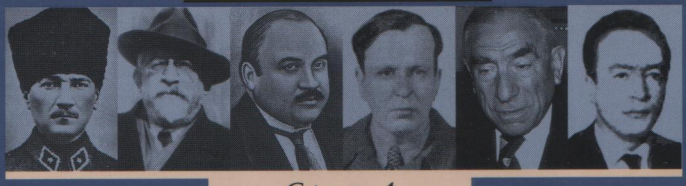
MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE



CİLT 4

Milliyetçilik

4

iletişim

İletişim Yayınları 848 • Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 4
ISBN 975-05-0088-1 (Ciltsiz) • ISBN 975-470-909-2 (Ciltsiz Tk. No)
ISBN 975-05-0087-3 (Ciltli) • ISBN 975-05-0003-2 (Ciltli Tk. No)
© 2002 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2002, İstanbul

SAYFA ve KAPAK TASARIMI Suat Aysu
KAPAK FILMI 4 Nokta Grafik
DÜZELTI Serap Yeğen
DİZİN M. Cemalettin Yılmaz
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CILT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 Istanbul • Tel: 212.516 22 60-61-62
Fax: 212.516 12 58 • e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

CİLT 4

Milliyetçilik

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Murat Belge

İLETİŞİM A.Ş. ADINA SAHİBİ Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN KURULU Murat Belge, Tanıl Bora, Ahmet Çiğdem, Bağış Erten, Murat Gültekingil, Ahmet İnsel, Ömer Laçiner

EDİTÖRLER Tanıl Bora, Murat Gültekingil

YAYIN SEKRETERİ Bağış Erten

CİLT EDİTÖRLERİ

BİRİNCİ CİLT
Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası:
Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi MEHMET Ö. ALKAN

İKİNCİ CİLT
Kemalizm AHMET İNSEL

ÜÇÜNCÜ CİLT
Modernleşme ve Batıcılık UYGUR KOCABAŞOĞLU

DÖRDÜNCÜ CİLT
Milliyetçilik TANIL BORA

BEŞİNCİ CİLT
Muhafazakârlık AHMET ÇİĞDEM

ALTINCI CİLT
İslâmcılık YASİN AKTAY

YEDİNCİ CİLT
Liberalizm MUSTAFA ERDOĞAN

SEKİZİNCİ CİLT
Sol Düşünce MURAT GÜLTEKİNGİL

DOKUZUNCU CİLT
Dönemler ve Karakteristikler ÖMER LAÇİNER

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

4. CİLDİN YAZARLARI

FETHİ AÇIKEL • TANER AKÇAM • BİROL AKGÜN • YÜKSEL AKKAYA • AYHAN AKMAN • ALİ İHSAN AKSAMAZ • CENGİZ AKTAR • TAHA AKYOL • AYÇA ALEMDAROĞLU • FARUK ALPKAYA • GÖKÇEN T. ALPKAYA • AYŞE GÜL ALTINAY • CUMHUR ARSLAN • EMRE ARSLAN • MİTHAT ATABAY • BEŞİR AYVAZOĞLU • GÜVEN BAKIREZER • M. BERK BALÇIK • RIFAT N. BALİ • AHMET BEKMEN • MURAT BELGE • FOTİ BENLİSOY • CEM BİCO • TANIL BORA • HAMİT BOZARSLAN • KEMAL CAN • NERGİS CANEFE • ETIENNE COPEAUX • SİMTEN COŞAR • SONER ÇAĞAPTAY • ŞABAN H. ÇALIŞ • Y. DOĞAN ÇETİNKAYA • COŞKUN DEĞİRMENCİOĞLU • TANEL DEMİREL • SEÇİL DEREN • YELİZ DÖNMEZ • FUAT DÜNDAR • SADETTİN ELİBOL • BÜŞRA ERSANLI • ORHANGAZİ ERTEKİN • BAĞIŞ ERTEN • FRANÇOIS GEORGEON • F. MÜGE GÖÇEK • EREN DENİZ (TOL) GÖKTÜRK • AHMET İNSEL • AYŞE KADIOĞLU • İSMAİL KAPLAN • NİYAZİ KIZILYÜREK • CEMİL KOÇAK • NEVZAT KÖSOĞLU • MURAT KÜÇÜK • NANCY LINDISFARNE • ÖMER LÜTFİ METE • HERKÜL MİLLAS • HALİL NALÇAOĞLU • BASKIN ORAN • NİZAM ÖNEN • ESAT ÖZ • ÜMİT ÖZDAĞ • GÜNAY GÖKSU ÖZDOĞAN • UMUT ÖZKIRIMLI • A. GÜN SOYSAL • NÜKHET SİRMAN • AHMET TAŞGETİREN • YÜKSEL TAŞKIN • ALEXANDRE TOUMARKINE • A. ÖMER TÜRKEŞ • HASAN ÜNDER • KEREM ÜNÜVAR • FÜSUN ÜSTEL • MESUT YEĞEN • AHMET YILDIZ • MURAT YILMAZ • ZAFER YÖRÜK • ARUS YUMUL

İçindekiler

Sunuş *15*

FRANÇOIS GEORGEON
Türk Milliyetçiliği Üzerine Düşünceler: Suyu Arayan Adam'ı Yeniden Okurken *23*

- ***Ziya Gökalp***
  KEREM ÜNÜVAR *28*

CEMİL KOÇAK
Kemalist Milliyetçiliğin Bulanık Suları *37*

- ***Türk Milliyetçiliği: Sözcükler, Tarih, İşaretler***
  ETIENNE COPEAUX *44*

TANER AKÇAM
Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler *53*

FATMA MÜGE GÖÇEK
Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım *63*

- ***Osmanlı Kozmopolitizminden Avrupa Kozmopolitizmine Giden Yolda Ulus Parantezi***
  CENGİZ AKTAR *77*

AYHAN AKMAN
Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı *81*

• ***Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleselleşmesi***
Y. DOĞAN ÇETİNKAYA 91

EREN DENİZ (TOL) GÖKTÜRK
1919-1923 Dönemi Türk Milliyetçilikleri 103

FETHİ AÇIKEL
Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi 117

• ***Mehmet İzzet***
COŞKUN DEĞİRMENCİOĞLU 124

AYŞE GÜL ALTINAY - TANIL BORA
Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik 140

GÖKÇEN T. ALPKAYA
"Türk Dış Politikası"nda Milliyetçilik 155

• ***Türk Milliyetçiliği ve Jeopolitik***
ÜMİT ÖZDAĞ 168

MURAT BELGE
Türkiye'de Zenofobi ve Milliyetçilik 179

HERKÜL MİLLAS
Millî Türk Kimliği ve 'Öteki' (Yunan) 193

NANCY LINDISFARNE
Ayrıksıcılık 202

• ***Türk Milliyetçiliği İdeolojisinin Doğuşu ve Özellikleri***
NEVZAT KÖSOĞLU 208

NÜKHET SİRMAN
Kadınların Milliyeti 226

SONER ÇAĞAPTAY
Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite 245

- ***Hasan Ferit Cansever***
  A. GÜN SOYSAL *250*
- ***Türk Ocakları***
  FÜSUN ÜSTEL *263*
- **Türk Yurdu**
  FİRDEVS GÜMÜŞOĞLU *269*

FÜSUN ÜSTEL
Türkiye Cumhuriyeti'nde Resmî Yurttaş Profilinin Evrimi *275*

- ***Milliyetçilik-Liberalizm Ekseninde Vatandaşlık ve Bireysellik***
  AYŞE KADIOĞLU *284*

HALİL NALÇAOĞLU
Vatan: Toprakların Altı, Üstü ve Ötesi *293*

ZAFER YÖRÜK
Politik Psişe Olarak Türk Kimliği *309*

- ***Türk Milliyetçiliği: Var Kalmanın Teyakkuz Hali***
  AHMET BEKMEN *325*

NİYAZİ KIZILYÜREK
Rauf Denktaş ve Kıbrıs Türk Milliyetçiliği *335*

ORHANGAZİ ERTEKİN
Cumhuriyet Döneminde Türkçülüğün Çatallanan Yolları *345*

- ***Nihal Atsız***
  GÜVEN BAKIREZER *352*
- ***Reha Oğuz Türkkan***
  NİZAM ÖNEN *362*
- ***Rıza Nur***
  FARUK ALPKAYA *374*

GÜNAY GÖKSU ÖZDOĞAN
Dünyada ve Türkiye'de Turancılık *388*

- ***Hüseyin Namık Orkun***
  NİZAM ÖNEN *396*
- ***Turan'a İki Farklı Yol: Macar ve Türk Turancılıkları***
  NİZAM ÖNEN *406*

EMRE ARSLAN
Türkiye'de Irkçılık *409*

- ***Öjeni Düşüncesi***
  AYÇA ALEMDAROĞLU *414*
- ***Türkiye'de Sosyal Darwinizm Düşüncesi***
  HASAN ÜNDER *427*

SUAVİ AYDIN
Sosyalizm ve Milliyetçilik: Galiyefizm'den Kemalizm'e, Türkiye'de "Üçüncü Yol" Arayışları *438*

- ***Bülent Ecevit***
  YELİZ DÖNMEZ - CEM BİCO *448*
- ***Doğu Perinçek***
  BAĞIŞ ERTEN *462*

A. GÜN SOYSAL
Rusya Kökenli Aydınların Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin İnşâsına Katkısı *483*

- ***Zeki Velidi Togan***
  A. GÜN SOYSAL *488*
- ***Sadri Maksudi Arsal***
  YÜKSEL TAŞKIN *496*
- ***Yusuf Akçura***
  FRANÇOİS GEORGEON *505*

MİTHAT ATABAY
Anadoluculuk *515*

- ***Hilmi Ziya Ülken***
  SADETTİN ELİBOL *520*
- ***Türk Siyasal Düşüncesinde Anadolu İmgesi***
  SEÇİL DEREN *533*

BEŞİR AYVAZOĞLU
Tanrıdağ'dan Hira Dağı'na Uzun İnce Yollar 541

- ***Mümtaz Turhan***
  MURAT YILMAZ 552
- **Çınaraltı**
  CUMHUR ARSLAN 579

BİROL AKGÜN - ŞABAN H. ÇALIŞ
Tanrı Dağı Kadar Türk, Hira Dağı Kadar Müslüman: Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslâmcı Doz 584

- ***Türk Milliyetçiliğinin İslâm'la Buluşması:* Büyük Doğu**
  CEMİL KOÇAK 601
- **Yeniden Milli Mücadele*'nin Milliyetçik Anlayışı***
  AHMET TAŞGETİREN 614

YÜKSEL TAŞKIN
Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği: Endişe ve Pragmatizm 618

- ***Fethi Tevetoğlu***
  NİZAM ÖNEN 622

TANIL BORA - NERGİS CANEFE
Türkiye'de Popülist Milliyetçilik 635

- ***Hamdullah Suphi Tanrıöver***
  AHMET YILDIZ 642
- ***Erol Güngör***
  MURAT YILMAZ 650

KEMAL CAN
Ülkücü Hareketin İdeolojisi 663

- ***Dündar Taşer***
  MURAT YILMAZ 668
- ***Alparslan Türkeş***
  TANIL BORA 686
- ***Türk Milliyetçiliği'ne 'Sivil' Bir Bakış***
  ÖMER LÜTFİ METE 696

UMUT ÖZKIRIMLI
Türkiye'de Gayriresmî ve Popüler Milliyetçilik 706

SİMTEN COŞAR
Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe 718

- ***Liberalizm ve Milliyetçilik***
  TAHA AKYOL 731
- ***21. Yüzyılda Millî Devlet, Küreselleşme ve Türk Milliyetçiliği***
  ESAT ÖZ 751

AHMET İNSEL
Milliyetçilik ve Kalkınmacılık 763

M. BERK BALÇIK
Milliyetçilik ve Dil Politikaları 777

- ***Mehmet Kaplan***
  TANEL DEMİREL 780

İSMAİL KAPLAN
Millî Eğitim İdeolojisi 788

BÜŞRA ERSANLI
Bir Aidiyet Fermanı: "Türk Tarih Tezi" 800

A. ÖMER TÜRKEŞ
Millî Edebiyattan Milliyetçi Romanlara 811

YÜKSEL AKKAYA
Korporatizmden Sendikal İdeolojiye, Milliyetçilik ve İşçi Sınıfı 829

HAMİT BOZARSLAN
Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000) 841

- ***Kürt Milliyetçiliğinin Diyalektiği***
  BASKIN ORAN 871

MESUT YEĞEN
Türk Milliyetçiliği ve Kürt Sorunu 880

FUAT DÜNDAR
Millî Ezber: Saf Türk - Karışık Öteki 893

- ***Tekin Alp***
  RIFAT N. BALİ 896
- ***Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği***
  MURAT KÜÇÜK 901
- ***"Ekalliyet Yılanları..." Türk Milliyetçiliği ve Azınlıklar***
  TANIL BORA 911

RIFAT N. BALİ - ARUS YUMUL - FOTİ BENLİSOY
Yahudi, Ermeni ve Rum Toplumlarında Milliyetçilik 919

- ***Laz Kültürel Kimliğini Yaşatma Çabaları***
  ALİ İHSAN AKSAMAZ 924
- ***Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: "Hıristiyan Türkler"***
  FOTİ BENLİSOY 927
- ***"İthal Milliyetçilik ile Etki Altındaki Milliyetçilik Arasında"***
  ALEXANDRE TOUMARKINE 934

Kaynakça'ya Dair 939

Kaynakça 947

Dizin 972

Seçme Metinler 1001

Sunuş

MİLLİYETÇİLİK: "TÜRK FUNDAMENTALİZMİ"

Türk Ocakları'nın 2002 Nisanı'nda toplanan 34. kurultayında, Demokratik Sol Parti Ankara milletvekili Oğuz Aygün şu sözleri söylemişti:

> *Dünyanın her memleketinde her millet milliyetçidir, kendilerine göre milliyetçilikleri vardır. Ama dünyanın hiçbir yerinde Türk kelimesiyle milliyetçi kelimesinin bu kadar kenetlendiği bir başka memleket yoktur.* (Türk Yurdu, *177 [Mayıs 2002], s. 57) [genel olarak, herhangi bir milletle milliyetçiliğin kenetlenmesi kastediliyor elbette!- T.B.]*

"Aşırı"/"radikal" bir milliyetçi ideolojinin takipçisi tarafından da değil, -her ne kadar sağ siyaset geleneğinden gelse bile- "sol" etiketli bir partinin temsilcisi tarafından söylenmiş olan bu sözler, Türk milliyetçiliğinin tasavvur dünyasında *özgücülüğün* ve *ayrıksıcılığın* ne derece baskın olduğunu örneklemektedir. Milliyetçilik, zaten dünyanın her yerinde ve tanımı gereği, özgücü bir ideolojidir; bir millî kimliğin, millî karakterin -şayet üstünlüğünü değilse- farklılığını, başkalığını, "kendine mahsusluğunu" vurgulama esasına dayalıdır. Türk milliyetçiliğinde, bu vasfın bilhassa belirgin olduğunu söyleyebiliriz: Milliyetçiliği tek tek milletlere özgü görünümleri olmakla birlikte -yani göreceliği içinde- ortak/evrensel bir değer olarak tescil ederken dahi, Türk-milliyetçiliğinin biricikliğini vurgulama eğilimi, istisna değildir.

Türkiye'de milliyetçiliğin siyasal ideolojiler zemininde bir tür *fundamentalizm* etkisine sahip olduğunu söylemek, makûl bir abartma olacaktır. Siyaset-ötesi ve ideolojiler-üstü bir temel ilke hükmündedir, milliyetçilik. Kendisini bir "refleks", bir "doğal duygu", bir ilksel aidiyet bağı olarak, ideoloji-öncesi bir gayri-iradî zihnî yapı olarak takdim etmekte ve bu, genel kabul görmektedir. Sosyalist/komünist enternasyonalizmi be-

nimseyen dar çevreler ve radikal İslâmcı ümmetçilik dışında, her siyasal söylem milliyetçiliği olumlu bir değer olarak varsaymaktadır.

KEMALİZM VE MİLLİYETÇİLİK

Milliyetçiliğin bu ideolojik baskınlığını, fundamentalist işlevini çözümleyebilmek için, onu Kemalizmle bağlantılı düşünmek gereklidir. Kemalizm-ve-milliyetçiliği, Türkiye'de *resmî ideolojinin* ana ekseni olarak tanımlayabiliriz. Bu eksen, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde belirli bir devamlılığı da taşıyan korporatist ve patrimoniyal-vesayetçi devlet yapısının ve *Devlet Aklının* (*raison d'etat*, hikmet-i hükümet) kendini ideolojik olarak yeniden üretme zeminidir. Devlet-kurucu asker-sivil bürokratik elit ile 'millî' burjuvazinin ittifakının ortak lisanı da, -o burjuvazinin rüşeym halinden, olgunluk ya da daha doğrusu hiç bitmeyen ergenlik aşamasına dek-, bu olmuştur. Kemalizme ve milliyetçiliğe bağlılık, *yükümlendirici* bir siyasî meşruiyet şartıdır.

Kemalizm-ve-milliyetçilik, birçok durumda içiçe geçen ideolojik referanslardır. Milliyetçilik, Kemalist Altı Ok'un âmir üç ilkesinden biridir - ben, bunlar arasında da milliyetçiliğin, 'eşitler arasında birinci' ilke konumunu aldığı tarihsel ve söylemsel uğraklar itibarıyla, baskın olduğunu düşünüyorum. Kemalizm kendini *otantik Türk fikriyatı* olarak tanımlamış, Türk milliyetçiliğinin sahih biçimi olma iddiasını taşıyagelmiştir.

Kuşkusuz mutlak bir örtüşmeden, tekbiçimli bir ideolojik yapıdan söz etmiyoruz. Kemalizm -ve- milliyetçiliğin tartışmasız/sorumsuz olma iddiasındaki örtüşmesi, resmî ideoloji bağlamında geçerlidir. Bunun dışında, Kemalizmle milliyetçiliğin eklemlenmesine ilişkin farklı öneriler vardır: Milliyetçiliği talî unsur olarak eklemleyen Kemalizm yorumları olduğu gibi, bundan daha yaygın ve belirgin biçimde, Kemalizmi rejime/devlete sadakat jesti olarak sınırlayan milliyetçilik telâkkileri vardır. Her halükârda, Kemalizmle milliyetçilik arasındaki *simbiyotik* ilişki, Türkiye'de gerek resmî, gerek 'sivil'-gündelik siyasal ideoloji alanını *marke eden* -hem alanının sınırlarını çizmek hem de kontrol etmek, 'mukayyet olmak' anlamında- bir güce sahiptir.

MİLLİYETÇİLİK VE HEGEMONYA

Türk milliyetçiliğinin, -Kemalizmle olan simbiyotik ilişkisi içinde, bir 'genel' ve 'ortalama' ideoloji olarak-, açık seçik tanımlanmış bir programatik içeriği var mıdır? Buna olumlu cevap vermek zordur. Tıpkı, 'ortalama' bir Türk milliyetçiliği *ilmihalinden* söz etmenin de zor olduğu gibi...

Genel olarak, 'millî uyanış' ve ulus inşâ evrelerini istisna edersek, milliyetçiliklerin kendi ideolojik edebiyatının, milliyetçilik üzerine kuramsal-eleştirel edebiyat kadar zengin ve derin olmadığını söyleyebiliriz. Türki-

ye'de de milliyetçi fikriyatın çoraklığı, sığlığı, bizzat düşünce üretimine önem veren milliyetçi yazarlar/ideologlar tarafından da teslim edilen bir vakıadır. Elinizdeki derleme, bu zayıflığa ilişkin tespitleri ortaya koymanın yanında, ona istisna oluşturan düşünce insanlarını ve çabaları da kayda geçirmeye çalışmaktadır. Cumhuriyet döneminin milliyetçilik düşüncesi bağlamında, kimisi unutulmuş (Mehmet İzzet gibi), siyasal açıdan etkisiz kalmış (Hilmi Ziya gibi) ya da sadece ismi anılıp geçilen (Zeki Velidi, Mümtaz Turhan gibi) düşünce insanlarına ilişkin portre yazıları, bu amaca dönüktür. Düşünsel özgünlüğünden ziyade ortalama hamâseti çoğaltan *popülarizatörler/vulgerizatörler* de (Fethi Tevetoğlu gibi) portre olarak işlenmek yanında, birçok incelemede kaynak olarak kullanılmıştır. (Muhafazakâr-milliyetçilik çerçevesinde değerlendirilebilecek başka bazı önemli düşünce insanları, ki akla öncelikle Nurettin Topçu gelmektedir, unutulmuş değildir; *Muhafazakârlık* konulu 5. ciltte geniş biçimde ele alınacaklardır.) Bunun yanında, milliyetçi bir siyasî ve fikrî kimliği benimseyen günümüz yazarlarından aldığımız katkıların da, sözünü ettiğimiz çoraklık içindeki istisnalar olarak değerlendirilebileceğini sanırız.

Türk milliyetçiliğini analiz eden kuramsal, eleştirel çalışmalar bakımından da, ancak yakın dönemde bir ilgi artışı ve zenginleşme gözleniyor. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* dizisinin *Milliyetçilik* cildi, bu ilgi ve üretim artışının 'taze' verimlerinden yararlanmak gibi bir şansa sahip oldu. Genç akademisyenlerin, Türk milliyetçiliğinin değişik veçhelerine ilişkin bu kitapta yer alan analizlerinin, yorumlarının, ufuk açıcı olduğuna inanıyoruz.

Yaygın, 'geçerli' Türk milliyetçiliğinin, -sözkonusu düşünsel zayıflığını da 'tolere etmesini' sağlayan- muğlaklıkları, boşlukları, ucu açık yanları, onun hegemonik potansiyelini pekiştiren özelliklerdir, aslında. Onu değişik ideolojik eklemlenmelere açık ve müsait kılar. Bu noktada şu soru sorulabilir: Milliyetçilik, aslî/birincil siyasetlerin ideolojik hegemonya mücadelesinde ele geçirilmeye çalışılan bir *boş yüzey*, onların kendi yönelimleri doğrultusunda yağmaladığı bir tematik/kavramsal/simgesel alet çantası mıdır? Yoksa, bütün siyasal çatışma eksenlerini yatay kesen, hatta zaman zaman onları talîleştiren, sorunsal tayin edici bir *zihniyet kalıbı* mı? Cevabın, gerek tarihsel ve toplumsal bağlamlara, gerekse ideolojik kurgulara göre değiştiğini söyleyebiliriz. Elinizdeki kitapta, milliyetçi zihniyet kalıplarının siyasal akımları yatay kesen devamlılıklarını örnekleyen birçok makale yer almakta. Yanısıra, milliyetçiliğin araçsal denebilecek veçhesinin ağır bastığı ideolojik yönelimleri ele alan incelemeler de var.

Milliyetçiliğin ideolojik söyleme talî unsur olarak eklemlenmesi ya da 'araçsal' kullanımı, özellikle sol/sosyalist düşünce açısından kritik bir konu olagelmiştir ve bu konu, *Mo-*

dern Türkiye'de Siyasî Düşünce'nin elinizdeki 4. cildinde yer alan yazılara ek olarak, sol düşünceye ilişkin 8. ciltte de işlenecektir.

MİLLİYETÇİLİK VE MODERNLEŞME

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce'nin her cildinin/başlığının, başka ciltler/başlıklar altındaki tekrarlarla ve çapraz okumalarla yeni boyutlar kazanacağını öngörüyoruz. Milliyetçiliğin konularını, başta belirttiğimiz gibi, özellikle Kemalizmle bağlantılı olarak düşünmek anlamlı olacaktır. Bunun yanında, biraz önce Nurettin Topçu vesilesiyle değinildiği gibi, Muhafazakârlık cildi/başlığı ile milliyetçiliğin konuları arasında hayli geniş bir kesişim alanı vardır. (Bu vesileyle *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin genel sistematiğine ilişkin bir hatırlatmada bulunalım: Bir izleğin veya bir düşünce insanının bu kitap dizisinin belirli bir cildinde, diyelim *Milliyetçilik* içinde ele alınması, *her durumda*, o izleğin veya kişinin münhasıran milliyetçilikle ilgili olduğu anlamına gelmemekte; konunun burada özellikle milliyetçilik açısından tartışıldığı anlamına gelmektedir. Nitekim aynı izleklerin veya kişilerin farklı ciltlerde farklı bağlamlarda ele alınışının birçok örneği var.)

Bunun yanında, dizinin 3. cildinin konusunu oluşturan Modernleşme Düşüncesi ile milliyetçilik arasındaki sıkı ve *gergin* bağa da dikkat çekmemiz gerekir. Bağın sıkılığı ve gerginliği, esasen, milliyetçiliği modernliğin bir vetiresi sayan tasavvur ile, modernliği milletin/milliyetçiliğin gelişmesinin ve kendi bilincine varmasının kaldıracı olarak gören tasavvur arasındaki gerilimle ilgilidir. Modernliğin "sıkıntılarının", "huzursuzluklarının" bu ikinci tasavvur dünyasında yarattığı hayal kırıklığı, milliyetçiliğe, modernizmin yarattığı tahribat karşısında bir korunak görevi de yükleyebilmektedir - *milliyetçi-muhafazakârlığın* menfezi tam burasıdır.

MİLLİYETÇİLİKLER

Bir ulus-devlet ya da ülkedeki milliyetçiliği konu ederken, aslında, *milliyetçiliklerden* bahsetmek daha uygundur. Milliyetçilik, ideolojik içeriği itibarıyla, yekpâre ve sabit değildir. Farklı milliyetçilik telâkkileri, ideolojileri, doktrinleri vardır; bu özgül söylemler arasında canlı bir alışveriş ve rekabet hüküm sürer.

Türk milliyetçiliklerini, birkaç ayrı kuramsal düzlemde ayrıştırabiliriz. Bunlardan biri, *sıradan/gündelik* milliyetçilik(ler) ile *siyasî* milliyetçilik(ler) arasında yapılabilecek ayrımdır. Gerek resmî/"yüksek" kültür (millî eğitim, dil ve tarih politikası, askerlik vb.) gerekse popüler kültür (medya vb.), milliyetçi nassların ve zihniyet kalıplarının, siyaset-ötesi, ideolojiler-üstü, fikir-öncesi bir doğal duygu olduğu kabulüyle yeniden üretimini sağlarken; 'kitabî' içeriği, programatikliği, doktriner katılığı olmayan bir *popüler* milliyetçilik ide-

olojisini ortaya çıkartır. "Türkün Türkten başka dostu yok" gibi harcıâlem şiarlar, "dış dünya"ya ilişkin paranoid/zenofobik tasavvurlar, bayrak/Atatürk portresi/ülke haritası gibi millî logoların enflasyonist kullanımı vb., bu *kendiliğinden ideolojinin* her yerde hazır ve nâzır tezahürleridir. Bir fikrî bütünlük iddiası taşıyan, 'kitabî', siyasî milliyetçilik anlayışlarını da (kimi zaman onları pekiştirerek, kimi zaman altlarını oyarak!) etkileyen bu ideoloji, milliyetçiliğin ideolojik hegemonyasının tesisinde çok güçlü bir gizli kuvvettir.

Resmî ya da yerleşik-kurumsal milliyetçilikle ona muhalif ya da ondan görece özerk bir siyasal konum alan milliyetçilik ideolojileri arasında da bir ayrım yapılabilir. Resmî ideolojiye muhalif veya resmiyet-dışı milliyetçilik yönelişleri, ne ölçüde ayrışabilmişlerdir? Bu ayrışma, ne ölçüde "sivil" ya da "aşağıdan yukarıya"/halkçı bir milliyetçilik anlayışına yol vermiştir? Bu sorularla dolaylı olarak ilgili bazı makalelerin sunduğu değerlendirmelere bakarak, her iki soruyu da, "fazla büyük ölçüde değil", diye cevaplayabiliriz.

Özgül bir milliyetçi ideolojinin tahlilinde, gerek akademik düzlemde gerek siyasal teamülde bütün dünyada başvurulan ayrım; ırkçılığa açık, etnik, dinî veya kültürel bir biricikliği vurgulayan *özcü* milliyetçilik ile, vatandaşlık bağı esasına dayalı milliyetçilik arasındaki ayrımdır. Siyasal teamülde ve gündelik siyaset sohbetinde, "ılımlı" ve "aşırı" milliyetçilikler arasında yapılan ayrım da büyük ölçüde örtüşür bununla. Bu ayrımın, hemen hiçbir somut milliyetçiliğe tam oturmayan, 'idealist' bir ayrım olduğunu hemen belirtmeliyiz. Hemen her milliyetçi ideoloji, bu iki anlayış arasında bir yerde durur; bu konum tarihsel olarak değişebilir; dahası, kimi zaman bir milliyetçi ideoloji bu iki uç arasında git-gel halinde kendini yeniden üretir. Türk milliyetçiliği örneğinde söz konusu git-gelin yoğunluğu, bu derlemedeki birçok incelemeye bakarak görülebilecektir. Bu durumun en bariz örnekleri, "sivil"-"medenî" bir milliyetçilik olduğu iddiasını vurgulayan resmî milliyetçilik/Atatürk milliyetçiliği ile bunun karşı kutbunda ırkçı bir milliyetçiliğin alameti sayılan Türkçü-Turancı akım arasındaki ideolojik ortaklıklarda bulunabilir.

Türk milliyetçiliklerini ideolojik içeriklerine göre tasnif ettiğimizde, şu hatları çekebiliriz:

- **Resmî milliyetçilik** veya "Atatürk milliyetçiliği": "Devlet ve düzen" ideolojisi olarak işleyen, Kurucu/Kurtarıcı Atatürk mitosuna dayalı, otoriter bir sadakat yükümlülüğüyle ve deyim yerindeyse "ezber tekrarıyla" kendini yeniden üreten, modernist ve bir yandan da özgücü ulus-devlet ideolojisi.
- **Kemalist sol-milliyetçilik** veya "ulusal solculuk": Modern "ulus"u laikliğin, kalkınmanın/gelişmenin, bağımsızlığın, anti-emperyalizmin

hatta kimi örneklerde özgün/yerli bir sosyalizmin inşasının tarihsel öznesi olarak gören bakışlar.

- **Liberal milliyetçilik:** Güçlü bir kapitalizmin, piyasa toplumunun inşasını milliyetçiliğin aslî bir hedefi ve uluslaşmanın nihâî güvencesi sayan, bu hedeflere erişmeye dönük adımları millî gurur nesnesi olarak da öne çıkartan yaklaşım.
- **Etnisist milliyetçilik**: Ana damarını Türkçü-Turancı akımda bulan, Türklüğü kültürel etnisite temelinde tanımlayan, popülist karakteri güçlü ideoloji.
- **Muhafazakâr-milliyetçilik**: Çoğunlukla İslâmcılıkla rezonans halinde, dine millî kimliğin aslî ya da "eşitler arasında birinci" unsuru konumunu veren, genel olarak milliyetçiliği *Geleneğin* yeniden-inşa yolu olarak anlamlandıran yönelimler.

Kitapta, sayılan bu milliyetçilik çizgilerinin herbirine ilişkin ayrıntılı tahliller yer alıyor. Bu milliyetçilik çizgileri içinde önemli alt ayrımlar olduğunu ve yine bu çizgiler arasındaki örtüşmeleri, geçişlilikleri ihmal etmemek gerektiğini yinelememize herhalde gerek yok.

KRONOLOJİ

Tarihsellik etkenini gözardı etmemek için *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* edisyonunda hep tetik duruyoruz. Malûm; ideolojiler, fikirler, metinsel olarak sabitlenebilseler dahi, tarihsel toplumsal bağlamlara, taşıyıcılarının saiklerine ve alımlanma biçimlerine bağlı olarak değişime tabidirler. Milliyetçilik için de aynısı geçerli. Milliyetçi ideolojinin politik ortamı sıkı denetim altına aldığı dönemler de olmuştur; "uyukladığı" hatta hegemonik gücünün sarsıldığı dönemler de. Bizzat aynı göndermeler, aynı "metinsel" malzeme, farklı dönemlerde farklı milliyetçilik anlayışlarının içini doldurabilmiştir. Keza her milliyetçilik anlayışı da, tarihsel bağlamlara göre değişen "reperuarlar" kullanmış, vurgu kaymalarına, farklı iç ve dış eklemlenmelere tabi olabilmiştir.

Türk milliyetçiliği konusunda, muhtemelen başka siyasal düşünce akımları için de geçerli olan, şöyle bir dönemleme yapabiliriz:

- **Millî Mücadele ve Cumhuriyetin Kuruluşu**: Türk milliyetçiliğinin Meşrutiyet döneminden süregelen birikiminin (ya da "ön-milliyetçiliğin") ulus-devlet ideolojisine dönüşmek üzere yoğrulduğu bu evrede de yekpâre bir milliyetçilikten söz edilemeyeceğini, Eren Deniz Tol'un yazısı ortaya koyuyor.
- **Tek Parti dönemi**: Türk milliyetçiliğinin resmî ideoloji -hatta bir tür "din ikamesi"- olarak inşa ve tahkim edildiği bu evrenin, özellikle "Atatürk milliyetçiliği"nin niteliğine ve karakterine ilişkin, en fazla tartışmaya konu olan dönem olduğunu görüyoruz. Başka milliyetçilik

çizgilerinin de kökenleri bu dönemdedir. Nitekim, bu evreyi konu alan çalışmalar, elinizdeki ciltte bilhassa geniş yer kaplamakta.

Bu bahiste, Osmanlı'nın son döneminden devreden ön-milliyetçiliğin izleklerinin ve özgül kollarının Kemalizm bağlamında nasıl dönüşümlerden geçtiği, bu dönüşümde hangi sürekliliklerin ve hangi kopuşların tespit edilebileceği konusu, çok önemlidir. Sözkonusu dönüşüm ve *doktrinleşme* sürecine ilişkin tahlilleri, dizinin ilk cildindeki (*Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası/Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*), Türk milliyetçiliğinin doğuş evresini konu eden yazılarla kıyaslayarak okumak, verimli olacaktır.

- **1950-60 dönemi**: Türk milliyetçiliklerinin gelişmesi açısından DP iktidarı devrini bir "ara dönem" sayabiliriz. Resmî milliyetçiliğin "konsolide olduğu", müstakil bir siyasî isim olarak milliyetçiliğin ön plana çıkmadığı, mayalanmakta olduğu bir dönemdir. Öte yandan bu evre, anti-komünizmin milliyetçiliğe yön veren üst-ilke konumunu edinmesine tanıklık eder.
- **1960-80 dönemi**: Politik kutuplaşma ve genişleyen demokratik siyasal katılım sürecinde milliyetçiliğin müstakil bir siyasî kimlik olarak ayrışma istidadı gösterdiği, içeriğini doldurmaya ilişkin farklı önerilerin çatıştığı, öte yandan "doğal" bir siyasî sıfat olmaktan görece uzaklaştığı, hegemonik gücünün sarsıldığı bir evredir.
- **1980-1990 dönemi**: Resmî milliyetçiliğin "zorunlu ideoloji" olarak restore edildiği bir evre.
- **1990 sonrası**: Bu dönem, milliyetçiliğin farklı saiklerle olağanüstü canlandığı bir evre olması bakımından dikkate değerdir. Reel-sosyalist sistemin çöküşü ve eski Sovyetler Birliği bünyesindeki Türk ülkelerinin bağımsızlaşması, bütün dünyada etno-kültürel aidiyetlere dayalı kimlik siyasetinin dinamizm kazanması ve tabii Kürt sorununun tazyiki, Türk milliyetçiliğinin değişik yönelimlerine ivme vermiştir. Bu dönemin olgularından biri Türkçülüğün canlanması, daha kalıcı ve derin etkileri olan bir diğeri ise, piyasa/tüketim ve medya/eğlence kültürü içine yeniden üretilen popüler, sıradan milliyetçiliğin gelişmesidir.

Derlemede, Türk milliyetçiliğinin belirli dönemsel bağlamlarına odaklanan yazılar vardır; bunun yanında, milliyetçiliğin belirli bir figürü ya da veçhesiyle ilgili yazılarda da tarihsel perpektif gözetilmiştir.

MUKAYESE

Mukayeseli tahlillerin, Türk milliyetçiliğinin anlaşılmasına önemli bir katkı getireceği kuşkusuzdur. Bu konuda alışılagelen mukayeselerin, düzçizgisel bir modernist evrim kurgusu ve "gecikmişlik" şablonu içinde Batılı

'ilk'-milliyetçiliklerle yüzeysel 'sağlamalar' yapmakla sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Daha vaadkâr görünen, ikinci kuşak Avrupalı milliyetçilik akımıyla, bilhassa Alman milliyetçiliğiyle bir mukayeseye ilişkin kimi kuramsal önermeler ortaya konmuş olmakla birlikte, bu konu da tüketilmiş değildir. Oysa Türk milliyetçiliğini, özellikle aşağı yukarı yaşıtı olan, beşerî coğrafya bakımından komşu olduğu, tarihsel ilişki/ihtilaf içinde bulunduğu milliyetçiliklerle ve umumiyetle başka Batı-dışı (bu arada post-kolonyalist) milliyetçiliklerle mukayese ederek incelemek, aydınlatıcı olacaktır. Elinizdeki derlemede, bu alandaki tahlil açığı giderilmiş değildir; yine de, kimi makalelerde, mukayese imkânlarına ilişkin yol gösterici işaretler bulabilirsiniz.

"ÖTEKİ" MİLLİYETÇİLİKLER

Milliyetçilik ideolojilerinin kendilerini var ettikleri tarihsel zeminde, başka, *öteki* milliyetçiliklerle ilişkileri yer alır. Her milliyetçilik, başka millî ve etno-kültürel kimlikleri içermeye / "özümsemeye" / "soğurmaya" ya da ötekileştirmeye, hasım kılmaya, yahut bunlara direnmeye dönük bir vadide şekillenir - ve sürekli yeniden şekillenir. Türkiye'de, Kürt milliyetçiliği ya da millî kimlik iddiası ile Türk milliyetçiliğinin *birbirini koşullayan* dinamikleri, bunun çok açık örneğidir. Kitapta, bu dinamiği her iki milliyetçilik açısından ele almaya çalıştık.

Kürt milliyetçiliği, bizatihî, Türkiye'de Türk milliyetçiliği dışındaki milliyetçilik hareketleri ya da millî kimlik kurgularını da kapsamamız gerektiğini düşündüğümüz için, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin *Milliyetçilik* cildinin sorumluluk alanına girmekteydi. Türkiye'deki etno-dinsel topluluklardaki milliyetçi ya da millî-kimlikçi yönsemelere değinen yazılar da bulacaksınız.

***

Bu hacimli derlemede, konusunu vukufla toparlamanın, ihata etmenin ötesinde, Türk milliyetçiliğinin tahliline dair yeni kavramsal önermeler getiren, kuramsal açılımlar sunan makalelerin de yer aldığını düşünüyoruz. Kendi adıma, özellikle Fethi Açıkel'in ve Nükhet Sirman'ın katkılarının bu bakımdan dikkate değer olduğunu düşünüyorum.

TANIL BORA

Türk Milliyetçiliği Üzerine Düşünceler

Suyu Arayan Adam'ı Yeniden Okurken

FRANÇOIS GEORGEON

Bugün, Türk milliyetçiliğini anlamak için, oluşum yıllarına, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu önceleyen çeyrek yüzyıla geri dönmek kaçınılmazdır. 19. yüzyıl sonunda, Osmanlı İmparatorluğu'nda, Yunan, Ermeni, Bulgar milliyetçilikleri mevcutken, "Türklüğe" dair kimlik öğeleri (özellikle dil) saptanabilirse de, "Türk milliyetçiliği"nden söz edilemez. Başlı başına "Türk" sözcüğü, pek çok kez dile getirildiği gibi, köylüyü, kaba sabayı belirten küçültücü bir terimdir. Yirmi beş yıl sonra, Anadolu'da, Türk millî devleti olma iddiasındaki bir devlet, "Türk milliyetçiliği" fenomeninin aniden ortaya çıkması sorununu da beraberinde getirerek kurulmuştur.

Fazlasıyla karmaşık bu sorunu aydınlatmak için, tarihçiler imparatorluktan Cumhuriyet'e geçişin genel tarihini, siyasî, diplomatik, iktisadî, toplumsal ve kültürel yönden ele alarak işlemişlerdir. "Milliyetçi harekete" ideolojik görünümlerini, düşünsel etkilerini, önderlik eden şahsiyetleri ya da kurumlarını, farklı aşamalarına damga vuran derneklerini, kulüplerini, dergilerini ve gazetelerini inceleyerek eğilmişlerdir.

Sorunu, genel bir açıdan, bütünlüğü çerçevesinde ele almak yerine, "dar bir açıdan", kişilerden yola çıkarak, kendilerini asla Türk olarak görmemiş kimselerin nasıl olup da bir gün Türklükle özdeşleştiklerini anlamaya çalışarak başka bir şekilde değerlendirmek; başka bir deyişle, bu evrim hakkında fikir verebilecek bireysel yörüngeleri, kişisel güzergâhları, yaşam çizgilerini inceleme konusu yapmak ilginç olabilir. Böylelikle, bu katkının daha sınırlı, daha mütevazı sorusu ortaya konulabilir: Nasıl ve neden Türk milliyetçisi *olunur*?

Bu amaçla, 20. yüzyılın ilk yarısından bir Türk aydınının, Şevket Süreyya Aydemir'in (1897-1976) biyografisini temel alarak saptamalarda bulunacağım. Şevket Süreyya Aydemir yaşı itibariyle Cumhuriyet kuşağındandır: Mustafa Kemal Cumhuriyet'i kurduğunda yirmi beş yaşındaydı. Burada, hatıralarının (Aydemir, 1959) başında anlattığı kadarıyla, genç bir Osmanlı vatanseveriyken "Pantürkçü" şekliyle Türk milliyetçiliğine baş koymasına kadar geçen ilk yirmi beş yıla odaklanacağım. Şevket Süreyya Aydemir, özellikle yaşamının seyri dolayısıyla tanınır. Moskova Doğu Halkları Üniversitesi'ne gitmiş, Türkiye'ye dönüşünde bölücü eylemlerde bulunmaktan hüküm giyip, bir buçuk yıl hapis yatmış komünist bir militandır. Yirmili yılların sonunda Kemalizmi benimser. Otuzlu yılların başında, kapitalizmle sosyalizm arasında "Türk modeli" fikrini savunan ve devletçiliği salık

veren *Kadro* hareketi içindedir. *La Turquie Kémaliste* adlı Fransızca dergi aracılığıyla Kemalizmin propagandasını yapar. Nihayet, Türkiye'de ününü, 20. yüzyılda Türkiye'nin tanıdığı başlıca üç siyasî şahsiyetin, Enver Paşa'nın, İsmet İnönü'nün ve Mustafa Kemal'in biyografilerini yayımlamasına borçlu bir yazardır.

Genç Osmanlı vatanseverini, Pantürkçülükten ve komünizmden geçerek, en devletçi şekliyle -otuzlu yıllarınki- Kemalist milliyetçiliğe ulaştıran yol elbette özgündür ve Şevket Süreyya Aydemir'e özeldir. Yine de, bu yörünge üzerinde düşünmek, 20. yüzyıl Türkiyesi'nde kimlik sorunsalı konusunda çok şey öğretebilir.

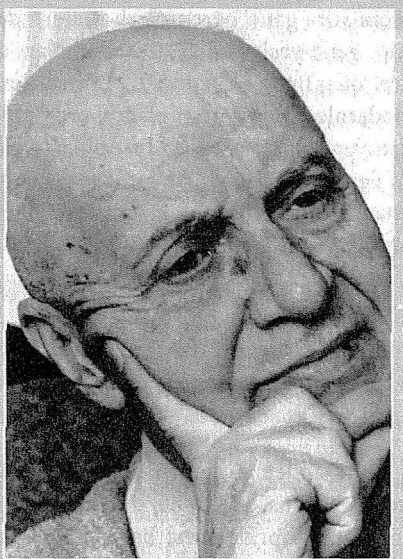
BİR AYDININ GÜZERGÂHI

Genç Şevket Süreyya Aydemir'in gelişim çağından kimliği için belirleyici olan pek çok öğeyi elde edebiliriz. Hatıralarında, üç kayda değer nokta göze çarpar.

Öncelikle, Balkanlar'da geçen bir çocukluk. Şevket Süreyya Aydemir, Edirne'de 1897'de doğmuştur. Bu, imparatorluğun çöküş tarihinde önemli bir yıldır, zira Balkanlar'da Osmanlı ordularının Yunan ordularını yenmesiyle son bulan Tesalya savaşı bu yıla damgasını vurmuştur. Pek çok bozgunun ardından, nihayet askerî bir başarı elde edilmiştir. Ancak, bu bir Pirus zaferidir, zira Girit neredeyse tümüyle Osmanlı denetiminden çıkmıştır. 1897'den sonra, Makedonya "komitacı"lar arası kanlı çatışmaların sahnesi, gerilla eylemlerinin arenası olmuştur. Makedonya meselesinde şiddet ve terör uygulayan "çete"ler, 1902-1903 yıllarında doruk noktasına varan şiddet, Şevket Süreyya'nın çocukluğunda iz bırakır. Çocukluğundan söz ederken, Şevket Süreyya Aydemir mahallesindeki çocukların oynadıkları başlıca oyunun "çetecilik" olduğunun altını çizer (Aydemir, 1959: 15-16).

Şevket Süreyya Aydemir'in biyografisinin ikinci önemli öğesi, "muhacir" bir aileye mensup olmasıdır. Bulgaristan'ın kuzeybatısındaki Deliorman bölgesinden gelen Müslüman Türklerden olan ailesi, 1877'de, Türk-Rus Savaşı sırasında, Rus işgalinden kaçıp binlerce başka aile gibi Trakya'nın başkenti Edirne'ye sığınmıştır. Şevket Süreyya Aydemir, çocukluğunun, Rus ordularından kaçışın -bir çocuk için ürkütücü olduğu tahmin edilebilen- hikâyeleriyle beslendiğini anlatır. Diğer yandan, ailesi Edirne'de, Kırım, Dobruca ve Tuna Müslümanlarının toplandığı bir muhacir mahallesinde oturmaktadır. Pek çok muhacir aile için -özellikle Rusya'dan gelenler için- göç birkaç aşamada gerçekleşmiştir: önce Romen ya da Bulgar toprakları; 1877 sonrasında Makedonya; ve sonunda Balkan Savaşları'nın ardından, Doğu Trakya, İstanbul ya da Anadolu. Şevket Süreyya Aydemir'in aktardığına göre, muhacirlerde bir güvensizlik, istikrarsızlık hissi, imparatorluk dağıldığı takdirde sancılı göç deneyiminin yeniden yaşanabileceği fikri gelişmişti. Edirne, der Şevket Süreyya Aydemir, *sadece bir konak yeri* görünümündedir, yeniden göç etmek ise *mukadder* sayılmaktadır (Aydemir, 1959: 22-23).

Şevket Süreyya Aydemir'in yaşamında altı çizilmesi gereken başka bir nokta, modern bir kuşağa, Jöntürk hareketinin kurucularından (1889'da 20 yaşındaydılar) ve Jöntürk Devrimi'ne imza atmış olanlardan (1908'de 20 ile 30 yaşlarındaydılar) sonra gelen üçüncü kuşağa mensup olmasıdır. Bu, sosyologların tabiriyle "faal" bir kuşaktır. Önce askerî rüştiyeye, ardından muallim mektebine devam eden, aralarında yatay dayanışma bağları kurulmuş aynı yaştan sınıf arkadaşıdırlar. Diğer yandan, kuşağın kendisinin farklı bir kuşak olduğu bilinci geliştirmesine yol açan kurucu olaylar da üzerlerinde hayli iz bırakmıştır: Balkanlar'daki şiddet olayları -bizzat Şevket Süreyya Aydemir bu konuda "komitacı bir nesil"den söz eder (s.64)-; Jöntürk Devrimi -o sırada on bir yaşındadır ve Hürriye-



Şevket Süreyya Aydemir, 1933'te Kadro'da, "Türk nasyonalizminin ve millî kurtuluş hareketlerinin beynelmilel fikir ve hareket sistemleri arasındaki asliyetini, özlülüğünü ve ayrılığını" vurguluyordu.

tin İlanı'nı kutlamak için yapılan tüm gösterilere katılmıştır-; Balkan Savaşları -bu sırada on beş yaşındadır-; Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'na girişi -savaşın başında yaşı tutmuyorsa da, 1916'da savaşa katılacaktır. Karşı karşıya kaldıkları tüm bu deneyimler bu kuşağın gençlerinin bir ödev, bir görev bilinci geliştirmelerine yol açmıştır.

O zaman bizim neslimiz, kendisi için hiçbir hak düşünmeyen bir nesildi. Bize göre hak yok, vazife var (Aydemir, 1959: 67).

GENÇ OSMANLI VATANSEVERİ

Suyu Arayan Adam'ın ilk bölümlerinin incelenmesi Şevket Süreyya Aydemir'de kimlik sorunsalının evrimini anlamamızı sağlar. Gençliğinde öncelikle gerçek bir "Osmanlı vatanseveri"dir. Deyim biraz paradoksal olsa da, onun imparatorlukla arasındaki bağın şeklini tanımlamak için kaçınılmazdır. İmparatorluk vatanseverliği nedir?

Öncelikle, Şevket Süreyya Aydemir, tıpkı doğduğu şehir olan, ünlü mimar Sinan'ın yapısı, Osmanlı sanatının en güzel ve en büyük camilerinden sayılan Selimiye'nin bulunduğu Edirne gibi dinî bir etki taşımaktadır. Aynı zamanda, padişaha gönülden bağlılık, şahsına duyulan büyük bir saygı da söz konudur.

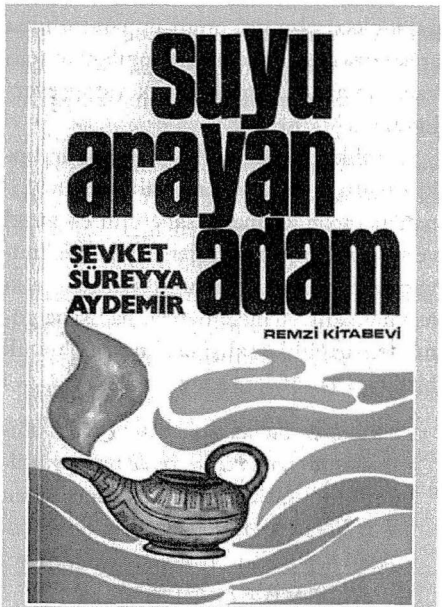
Padişah, en büyük muharip ve Gazi olarak anılırdı ama hiçbir yerde resmi görülmezdi. Sınıfta adı geçerken, ders veren subay kürsü üzerinde doğrulur ve biz çocuklar hep birden ayağa kalkardık (Aydemir, 1959: 45).

Ardından, devletle özdeşleşme. Devlete hizmet etmek, genç Şevket Süreyya Aydemir'in kişiliğinin temel öğelerinden birini oluşturur.

Hülâsa devletimiz bir cihangir devlet, bir imparatorluktu. Bu cihangirane devleti biz bir aşiretten çıkarmıştık. Onu korumak ve daha da büyütmek [...] İşte vazifemiz buydu. [...] Sınıflar ilerledikçe, görüş ufuklarım da genişliyordu. Üç kıtanın birleştiği yerde, dünyanın kilit noktalarını elinde tutan büyük bir devletimiz vardı. Bu devlet, Osmanlı devleti, yani bizim devletimizdi (Aydemir, 1959: 45).

Başka bir sadakat odağı olarak, ordu da genç Şevket Süreyya Aydemir'in ufkunu belirlemiştir. 1900'lere doğru, Edirne'nin Balkan Savaşları sonrası bir "sınır şehri" olmasından önce, II. Osmanlı ordusunun karargâhı olan askerî bir şehir olduğunu hatırlatmak gerekir. Edirne, Doğu Trakya ovasını koruyan, İstanbul'a giden yol üzerindeki son güç noktası bir garnizon şehridir. Şehrin genel görünümü, surları, kışlaları, sokaklarda dolaşan askerleri, havayı dolduran marşlarıyla askerliği yansıtır.

Askerî rüştiyeye giren genç Şevket Sü-



Şevket Süreyya Aydemir Suyu Arayan Adam*'da, Türkçü ve Turancı hayallerinin nasıl Bolşevik hareketinin heyecanlarına inkılâp ettiğini ve sonra "Türk inkılâbının hizmetine girdiğini" anlatır. Aynı zamanda bir tür kuşak romanıdır bu.*

reyya Aydemir, ordunun milletin temeli olduğunu keşfeder. İmparatorluğu yaşatan odur, ülke topraklarını belirleyen sınırları savunan odur. Dolayısıyla, vatan fikriyle askerlik fikri arasında sıkı bir özdeşleştirme vardır. O dönemde, orduya bakışıyla ilgili söylediklerine kulak verelim:

> *Bu yeni mektebimde [Edirne'deki askerî rüştiye] en büyük fatihler, dünyanın en büyük adamları olarak öğretiliyordu. En büyük milletler de en büyük muharip milletlerdi. Biz muharip milletlerden biriydik. Dünyada kılıç her şeydi ve gaye cihangirlikti. Biz de cihangir olacaktık. Sınıfın duvarlarında Fatihin, Yavuz Selimin, Napolyonun, Büyük Fredrikin resimleri asılıydı* (Aydemir, 1959: 45).

Ayrıca, genç Aydemir, askerî rüştiyede bir ordu çocuğu olmuştur. Bu okullar sistemi -Mustafa Kemal de aynı sistemden geçmiştir- genç öğrencileri ailelerinden alıp, genç yaşlarından itibaren onları askerî disipline sokmaktadır. Yeniçerilerin modernleştirilmiş şekli olarak, ordu onlar için yeni bir aile, dahası bir cemaat, daha da ileri gitmek gerekirse bir *vatan*, her halükârda ölümlülerinkinin üzerinde, farklı bir dünya olmaktadır.

> *Hele, mektep dağılıp da, sokaklara çıktığım zaman, asker ya da asker mekteplerinden olmayan herkese karşı, bir nevi yüksekten bakardım* (Aydemir, 1959: 46).

Genç Aydemir'in vatanseverliği, bir ülkeye, mekâna, başka bir deyişle, imparatorluğun topraklarına bağlılığa dayanmaktadır. Hatıralarından çok anlamlı bir bölüm, taşıdığı imparatorluk tasavvurunun önemini ortaya koymaktadır.

> *Sınıfların duvarlarına asılan haritalarda, bu büyük imparatorluğun toprakları, toz pembe bir renkle gösterilirdi. Bu topraklar bana dünya kadar geniş görünüyordu. Ama onları gene de, dar buluyordum. Afrikanın ortasındaki büyük sahraya kadar Trablus-Bingazi (Libya), sonra Habeşistana kadar Mısır, Sudan bu toprakların içinde görünürdü. Hatta Tunus beyliği bile pembe bir çizgi ile sınırlandırılmıştı ki, bu rengin mânası bir nevi himayeydi. Sonra, Hint denizine kadar Yemen ve büyük Arabistan kıtası bizimdi. Irak, Suriye, Filistin, Sina ve nihayet İran ve Rus sınırlarına kadar Anadolu bu topraklara dahildi.*
>
> *Giritten, Kıbrıstan, Ege Adalarından başka, bütün Trakya, bütün Rumeli vilayetleri devletimizdendi. Hatta Balkanlarda Bulgaristanın yarısı da bir himaye çizgisi içinde bizimdi. Makedonyanın ve Arnavutluğun ötesinde Bosna-Hersek kıtası da pembe renge boyanarak, imparatorluğun sınırı Savaya, Dalmaçyaya kadar uzatılırdı [...]*

Ders aralarında çocuklar, bu haritaların başına toplanır, devletimizin sınırlarına bakar, bu sınırların çevrelediği topraklara: Bizim topraklarımız, derdik. Bu sözleri seve seve ve sık sık tekrarlardık: Bizim topraklarımız! Bizim devletimiz! Derken, içimizden bir şeylerin coştuğunu, bir şeylerin kabardığını ve bu hislerin beni de büyüttüğünü, gururlandırdığını duyardım.

Bu devlet, bu imparatorluk, benim için artık her şeydi. Bu topraklar bile, hatta az görünürdü. Ders aralarında bu haritaların başına toplanan çocuklar arasında ben de, bizim topraklarımızdan koparılan ve tabiî haksız koparılan ülkeleri parmaklarımla gösterir, sınırlarının çizerdim: Kafkasya, Kırım, Basarabya, Romanya, Tuna eyaletleri, hatta Cezayir ve Atlas ülkeleri, hepimizin hayallerinde tüterdi. Bazan öyle coşardık ki, o anda bize kalsa, bütün dünyanın sınırlarını, bizim devletimizin sınırlarından ibaret olmak lâzım gelirdi (Aydemir, 1959: 45-46).

TÜRK "MİLLET"İNİN KEŞFİ: PANTÜRKÇÜ DÖNEM

Devletin Osmanlılığına ve imparatorluk sınırlarına bütünüyle kendini adayan genç Şevket Süreyya Aydemir zamanla Türk millî kimliğine doğru evrilecektir. Hatıraları, bu evrimin kronolojisi ve tarzı hakkında bize önemli bilgiler sunar.

Birinci aşama: 1912'de, Balkan Savaşları'ndan kısa bir süre önce, "Pantürkçü"lerin ve özellikle Rusyalı Müslüman aydınlarının yayın organı *Türk Yurdu* dergisini okuması. Bu dergide, büyük bir Türk milleti olduğunu, bu milletin tarihinin Osmanlı İmparatorluğu'ndan çok önce başladığını keşfeder. *Vatan*, bundan böyle *Turan*'dır. Burada önemli olan, Rusyalı Müslüman bir Tatar tarafından kurulan, Rusya kökenli pek çok Türk aydınının katılımıyla çıkarılan *Türk Yurdu*'nun Osmanlı entelijensiyasına, aslında Osmanlı kültürüne yabancı olan "etnik" bir bakış kazandırmasıdır. Bu "etnik" bakış, 1908 Devrimi sırasında dirilişine ve kalkınmasına inandığı imparatorluğun izlediği seyrin düşkırıklığına uğrattığı genç bir Osmanlı vatanseverinin beklentilerini karşılamaktadır.

İkinci aşama: Balkan Savaşları (1912-1913). Balkan Savaşları, pek çok kişi için, Doğu Trakya dışında, tüm Rumeli topraklarının Balkan devletleri lehine kaybına yol açmaları nedeniyle dönüm noktasını oluşturur. O sıralar on altı, on yedi yaşında olan ve muallim mektebine devam eden Aydemir içinse, bozgunların anlamı, doğduğu şehir Edirne'nin bir sınır şehri olmasıdır. Sınırın, eğitim görmekte olduğu muallim mektebinin iki kilometre ötesinden (!) geçtiğini belirtecektir (Aydemir, 1959: 66). Türk milliyetçiliği, Türk toplumunda, aydınlar ve gençler -özellikle de tüm kerteriz noktalarını kaybetmiş gençler- arasında "yayılmaya", Balkan Savaşları'nda uğranılan bozgunlarla başlar. Aydemir, bozgunlara ve toprak kayıplarına bir çare gibi gözüken "Pantürkçü" akıma kapılır. Pantürkçülük, gençliğe Pasifik'e uzanan ufuklar, Cengiz Han, Tamurlenk, Babür gibi yeni mitik kahramanlar, yeni düşler, yeni umutlar sunar. Şevket Süreyya Aydemir, bir haritanın etrafında toplanıp Türk milletinin yeni topraklarını, Balkanlar'dan Kırım'a, Kafkasya'ya, Başkir ülkesine, Türkistan'a, Altay'a, Cungariye'ye kadar genişletmeye çalışan öğrencilere tanıklık etmektedir.

Biz çocuklar, şimdi de muallim mektebinin derhanelerinin duvarlarına asılan haritaların başına toplanıyorduk. Osmanlı Afrikası, Yemenler, Hintler, Bosna-Hersekler artık gözümüze görünmüyordu. Bir elimizi Balkan geçitlerinin, Tuna-Meriç havzalarının üzerine koyardık. Sonra diğer elimizi, Kırımı, Kafkasyayı, Baş-

Ziya Gökalp

KEREM ÜNÜVAR

YAŞAMI

Ziya Gökalp 1876 yılında Diyarbakır'da doğdu. Ailesi o devirde 3.000 nüfuslu küçük bir kasaba olan Çermik (Çelmik)'ten geliyordu. Ziya Gökalp'in babası Mehmed Tevfik Efendi, Diyarbakır Evrak Müdürlüğü, Nüfus Müdürlüğü, Vilayet İdare Meclisi azalığı gibi memuriyetlerde bulunmuş ve *Diyarbekir* gazetesi başyazarı olmuştu. Ziya Gökalp ilk öğrenimini Mercimek Örtmesi adlı bir ilkokulda yaptı. Sonra Askeri Rüştiye Mektebi (1886-1870) ile Mülkî İdadî Mektebi'ne (1891-1894) devam etti. Amcası Hasib Efendi'den Arapça ve Farsça ile İslâm felsefesi dersleri alan, öte yandan okulda Dr. Yorgi'den tabiî ilim dersleri okuyan genç Ziya Gökalp bu yıllarda kendisini intihara sürükleyen bir inanç buhranı geçirmiştir. Abdullah Cevdet ile tanışması, Abdullah Cevdet'in Diyarbakır'a sürgün olarak gönderildiği bu zamana rastlar. Hatta intiharına Abdullah Cevdet ile girdiği fikir tartışmaları ve kendi inançları konusunda düştüğü çelişkinin sebep olduğu da söylenir. Abdullah Cevdet ile kurduğu yakın ilişki Gökalp'in Avrupa'nın organizmacı sosyolojisi ve materyalist felsefesiyle (Herbert Spencer, Gustave Le Bon, Ernst Haeskel ve Ludwig Buechner) tanışmasını sağladı. 1896 yılında İstanbul'a gelen ve Mülkiye Baytar Mekteb-i Âlisi'ne kayıt yaptıran Ziya Gökalp, Abdullah Cevdet'le tanışıklığı vasıtasıyla İshak Sukuti, İbrahim Temo gibi isimlerle ilişki kurar ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne resmen katılır. Yine İstanbul'daki öğrenciliği sırasında Türkçülük hareketi ile ilişki kurar, Pantürkçü Hüseyinzade Ali ile tanışır. Okulunun birinci ya da ikinci yılında şüphe üzerine tutuklanır. On ay Taşkışla'da, üç ay Zabtiye Tevkifhanesi'nde tutulduktan sonra Diyarbakır'a sürülür. Burada amcasının kızı ile evlenir. Ticaret Odası fahri kâtipliği, Vilayet İdare Meclisi Zabıt Kâtipliği gibi görevlerde bulunur ve *Diyarbekir* gazetesine yazılar yazar. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihat ve Terakki'nin Diyarbakır şubesinin kurulmasına öncülük eder. *Diyarbekir* ve *Peyman* gazetelerinde siyasal ve sosyal olaylar hakkında yazılar yazar. İttihat ve Terakki tarafından Diyarbakır, Van ve Bitlis parti örgütlerinin müfettişliğine getirilir. 1909 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Selânik kongresine Diyarbakır temsilcisi olarak katılır.

1910'da Selânik'te İttihat ve Terakki Partisi genel merkezi üyesi olarak görev yapmaya başlar. 1918'e kadar yani Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar

kirdistanı, Türkistanı sıralayarak, Altaylara, Çin Türkistanına, Cungariyeye, Altın dağa uzatır:

-Buraları hep bizimdir!, derdiki (Aydemir, 1959: 66).

Yüzyıllar boyu, sınırları için savaşan Osmanlı İmparatorluğu'ndan farklı olarak, sınırlara sahip olmadığından, tümüyle düşlere açık bir mekân ortaya çıkmıştır. Yönleri gösteren oklar, sınırların

görevini yürütür ve parti okulunda sosyoloji dersleri verir ve partinin gençlik kollarını yönetir. Bu dönemde Ali Canip ve Ömer Seyfettin ile beraber çıkardıkları *Genç Kalemler* dergisinde dil, siyaset ve Turancılık ideali üzerine yazılar yazar. Selânik'te bulunduğu yıllarda Gökalp, Fransız sosyolojisi yani Tarde'ın taklit kuramı, Le Bon'un kitle psikolojisi üzerine çalışır. Daha sonra kendi sosyolojik bakışını derinden etkileyecek olan Emile Durkheim'ın eserleriyle de bu dönemde tanışmıştır. Balkan Savaşları'ndan sonra 1912'de İstanbul'a yerleşen Ziya Gökalp aynı yıl İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü başkanlığına getirilir. 1912-1914 arasında yayımlanan *Türk Yurdu* dergisinde kaleme aldığı yazılarla Gökalp, dönemin diğer iki önemli akımı olan Panislâmizm ve Osmanlıcılığa karşı Türkçülük ve Batıcılığı vurgulamıştır. Bu yıllarda İstanbul'da yayımlanmakta olan birçok dergiye de yazılar vermiştir: "Ortodoks İslâmî düşüncenin yayın organlarına karşı milliyetçi ve liberal bir teoloji savunan 15 günlük *İslâm Mecmuası* (1915-1916); milliyetçi araştırmalara yer veren *Millî Tetebbular Mecmuası* (1915); korumacı 'millî ekonomi'yi savunan *İktisadiyyat Mecmuası* (1915); 1972'de *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi* adı altında derlenecek olan eğitim felsefesi ve yöntemleri üzerine yazılarını yayımladığı aylık *Muallim* (1916-1917); ve bir sosyoloji dergisi olan *İçtimaiyyat Mecmuası* (1917). Özellikle haftalık *Yeni Mecmua*'ya (1917-1918) katkıları, bu dergiye saygınlık kazandırmıştır." (Parla, 1993. Ayrıca bkz. Heyd, 1979; Erişirgil, 1951; Duru, 1981).

Samet Ağaoğlu Ziya Gökalp hakkında şunu yazar: "Türk cemiyetini Batılı olmaya teşvik eden bu mürşit, işini Şarklı bir şeyh metod, zihniyet ve ruhu ile yapıyordu."

1920'de İstanbul'un İngilizlerce işgal edilmesinin ardından diğer pek çok İttihatçı ile beraber tutuklanır ve Malta'ya sürgün edilir. Tutuklanma ve sürgün edilme nedeni İttihat ve Terakki tarafından Ermenilere uygulanan *tehcir*'dir. 1921'de sürgünden Diyarbakır'a dönen Gökalp, burada *Küçük Mecmua*'yı yayımlamaya başlar. Anadolu'da ulusdevletin kuruluş aşamasına denk düşen bu dönemde Gökalp, Atatürk tarafın-

yerini almıştır. Balkanlar'ın kaybedilmesiyle, Batı'da bir ufuk kapanmakta, ancak buna simetrik olarak doğuda bir başka ufuk açılmaktadır. Genç Şevket Süreyya Aydemir, hizmetine gireceği yeni topraklar ve yeni bir halk düşlemeye koyulmuştur.

Hayalimde Kafkaslar, Hazar denizi öteleri, Altaylar, Altın dağa varan ülkeler can-

dan kurdurulan Telif ve Tercüme Heyeti'ne direktör olarak atanır. 1923'te Diyarbakır milletvekili seçilir. 25 Ekim 1924'te henüz 48 yaşındayken ölür. Türk milliyetçiliğinin "kurucu babalarından" birisidir.

ZİYA GÖKALP VE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ

Ziya Gökalp, hayatı da izlendiğinde görülecektir ki, Türk milliyetçiliğinin şekillenmesinde rol oynayan önemli aktörlerden birisidir. Taha Parla kendisini, "İttihat ve Terakki'nin resmî, Kemalistlerin gayriresmî ideologu" olarak tanımlar. Eserlerinin önemli bölümünü İttihat ve Terakki'nin iktidarda bulunduğu yıllarda kaleme almış, cemiyete fikri ve siyasî manada destek sağlamıştır. Özellikle cemiyetin siyasî perspektifini belirlemeye çalıştığı; Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük arasında ideolojisini söyleme dökmekte bocaladığı* zamanlarda Gökalp vukufla Türkçülüğün fikriyatını ortaya koymuş ve bunun siyasete tahvilinde birincil derecede etkili olmuştur.

Gökalp'e göre ulus, toplumsal grupların en gelişmiş olanıdır; toplum, toplumsal birlik ve dayanışmaya dayanır; dayanışmanın en yüksek biçimi ise, ortak dil ve kültür, ortak bilişim ve duyarlılık normları temeli üstünde yükselir. Dayanışmanın ve millete ait ortak değerlerin varlığını duyurmak, "Türk miletini yükseltmek" öncelikli olarak millete "kendini tanıtmak" ve "millî mesuliyetini bildirmek"le mümkün olacaktır. Gökalp, "Pirimin Vasiyeti" (9 Ekim 1922 [Gökalp, 1982]) isimli yazısında, öğrencilik yıllarında tutuklu kaldığı Zabtiye Nezareti'nde tanıştığı "ihtiyar inkılâpçı" Naim Efendi'nin ona verdiği öğütleri sıralarken, milletin kendi kendisini nasıl tanıyacağını ve "millî mesuliyeti"ni nasıl idrak edeceğini özetler: Fikirlerini yazıya geçirmek. Benedict Anderson'ın "matbuat kapitalizmi" sürecini tasvir eder nitelikteki bu öğütler Ziya Gökalp'e ilham kaynağı olur. Çünkü milliyet mefkûresini yaymak için zihinlerden asla kazınmayacak bir şey yapmak, fikirleri yazıya geçirmek gerekir. Gökalp'in hayatı boyunca bu

(*) İttihat ve Terakki'nin Osmanlılık, İslâmcılık ve Türkçülük arasında ideolojisini söyleme dökmekte bocalaması yaklaşımı, akademik bir bakış açısının ürünüdür. Daha önce *MTSD* 1. ciltte yayımlanan "İttihatçılıktan Kemalizme-İhya'dan İnşa'ya" yazımda eksik bir şekilde söylendiği gibi, İttihat ve Terakki için bugün sanki bir bocalama olarak görülen yaklaşım siyaseten cemiyetin kendisine pek rahat bir hareket alanı da sağlıyordu. Ziya Gökalp için de benzer bir rahatlıktan söz etmek mümkündür. Osmanlılık'ın bir siyaset stratejisi olarak sahneyi erken terk etmesi, diğer iki ideolojik yaklaşımın birbirine karşıt hale geldiğini göstermez. Aksine belki de Osmanlılık stratejisinin ortadan kalkması birbirinden beslenmeye oldukça açık İslâmcılığın ve milliyetçiliğin, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte karşılıklılığını artırmıştır. Bu anlamda Ziya Gökalp, Türk muhafazakârlığının ana mecrasını teşkil eden İslâmcılık-milliyetçilik ekseninin farkına varan ve bunu milliyetçilik lehine bir hamle fırsatı telakki eden siyasal düşünürlerin önde gelenlerinden de biridir.

lanmaya başladı (s. 69). Bu halk, Tuna'dan, Meriç'ten, Altın Dağ'a, Sarı Deniz'e kadar yayılan Turanlılar, yani Türk yığınlarıydı (Aydemir, 1959: 67).

Genç Şevket Süreyya Aydemir'in gelişiminde yeni bir aşama: O on yedi yaşındayken başlayan Birinci Dünya Savaşı. Pantürkçü düşe kapılmış genç muallim Kafkas cephesinde asker olur. Ağabeyi Ocak 1915'te Sarıkamış'ta ölmüştür, bir

vasiyete sadık kaldığını söyleyebiliriz.

Gökalp için vasiyetler adeta kendi fikirlerinin sentetik yapısını mümkün kılan ve bunlar arasındaki tutarlılığı sağlayan önemli dayanaklardır. Vasiyetlerden ilki babasına ait olandır (25 Eylül 1922, [Gökalp, 1982]) ki kısaca "hem garp ilimlerine, hem şark bilgilerine mükemmelen vakıf olmak" şeklinde özetlenebilir. İkinci vasiyet, mektepte "tarih-i tabiî" derslerine giren Dr. Yorgi Efendi'nin "inkılâp taklitle olmaz" şeklinde özetlenebilecek görüşleridir (2 Ekim 1922 [Gökalp, 1982]). Üçüncü vasiyete yukarıda değindik. Bunlar Ziya Gökalp'in Türkleşmek, İslâmlaşmak ve muasırlaşmak için öne süreceği sentezin ana hatlarını içerir. "Çağdaş bir İslâm Türklüğü" yaratmak için Türkleşmek ve İslâmlaşmak mefkûresi muasırlaşmak ile çatışmasız bir biçimde hemhal olacaktır. Ziya Gökalp muasırlaşmayı ise "şekil ve yaşayış yönünden Avrupalılara benzemek değil, (...) bilgi ve sanayi mallarını Avrupadan alma zorunluluğundan kurtulmak" (Gökalp, 1997) olarak tanımlar.

Gökalp'e göre Türkçülük, "Türk milletini yükseltmek" olarak tanımlanır. Bu noktadan itibaren Gökalp "millet adı verilen zümrenin" tanımına yönelir. Millet, aynı eğitimi görmüş, ortak bir dili, duyguları, idealleri, dini, ahlakı ve estetik duyarlılığı paylaşan bireylerden oluşmuş bir grup ya da topluluktur (Parla, 1993). "Millet bir devlete, müstakil bir harsa, millî bir iktisada malik olan cemiyet demektir" (Erişirgil, 1951). Gökalp, ulusların oluşumunu, Durkheim sosyolojisinden esinlenen bir şemayla, üç aşamalı bir sürecin sonucu diye görüyordu. Buna göre, dil ve ırk birliğine dayalı kabile toplumundan, din birliğine yaslanan ümmete, oradan da kültür(hars) ve uygarlıkla(medeniyet) tanımlanan ulusa erişilmektedir. Dolayısıyla, Osmanlı devletinden bir Türk ulusunun çıkması, bir önceki evrenin (katıksız bir laikleşmeden çok, İslâm'ı ulusal bir dine dönüştürmek yoluyla) aşılmasını, uluslararası uygarlığın benimsenmesini ve ulusal kültürün geliştirilmesini gerektirmektedir. Gökalp'in son dönemlerinde özellikle üzerine eğildiği ve liseler için hazırlanmış bulunan *Türk Medeniyeti Tarihi* (1926 [1991]) kitabında Türk toplumlarının izlediği gelişme seyrini, toplum olma vasıflarını, dinin toplumsal hayattaki yerini ve devletleşme süreçlerini tarihselleştirmeye çalışması da kabile toplumundan ulusa doğru izlenen yolun Gökalp için nasıl şekillendiğini gösterir.

Bu noktada Gökalp'in zihnini uzun süre meşgul eden ve milliyetçilik fikrinin adeta zaruretini işaret ettiği bir ayrıma, hars (kültür) ve medeniyet ayrımına dikkat çekmek gerekir. Gökalp'in kendi kavramsallaştırmasına göre, bir ulusun "toplumsal yaşamları", dinsel, ahlakî, dilsel, siyasî-hukukî, ekonomik, düşünsel, ve bilimsel yaşamlardan oluşmaktaydı. Aslında bunlardan son ikisi, kültüre değil, uygarlığa ait kategorilerdi. Ancak, halkın adetlerine, ya-

açıdan onun cephedeki "yerini doldurmak" ister. 1916'dan itibaren, Ruslara karşı savaşan Kafkas ordusunda astsubaydır. Onun gözünde, artık Osmanlı İmparatorluğu bitmiştir. Hep yabancısı olmuşçasına, Osmanlı İmparatorluğu'nu reddeder. "Evet kâbe Turan'dı" (Aydemir, 1959: 78) sonucuna varır. Moskova'ya ve komünizme doğru yola çıkmadan önce, Pantürkçü düşü bir süre daha sahiplenir.

ni ulusal kültürün gerçek kaynağına uyum sağladıkları takdirde, ulusal kültürün öğeleri haline gelebilirlerdi. Kültür bir ulusun toplumsal yaşamlarının "uyumlu bir bütünlüğünü", uygarlıksa, aynı uygarlık grubuna (medeniyet dairesine) dahil olan çeşitli ulusların "toplam" yaşamlarını temsil ediyordu. Akıl ve bilim ise, birleşme noktalarıydı. Bunlar "bireysel iradeler" tarafından, "yöntem yoluyla" yaratılıyor, kültür ürünleri ise ulusal vicdanın esin kaynağından doğal olarak türüyordu. Ne var ki, uygarlık öğelerinin bir kültüre eklenmesi, sadece istek ve iradeye bağlı değildi (Gökalp, 1995; Parla:1993). "Garba Doğru" (1923) adlı yazıda da belirttiği gibi, her kültür "farklı bir mantığa, farklı bir estetiğe, farklı bir dünya görüşüne" sahipti ve herhangi bir uygarlık öğesi mekanik bir şekilde bir kültürün içine sokulamazdı (Gökalp, 1995).

Ziya Gökalp'in Batı'yı algılayışı Abdullah Cevdet'in fikirlerinden beslenmiştir. Ancak bu beslenme, milliyetçiliğin temel çelişkilerinden birisi olan, Batıya öykünme ve aynı zamanda ona karşı olma makasından kurtulabilmiş değildir. Milliyetçi söylem gereksinim duyduğu ideolojik seçim ilkesini "maddiyat" ve "maneviyat" arasında bir ayırım yaparak üretir. "Aynı medeniyete mensup olan milletlerde birbirinin aynı ananeler olduğu halde ayrı müesseseler var[dır]. Müşterek olan ananeler medeniyetin malıdır. Ayrı olanlar ise o milletin harsıdır" (Erişirgil, 1951) düsturu ile üretilen bir Batı algısının yukarıda işaret edilen ayırımı üretmesi kaçınılmazdır. Bununla birlikte milliyetçi söylemde maddi kültür alanı ussallaştırması ve dolayısıyla geleneksel kültürden arındırılması gereken bir alan olarak görülür. Milliyetçiliğin asıl sorunu modernliği kendi ulusal egemenlik projesi ile bağdaştırabilmektir. Bu nedenle, Batı'dan alınacak öğeler yalnızca maddi kültür alanıyla, yani bilimsel ve teknolojik bilgilerle sınırlı bırakılmalıdır. Kültürün manevi özü Batı tarafından 'kirletilmemelidir' [Chatterjee, 1997]. Gökalp'in de hem Batı algısı hem de kendi milliyetçilik teorisini kuran hars ve medeniyet ayırımı yukarıda işaret edilen yarılma üzerinde şekillenmekte ve bunun eklektik sonucuna ulaşmaktadır.

Yukarıdaki yaklaşımla tutarlı olarak Gökalp, uygun bir toplumsal ve ahlakî felsefeyle desteklendiği takdirde milliyetçilik ve İslâmcılığın, Batı felsefesiyle uzlaşabileceğini öne sürer. *Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak* arasındaki geçişliliklerde Gökalp, ideolojik formülündeki üç öğe arasında herhangi bir uyumsuzluk olmadığını, tersine bunların birbirini tamamlayıcı olduklarını ileri sürmekle birlikte; gerçekte, imparatorluğun sona eriş süreci içinde, din etkeni de giderek önemini yitirecektir. Muasırlaşma'nın ise, Batı'ya (Garb'a) yönelmek anlamına geldiğinden şüphe edilemez. Ancak Gökalp, Batı dediğinde kastettiği liberal Batı değil, korporatist Batı'dır (Parla, 1993). Zamanla, çağdaşlaşma boyutu diğer

DÜŞÜN ÖTESİNDEKİ GERÇEK: ANADOLU

Turan yolunda Anadolu: Turan arayışı sırasında Şevket Süreyya Aydemir bir memleket keşfeder: Anadolu'yu; bir bölümün başında dediği gibi, "O bilinmeyen Anadolu'yu". Balkan Türklerinin çoğu gibi Anadolu hakkında hiçbir fikri yoktur. Makedonya'daki şiddetin ardından, Bal-

öğelere ağır basacak, hatta İslâm boyutuyla çatışmaya bile girecektir. Türkçülüğe gelince, onun en azından, dilde arılaşma ve halka yaklaşma yönünde bir hareket yaratmaktan, ekonomide dünya kapitalizminin sömürücü etkisini fark etmeye değin, çeşitli alanlarda yeni bir bilinç uyandırılmakla, çağdaşlaşmaya yardımcı bir işlev yerine getirdiği söylenebilir. Taha Parla, bir düşünür olarak Ziya Gökalp'in sentezini şu şekilde ifade eder: Durkheim solidarizmi, kültürel Türkçülük ve ahlakçı tasavvuf (Parla, 1993). Bu sacayağı aynı zamanda hem İttihat ve Terakki döneminde hem de Kemalist dönemde devletin vatandaşa yükleyeceği görevleri, "hak yok vazife var" anlayışının yerleşmesini, ulus-devletin inşâ döneminde millî kimlikle dinî kimlik arasındaki gerilimin millî kimlik lehine tahkim edilmesini de sağlamıştır.

MİLLÎ İKTİSAT

Ziya Gökalp muasır bir devlet ve millet ortaya çıkarmak için, muasır bir iktisadî güce ihtiyaç olduğunu düşünüyordu. Yalnızca İttihat ve Terakki dönemini değil, Cumhuriyet dönemi iktisadî rasyonelleri de harekete geçiren bir ekonomi politiğin önemli savunucularındandı. Yalnızca devletin gücü için değil aynı zamanda Gökalp'in millî bünyenin önemli özelliklerinden biri olarak işaret ettiği dayanışma, paylaşma ruhu açısından da güçlü bir ekonomiye ihtiyaç vardı. Bu nedenle özellikle 1913'ten itibaren iktisadî hayatın Türkleştirilmesinde, millî iktisat anlayışının yerleşmesinde fikirleriyle katkıda bulunmuştur. Friedrich List'in fikirlerinden yararlanarak "ulusal" burjuvazinin yaratılması, dolayısıyla millî bilincin taşıyıcısı olacak sınıfın ortaya çıkabileceği imkânların hazırlanmasında millî iktisat anlayışının İttihat ve Terakki devletçiliğini beslemiş olduğu aşikârdır.

"Millî İktisat" yaklaşımı Meşrutiyet döneminde *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiyye Mecmuası,* savaş döneminde ise *İktisadiyyat Mecmuası* adıyla yayımlanan dergide; buna ilaveten *Türk Yurdu* ve *İslam Mecmuası* çevrelerinde geliştirildi. Bu çevre içerisinde Tekin Alp, Yusuf Akçura, Ahmet Muhittin ve başkaları ile birlikte Ziya Gökalp'te bulunuyordu. Millî iktisat, savaş yıllarında İttihat ve Terakki'nin ideolojik öğelerinden biri haline gelen, ulusal bir ekonominin nasıl ve hangi şartları gözeterek yaratılması gerektiğini vazeden ekonomik politikadır (Toprak, 1982). "İktisadî vicdan'ın" tümüyle "kozmopolit" olduğunu telkin eden Manchester Okulu'na karşı Gökalp, *Yeni Mecmua*'nın 9 Mayıs 1918 tarihli sayısında yayınlanan "İktisadî Vatanperverlik" başlıklı yazısında liberal ekonomik düşünceyi açık bir biçimde mahkûm etmektedir.

Millî iktisat, ülke iktisadına çekidüzen verilebilmesi için genel ahlak sorununa en kısa sürede çözüm getirilmesini öneriyordu. Millî iktisat ancak ahlak sorununun çözüm bulduğu bir ortamda yeşerebilirdi. Ancak genel ahlak sıkı

kan Savaşları'nın pençesindeki Balkanlar'dan bakıldığında, Anadolu düşsel bir memlekettir. Okulda, şiirler aracılığıyla, "dünyanın hazinesi Anadolu"yu, "çağıldayan sular, öten bülbüller, altın başaklar"ı düşlemiştir. Peki, Kafkas cephesine gitmek üzere bu düşsel memleketten geçerken gördüğü ne olmuştur: "Dünya kabusunun, çoktan ölmüş bir parçası" (Aydemir, 1959: 80).

sıkıya meslekî ahlaka bağlıydı. Osmanlı toplumunda meslekî zümreler, diğer bir deyişle korporasyonlar ya da esnaf örgütleri yeterince gelişmediği için meslekî ahlak oluşmamıştı. Ülkede ahlakın yükseltilmesi için önce korporasyonların, "meslek sınıfları"nın geliştirilmesi gerekiyordu. Nitekim Gökalp'e göre, iktisadî yaşamın en son aşaması olan millî iktisadı ulusal düzeyde örgütlenmiş esnaf korporasyonları yönlendirecekti. Millî iktisat, cemaat ve şehir iktisatlarını bütünleyecek, esnaf korporasyonlarını kent düzeyinden ulus düzeyine çıkaracaktı [Toprak: 1982, 1995a, 1995b]. Liberalizmin atomist bireyine karşı Gökalp'in toplumu, dayanışmayı seven, birbirine yardım ederek iktisadı, birlikte refaha ulaşma yolu haline getirmiş, kolektif bilincin hüküm sürdüğü bir toplumdur. Bu nedenle Ziya Gökalp siyaset felsefesi olarak solidarist korporatist düşünceyi benimser. Gökalp, "dayanışmacı ahlakın yol göstericiliği altında, bilimsel olarak gelişebilecek biçimde reformize edilmiş bir kapitalist toplum modeli"ne ulaşır (Parla, 1993).

Gökalp düşüncesinin en önemli ayaklarından biri olan solidarizmin güçlü etkisi Kemalist halkçılık ilkesini beslemiş ve belirlemiştir. Solidarizmin etkisinin İttihatçı gelenekten beri süregeldiğini -en azından Kemalist yönetimin uygulamalarına bakarak- söylemek acele karar vermek olur. Daha önce de belirtildiği gibi Türkçülüğün 1913-1918 arasındaki uygulanışı aceleci ve sorunu bir an evvel çözmeye yöneliktir. Kemalizmde yer eden milliyetçi düşünce solidarizmi de ulus-devletin inşasında bir katman olarak gözönüne almıştır. Böylelikle bir yandan halk ile ulusun eşitlenerek halkçılığın milliyetçilikle yer değiştirmesine ve Kemalizmi benimseyen "kentli-bürokrasi"nin "genel (millî) irade"yi temsil ettiğini düşünmesine; diğer yandan da "sınıfsızlık" anlayışına uygun olarak Tek Parti rejiminin meşrulaştırılmasına zemin oluşturmuştur [Köker: 1993].

SONUÇ

Ziya Gökalp, İttihat ve Terakki'den Kemalist döneme süreklilikleri işaret eden bir düşünürdür. Dağılmakta olan bir imparatorlukta hem millî kimliğin kurulmasının hem de bağlayıcı unsur olan dinî kimliğin millî bünyeye nasıl dahil olacağının tartışmasını sürüklemiştir. Ayrıca bu sancılı süreçte, imparatorluğun aydınları tarafından uzun yıllar tartışılmış olan Batılılaşma arzusunun kimliğe dahil edilecek bir unsur mu yoksa kimliğin dışında kalacak ama mefkûreye hayatiyet imkânı sunacak bir yol mu olduğuna dair bütünlüklü bir cevap üretmeye çalışmıştır. Kendi kuşağı arasında "bir radyum olan dimağı (Yahya Kemal)" ile öne çıkarılan Ziya Gökalp, Türkçülük konusunda dil tartışmalarından tarihe, ahlaktan toplumsal dayanışmaya, iktisada ve eğitime kadar neredeyse her konuda yazılar yazmış, polemiklere girmiş,

Muallim olduğundan, çoğunluğu Anadolulu köylüler olan, alayındaki askerlere ders verir. Dinden bihaber olduklarını, *cahil* olduklarını, vahiy öncesinde *Cahiliye* döneminde kaldıklarını fark eder (Aydemir, 1959: 111-113). Birey olmadıklarını da kavrar: Anadolulu asker, üstüne sorgusuz sualsiz itaat etmektedir ve ona bağımlı olduğundan kişisel inisiyatiften yoksundur (s.110-

Türkçülüğün ve Kemalist milliyetçiliğin önemli fikrî ebelerinden biri olmuştur. İttihat ve Terakki dönemindeki resmî ideologluğu yerini, Kemalist dönemde ortaya çıkan ve siyasal hassasiyetlerini modernleşme-sekülarizasyon-devletçilik-kapitalizm ekseninde kurmaya çalışan yeni devlet formunda gayriresmî ideologluğa bırakmıştır. Dolayısıyla Kemalist dönemde Ziya Gökalp'in fikriyatı ancak iktidarın projesinde önemli eksiklikleri kapatan ve ideolojik çelişkileri rejim adına tahkim eden söylemler söz konusu olduğunda dolaşıma girmiştir. Kemalist iktidarla arasında genellikle bir mesafe olduğunu söyleyebiliriz. Bunun çeşitli nedenleri vardır. Öncelikli olarak Kemalistlerin kendi meşruiyetlerini tesis etmeye çalıştıkları bir dönemde Ziya Gökalp'in resmî İttihatçı kimliği, Kemalist iktidar için pek sevimli bir durum değildir. Ziya Gökalp'in fikirleri, inşâ sürecindeki ulus-devletin "imkânları ve ihtiyaçları" için kimi zaman aşırı yumuşak ya da sert olabilmiştir. Buradaki asal noktalardan biri şüphesiz dinî kimliğin nasıl massedileceği sorunudur. Kemalist iktidar bu konuda öncelikle tamamen dünyevi bir yeni din yani millî kimlik kurmak olarak nitelendirebileceğimiz radikal görünen bir yol izlemeye çalışmıştır. Ancak Kemalist elitin kendisinin de başından beri farkında olduğu gibi bu pek kolay bir yol değildir. İktidarın ilk yıllarındaki bu sert yönelim zamanla kendisini daha sakin bir hale bırakmıştır ki aslında Ziya Gökalp'in daha önceden vazettiği noktaya gelindiğini söylemek abartılı olmaz. Nihayetinde Gökalp için de din, ancak içtimai ruhu sağlamaya dönük, bu durumda araçsal ve ancak maşerî vicdanın söz konusu olduğu noktada ahlakçı tasavvuf şeklinde akla gelir.

Gökalp'in kuramsal bütünlüğü ve sentetik yaklaşımı, hazırlayıcılarından biri olduğu Altı Ok fikriyatının kendi içinde tutarlı olmasına yardım etmiştir. Altı Ok'un bileşenleri arasında büyük ölçüde Gökalp usûlü bir geçişlilik ve tamamlayıcılık söz konusudur. Kemalist iktidarın dönemler arası farklılıkları öne çıkarması bir tarafa, Gökalp fikriyatı, iktidarın kendisine ideolojik hayat alanları açmakta oldukça yardım etmiştir. Yusuf Akçura üzerine yazdığı kitapta François Georgeon, Gökalp'in fikirlerinin benimsenmesi ve Akçura'nın kenarda bırakılması ile ilgili olarak "Ziya Gökalp'in daha popüler, daha romantik ve üstelik daha hukukî olan milliyetçiliği Türk toplumunun bürokratik eğilimlerine, küçük burjuvazinin özlemlerine daha uygun düşüyordu" der. Taha Parla ise "Kemalistler'in cumhuriyetçiliği ve milliyetçiliği Gökalp'in çizdiği sınırlar içinde kalmıştır. Buna karşılık, Gökalp'in iktisadî devletçiliği ve seçkinci olmayan halkçılığı Kemalistler tarafından sırasıyla idarî devletçiliğe ve vesayetçi bir halkçılığa dönüştürülmüştür" demektedir. Bunlarla beraber hiç kuşku yok ki Gökalp'in Kemalist elit içine dahil ol(a)mamasının nedenleri arasında erken ölümü de sayılmalıdır.

111). Şevket Süreyya Aydemir, artık kendini "Türk" gibi hissettiği ve Türk ordusuna mensup olma bilincine sahip olduğu için, askerlerin Türklükten nasiplerini almamış olduklarını görür. Alayındaki askerler için, *Türk "kızılbaş"* yani *"alevi"* demektir (s. 113). Askerler kendi aralarında, tarikatlara ya da Aleviliğe bağlı olup olmamalarına göre dinsel olarak ayrılmaktadırlar.

Turanı kurmak istiyoruz ama, hakikatte arkamızda bütün bir Türkiye bile yok [...] Hatta ilk iş, belki Turan'dan evvel Türkiye'yi kurmak [...] (Aydemir, 1959: 116).

***

Suyu Arayan Adam'ın izlediği yol, Türk milliyetçiliğinin kavranmasında bize hangi katkılarda bulunur? Hiç kuşku yok, yaşamındaki komünist dönem, Kemalizmi benimsemesi ve otuzlu yılların başında devletçiliği savunmasıyla, onun deneyimi özgül bir örnektir. Ne var ki, her şeye rağmen, bu güzergâh millî duyguların fark edilmesine varacak kimlik krizi konusunda aydınlatıcıdır. "Büyük Türk milleti"ni düşledikten sonra, millî yuva olarak Anadolu'yu keşfeden başka Müslüman Osmanlı aydınları da yok değildir.

Bu açıdan Şevket Süreyya Aydemir'in hatıraları bize öncelikle Türk milliyetçiliğinin yeni bir görüngü olduğunu gösterir: 20. yüzyıl başlarında, bir Müslüman Osmanlı gencinin, bir Türk milletine ait olma bilinci yoktu. Hatıralar, Türk milliyetçiliğinin "tepkisel" yönünü de gösterir: Tarih boyu hırpalanmış halkların korunması ve savunulması tepkisi. Türk milliyetçiliği bozgunlarla damgalanmıştır: En sancılılarından olan Balkan Savaşları ve 1918 yenilgisi. Burada, 1871 bozgununu Fransa'nın birleşme unsuru olarak gören Ernest Renan akla gelmektedir. "Ortak acı" diye yazar Renan, "sevinçten daha birleştiricidir. Millî hatıralar arasında, yaslar zaferlerden daha makbuldür. Zira yas, görev yükler, ortak çabayı emreder."

Şevket Süreyya Aydemir örneği, Türk milliyetçiliğinde göçün ve muhacirlerin rolünü anlamak için de önemlidir. Türkiye, onun gibi milyonlarca muhacir için bir sığınak olmuştur. En son, seksenlerde, Bulgaristan'daki Türk azınlığa yapılan baskıların ardından, yeniden gündeme gelen bu sığınak işlevi Türk milliyetçiliğinin "savunmacı" niteliğini güçlendirirken, Anadolu'ya bir yandan irredentizm görüngülerini besleyen, diğer yandan Türkiye'yle komşuları arasındaki hareketliliği artıran yeni bir insani ve dilsel çeşitlilik sağlamıştır. Çağdaş Türkiye'nin tarihindeki, bu muhacirlik boyutu hiç kuşkusuz "birlikte yaşama isteği" sorunsalını karmaşıklaştırmıştır, ancak aynı zamanda bugünün Türkiyesi için gerçek bir zenginlik kaynağıdır.

Şevket Süreyya Aydemir'in tanıklığı bize önemli bir başka olguyu da aktarır: Görev, ödev, sorumluluk, imparatorluğun çöküş döneminde yaşayan kuşakları harekete geçiren "hizmet" bilinci. Bir kurumdan diğerine (ordu, öğretim), bir boyuttan diğerine (Osmanlı boyutu, Pantürkçü boyut, Anadolu boyutu) gücünden hiçbir şey kaybetmeden "yer değiştirebilen" bir bilinç.

Başka bir olgu da, Türk milliyetçiliğinin tarihinde temsillerin ve özellikle haritaların rolüdür. Milliyetçiliğin tarihi, haritaların ve simgesel temsillerin gelişmesiyle çağdaştır. Harita, gerçeklerin simgesel temsili olmakla kalmaz, düşleri desteklemeye de yarar. Aydemir'in tanıklığının en büyük zenginliği de buradadır: İmparatorluktan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçerken, çok insan ölmüştür ancak pek çok düş de gömülmüştür. Aydemir de, hiç ara vermeksizin düşlemiştir: Osmanlı İmparatorluğu'nu, olduğu haliyle, olabileceği haliyle; savaşı (Aydemir, 1959: 106); Anadolu'yu; Turan'ı. Bütün bu düşler acımasız gerçeklere çarparak, ket vurmalara ve düşkırıklıklarına yol açmıştır. Türk milliyetçiliğini daha iyi anlayabilmek için, düşsel yönünü de dikkate almak gerekmektedir. ❐

ÇEVİREN TUVANA GÜLCAN

Kemalist Milliyetçiliğin Bulanık Suları

CEMİL KOÇAK

Kemalist milliyetçilik anlayışının günlük/pratik (ortalama) siyaset dilindeki karşılığının Atatürk milliyetçiliği olduğunu söyleyebiliriz. Bu, iki mana ifade eder. Birincisi, Türk milliyetçiliğinin sınırlarının çizilmiş, tayin edilmiş, üzerinde herhangi bir tartışma götürmez, herkes tarafından (benimsenmese de) tanımı icabı üzerinde mutabakat sağlanmış bir ideoloji olduğunu kabul eder. İkincisi, bunun doktrinize edilmiş olduğunu varsayar. Ve nihayet üçüncü olarak (diğerlerinden daha önemsiz olmamak üzere) bunu tek bir kişinin, önderin/Şefin (değişmez) görüşü olarak ortaya koyar. Oysa, bütün bunlar, ne teorik olarak doğrudur, ne de günlük/pratik siyasetin bize her zaman gösterdiği gibi, uygulamada doğrudur. Belki de tek doğru ve gerçekçi olan saptama, her türlü Türk milliyetçiliği tezahürünün kendisini Atatürk'ün milliyetçilik anlayışı ile temellendirmeye, meşrulaştırmaya ve güçlendirmeye çalışmasıdır. Bu, Kemalist ideolojinin yegâne meşru siyaset zemini sağladığı genellemesinin, aslında yalnızca özel bir konudaki alt basamağını oluşturur. Özel alan genelden beslenir, ama aynı zamanda da geneli güçlendirir ve yeniden üretir. Bu bakımdan ayrılmazdır.

Ne Millî Şef ve ne de Demokrat Parti döneminde Kemalizmin olsun, özel olarak Türk milliyetçiliği anlayışının olsun, resmî bir açıklaması/tanımlaması girişiminde bulunulmamıştı. Bu, sanırım, sadece Kemalizmin tanımının yapılmasındaki güçlüklerden ileri gelmiyor, fakat buna, bu türden bir tanım girişiminin, heterojen iktidar bloğunun siyasî ve ideolojik güç dengesini yaralayabileceğinden duyulan (muhtemelen haklı) endişe de ekleniyordu. Hatta bizzat Kemalist dönemin klasik çağında da bu yönde bir adım atılmasından dikkatle kaçınılmıştı. Bu türden teorileştirme çabalarının güdüklüğü, bundan özenle kaçınılması ve hatta bunun küçük ya da zararlı görülmesi, aslında Türkiye'deki siyasal teori geleneğinin hemen hemen hiç olmamasından ve bu türden bir geleneği yaratacak ve yaşatacak olan aydın gruplarının bu alandaki inanılmaz kabızlıklarından da kaynaklanıyordu.

Kemalist Türk milliyetçiliğinin, bir yandan basit bir coğrafî ve kültürel çerçevesi, fakat diğer taraftan da etnik bir yönü olduğu da söylenegelir. Farklı coğrafyalarda doğan milliyetçiliklerin değişik ve çeşitli tezahürlerinin, Türkiye'deki karışımının (oranlar konusundaki tartışma bir yana) bu ikiliği bünyesinde barındırdığı yönünde, genel bir mutabakat sağlanmakta olduğu görülüyor. Buna ilişkin gerek teorik birikimler ve gerekse

olgusal düzeydeki örnekler ve uygulamalar, karışımın sihirli formülünü bir matematiksel kesinlikle ortaya çıkarabilir. Ancak anlaşılması gereken bir başka önemli nokta da, bu karışımdan kendilerince siyasî olarak yararlanmaya çalışan ve bizatihi Kemalist milliyetçilik anlayışının bulanıklığını, kendi milliyetçi anlayışlarının çıkış noktası olarak kabul eden, değişik ve zıt milliyetçi yönelimlere işaret edebilmektir.

Kısacası, tek bir bulanık ana damardan beslenen, çeşitli, farklı ve zıt milliyetçilik anlayışları bugün de gündemdedir ve milliyetçilik siyasî prim yaptığı sürece de gündemde olmaya devam edecektir.

Milliyetçilik, CHP'nin ilk açıklanan ilkelerinden biriydi. Bugün klasik Altı Ok olarak tanımlanan Kemalist ilkelerin ilk deklare edilen okları arasında yer alıyordu. Hatırlanacağı gibi, 1927 tarihli (fakat 1923 tarihli Halk Fırkası Nizamnamesi'nde bu konudan hiç söz edilmemiştir) CHF Nizamnamesi'nde ilk kez partinin cumhuriyetçi, halkçı ve milliyetçi olduğu zikredilmiştir. Bu sıraya göre, milliyetçilik üçüncü öğedir. Ancak CHP'nin ilk programının 1931 yılında kabul edildiği gerçeğini hatırlayacak olursak, partinin ve dolayısıyla Kemalist iktidarın bu tanımı ilk kez bu tarihte resmî olarak ortaya koyduğunu da saptamamız gerekir. Bu tarihte ilk kez Altı Ok tamamlanmıştır. Cumhuriyetçilik ilkesini milliyetçilik izlemektedir. Bu kez sıra biraz değişmiştir. Buradaki tanım ("Fırka, terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilel temas ve münasebetlerde bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber, Türk içtimaî heyetinin hususî seciyelerini ve başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutmayı esas sayar"), neredeyse bütün Osmanlı modernleşme sürecinde görülen bir Doğu/Batı sorunsalının yinelenmesine ayrılmış gibidir. Bir özgünlüğü olduğu da söylenemez. Kongrede bu konuda hiçbir konuşmanın/görüşmenin/tartışmanın olmaması da, sanırım bu renksizliğe ayrı bir kanıt teşkil eder.

1935 yılı kongresinde (tanım, bu kez Öztürkçecilik akımının tesiri altında ulusçuluk haline gelmiştir) ise, küçük, fakat kanımca önemli bir değişiklik yapılmıştır. Maddede, programın ikinci maddesine yapılan atıf dikkat çekicidir. Burada bir izah yapıldığından söz edilmektedir. İkinci madde ise, doğrudan doğruya ulus kavramını tanımlamaktadır: "Ulus, dil, kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlı yurttaşlardan meydana gelen siyasal ve sosyal bir bütündür." Böylece tanım bir başka tanımla, ama kuşkusuz dolaylı olarak şekillenmektedir. Artık milliyetçilik bahsi, "dil, kültür ve ülkü birliği" kavramları ile sarmalanmaktadır.

Belki de şimdiye kadar (nispeten) daha az üzerinde durulmuş bir dönüm noktası, 1937 yılında yapılan Anayasa değişikliği ile bu ilkelerin sadece partinin ilkeleri olmaktan çıkarılarak, aynı zamanda (1961 yılına kadar sürecek bir şekilde; tam 24 yıl!) devletin ilkeleri haline de getirilmesidir. Milliyetçi olmak, bu süre içinde devletin ve dolayısıyla da her türlü iktidarın bir ilkesiydi ve bu ilke vatandaşların da siyasal görüşlerini buna göre düzenlemelerini zorunlu kılıyordu.

Nitekim, İçişleri Bakanı Şükrü Kaya, bu konudaki değişiklik önerisinde yaptığı konuşmada şöyle diyordu:

Zaten insanlık tarihi Türklerle başlamıştır. Türk olmasaydı, belki tarih olmazdı ve muhakkak ki medeniyet de başlamazdı. [...] Arz ettiğim prensiplerin başlıcalarının Teşkilatı Esasîye'mize geçmesi, Atatürk'ün prensiplerine milletçe beraber bağlılığımızın ve samimi ilgimizin hukukî ifadesidir. [...] Atatürk'ün vazettiği prensipler Türktür. Yani asliyeti ve menşeî itibariyle tamamiyle milletin kendi seciyesinden alınmış ve onun bütün ihtiyaç ve zaruretlerine uygun olarak seçil-

miştir. Bu prensipler aynı zamanda Türkçüdür de [...] Bu itibarladır ki, millîcilik vasfı kendiliğinden çıkan bir zaruret olur. [...] Türk milleti, behemehal Türkçü ve millîci olmak lazımdır. [...] Millîci olmak, bizim zarurî şiarımızdır. Fakat bizim millîci şiarımız, dar ve inhisarcı değildir. Bizim millîciliğimiz, medenî beşeriyet içinde, onun esaslı bir unsuru olarak, insanlığın ila ve tealisine ve bütün dünyayı mesud ve müreffeh yaşatmaya matuf bir millîciliktir. [...] Türklerin fena miras olarak diğer bir şeyi de, bir takım tarikatlere salik olmasıdır. Bizim bildiğimiz, Türk için yegâne doğru yol ve tarikat, müsbet ilimlere dayanan milliyetçiliktir.[1]

Yine Şükrü Kaya, aynı konuşmasında, "kendi ırkdaşlarımızı ve bu ırkdaki büyük seciyenin asaletini göklere çıkardığımız Türkü" demektedir.

Kısa bir süre öncesine kadar CHP Genel Sekreteri olan Recep Peker de, söz konusu görüşmeler sırasında, şunları söylemişti:

Arkadaşlar, milliyetçiyiz demekle [...] Milliyetçilik bakımından da bugün dünyada kullanılmış çeşitli mânâlar vardır. Mesela, kan milliyetçiliğini tatbik ederler. Bu nevi milliyetçilik, bazı yerlerde aktif ve pasif vasıflarla tatbik sahası buluyor. Kendi kanından ve kendi ırkından olmayanları yurt dışına atmak veya yurttaş hakkından mahrum etmek, pasif bir kan milliyetçiliğinin tatbikidir. Bir de sınırlar aşırı yerlerde, hatta kıta ve deniz aşırı yerlerde mevcut ve kendi kanından olan insanların siyasal hudut ve birlik içerisine girmesini ihtiva eden geniş çerçeveli irredendist milliyetçilik vardır. Bu da kan milliyetçiliğinin aktif bir görüşüdür. Daha birçok milliyetçilik fikir ve şekilleri vardır. Fakat bizim milliyetçiliğimizin ana vasfı, Anayasamızın diğer hükümlerinde ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin rejim prensipleri içerisinde de belirtilmiştir. Beynelmilelci her cereyan, milliyetçilik telakkisine muhaliftir.[2]

Konuşmalarda açıkça görülen bir başka önemli nokta da, (örneğin, emekli general Refet Bele'nin konuşması[3]), milliyetçilik ile sınıf bilinci arasında kurulan ters orantıdır. Her türlü olasılığa karşı, milliyetçilik, bu türden bir gelişmeye karşı mukavim unsur olarak telakki edilmektedir.

Kemalist milliyetçiliğin kitabî bir ideoloji olduğunu söylemek sadece güç değil, ama aynı zamanda imkânsızdır da... Bizzat Atatürk'ün konuşmalarına bakarak, Türk milliyetçiliğinin dönemden döneme değişen birkaç hareket noktası olduğunu söylemek sanırım daha gerçekçi bir yaklaşım olacaktır.

Atatürk'ün, anlatılanlara göre, İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'nın hazırlamış olduğu ve hamaset edebiyatına katkıda bulunması bile zayıf ihtimal olan metnine karşılık, Çanakkale Savaşı'nda hayatını kaybetmiş "düşman" askerleri için 1934 yılında yazdığı aşağıdaki satırlar, herhalde bizzat savaştığı halde bir komutanın savaşın ve karşılıklı kayıpların ardından geride bırakabileceği en uçtaki insancıl yaklaşımı bize hatırlatmaktadır:

Bu memleketin toprakları üstünde kanlarını döken kahramanlar!

Burada bir dost vatanın toprağındasınız.

Huzur ve sükun içinde uyuyunuz.

Sizler, Mehmetçiklerle yanyana, koyun koyunasınız.

Uzak diyarlardan evlatlarını harbe gönderen analar!

Gözyaşlarınızı dindiriniz.

Evlatlarınız, bizim bağrımızdadır.

Huzur içindedirler ve huzur içinde rahat rahat uyuyacaklardır.

Onlar, bu toprakta canlarını verdikten sonra,

Artık bizim evlatlarımız olmuşlardır.

Bu metin, bize gerçekten de, Kemalist milliyetçilik anlayışının evrensel insancıl

değerlerini nasıl vurguladığını ve karşılıklı boğazlaşmaları gerektiren milliyetçi, şoven, düşmanca duygular barındıran, tahribe ve savaşa yol açan her türlü çıkar mücadelelerinin üzerinde yükselen ve bütün bu olumsuzlukların geride kaldığı/kalabileceği bir insanlık idealinin simgesi olarak, her türlü dar milliyetçi/şoven duygu ve düşünceleri geride bırakan bir pozisyonu temsil etmektedir.

Fakat bunun tam zıddı pozisyonlar da yine bizzat Atatürk'ün ağzından seçilebilir. Örneğin, Keriman Halis'in 1932 yılında dünya güzeli seçilmesi vesilesi ile, *Cumhuriyet* gazetesine verilen şu demeç dikkat çekicidir:

Türk ırkının necip güzelliğinin daima mahfuz olduğunu gösteren dünya hakemlerinin bu Türk çocuğu üzerindeki hükümlerinden memnunuz. Fakat Neriman, hepimizin işittiğimiz gibi, söylemiştir ki, o bütün Türk kızlarının en güzeli olmak iddiasında değildir. Bu güzel Türk kızımız, ırkının kendi mevcudiyetinde tabiî olarak tecelli ettirdiği güzelliğini, dünyaya, dünya hakemlerinin tasdikiyle tanıttırmış olmakla, elbette kendini memnun ve bahtiyar adetmekte haklıdır.

Türk milleti, bu güzel çocuğunu, şüphesiz samimiyetle tebrik eder. Cumhuriyet gazetesi, bu meselede, Türk ırkının diğer dünya milletleri içinde mümtaz olan asil güzelliğini göstermek teşebbüsünü takip etmiş ve bunu dünya nazarında muvaffakiyetle intac etmiştir. Ondan dolayı bittabi bu vesile ile de takdir ve tebriklerimize hak kazanmıştır.

Şunu ilave edeyim ki, Türk ırkının dünyanın en güzel ırkı olduğunu tarihî olarak bildiğim için, Türk kızlarından birinin dünya güzeli intihap olunmuş olmasını, çok tabiî buldum. Fakat Türk gençlerine bu münasebetle şunu tahattür ettirmeyi lüzumlu görüyorum: Müftehir olduğumuz tabiî güzelliğinizi fennî tarzda muhafaza etmesini biliniz ve bu yolda bir tekamülün mütemadi tahakkukunu ihmal etmeyiniz. Bununla beraber, asıl uğraşmaya mecbur olduğunuz şey, analarınızın ve atalarınızın oldukları gibi, yüksek kültürde ve yüksek fazilette dünya birinciliğini tutmaktır.[4]

Bu konuşmanın tarihine bakarak, bu sırada bir hayli revaçta olan ve gün geçtikçe de yayılma eğilimi gösteren Kıta Avrupası'ndaki kan ve ırk nazariyelerinin tesiri olduğunu söylemek mümkündür. Belki... Ama daha erken bir tarihteki konuşmaya da kulak vermek gerekir. Atatürk'ün 1926 yılında, Türk sporcularına hitabesine de yakından bakmak gerekir:

Bu kadar mühim olan spor hayatı, bizim için daha mühimdir. Çünkü ırk meselesidir. Irkın ıslah ve küşayişi meselesidir. Istıfası meselesidir ve hatta biraz da medeniyet meselesidir. [...] Türk ırkında mazinien meş'um, menfî, bîmânâ izleri kalmıştır. [...] Yalnız görüyorsunuz ki, tarihlerde cihan hakimi olmuş koskoca Türk milletine, bugünkü neslimiz varis olduğu zamanda, bu koca milleti biraz zayıf, biraz hasta, biraz cılız bulmuştuk. Efendiler, gürbüz, yavuz evlatlar isterim.[5]

Hemen hemen aynı tarihte kaleme alınan ve okunan *Nutuk*'un bitiş cümlesi de, bu bakımdan, gençliğe sesleniş açısından, üzerinde durulmayı gerektirir: "Muhtaç olduğun kudret, damarlarındaki asil kanda mevcuttur!"

Bu konuşmalarda, herkesin dikkatini çekecek bir şekilde, bir dil sürçmesinden çok daha uzak bir şekilde ve bununla üstü örtülmesinin mümkün olmadığı bir kan ve ırk sorununa değinildiği açıktır. Türk milliyetçiliğinin etnik bir temeli olduğunu söyleyenlerin, kendilerini haklı görmelerini sağlayan bu tür ifadelerin, kendi doğal akışı içinde, bir tür Irkçı/Turancı nitelikte Türk milliyetçi yönelimini oluşturması şaşkınlıkla karşı-

CHP, Tek Parti iktidarı döneminde Türk milliyetçiliğinin resmî ideoloji olarak tanımlanmasına ve yeniden üretimine nezaret etmişti. Bu dönemde zaten ulus = devlet = parti özdeşliği vaz'edilmekteydi. Altmışlarda ise CHP "Ortanın Solu" çizgisiyle beraber, resmî/Atatürkçü milliyetçilik anlayışının, gelişen ulusal bağımsızlıkçı sol söylemi içerip hegemonize edecek şekilde yeniden tanımlanarak 'modernleştirilmesine' çalışmıştır.

lanmamalıdır. Bu yönelimi temsil edenlerin, meşruluklarını Kemalist milliyetçilik ile temellendirme yolundaki çabalarına gerçekten samimi bir şekilde inanıp inanmadıkları sorunu/sorusu eğer bir yana bırakılacak olursa, aradaki siyasî/ideolojik geçişkenliğin, hayli ince bir zar ile, çok kez sanıldığının aksine, kolayca mümkün olduğu görülür.

Belki de siyasî ve ideolojik olarak bir hayli paradoksal bir durum, genel olarak solun da Atatürk milliyetçiliğini (ama sadece milliyetçiliği değil!) kendisine bir meşruiyet temeli olarak benimsemesidir. Üstelik bunun samimiyetinden de kuşku duymak için bir neden yoktur. Solun genel olarak Kemalizme olan yakınlığı, (eğer sosyalist jargonla yazmak gerekirse) bir taktik olmaktan ziyade gerçek bir stratejiyi ortaya koyar. Ortaya çıkışından çok uzun yıllar sonra toplumu gerçekten de etkileyebilecek bir siyasî/ideolojik güce kavuşan solun, aradan geçen kırk yıla yakın bir sürede, kendisini bambaşka bir uluslararası konjonktür ve ülke içi güç dengeleri arasında bulduğunda, sol değerlerden ziyade Kemalist değerlere doğru (neredeyse içgüdüsel) bir yönelmede bulunması, bu bakımdan üzerinde önemli durmayı gerektirir. Bu hareketlenme, muhtemelen başta sosyalist/Marksist bir dünya görüşünün Kemalist anlayışla olan karışımında, siyasî ve ideolojik çekirdeği Kemalist anlayışın oluşturmasının da doğal bir sonucu olarak kabul edilmelidir. Solun dünya görüşünde Kemalizm çekirdeği, göründüğü kadarıyla da Marksizm dış cephe yüzeyini oluşturmuştur. Elbette istisnalar her zaman için gösterilebilir, ama bu genellemenin gerçekçi bir

saptama olduğu da dikkate alınmalıdır.

Solun genel olarak Atatürk yerine Mustafa Kemal adını tercih etmesi, bir şekil sorunu olmaktan ziyade, siyasî/ideolojik tercihinin ifadesidir. Sol açısından, Atatürk, daha ziyade tamamlanmamış devrimi ifade eder. Mustafa Kemal ise, bu henüz tamamlan(a)mamış ve hiçbir zaman tamamlanamayacak olan (ama bu sırada bunun böyle olacağını hiç kimsenin öngörmesi mümkün değildi) devrimin ana ilkelerini ve amaçlarını dile getiren liderdir. Bu anlamda, sol, tam bağımsızlık formülünü Millî Mücadele'de bulmuştur. Bu anlamda, Millî Mücadele'nin ya da Mustafa Kemal'in milliyetçilik anlayışı, tam bağımsızlığı, yabancı tahakkümüne son vermeyi içerir. Bu bakımdan, anti-emperyalist ve buradan yola çıkılarak, sanki doğal bir süreçmiş gibi, anti-kapitalist özü vurgulanır. Genel olarak solun, Atatürk'ün özellikle Millî Mücadele'nin ilk döneminde yaptığı konuşmalardan hareket etmesi, aslında belirli bir siyasî konjonktürün ürün olan, bu daha ziyade sola/(emekçi) halka yakın, (Batılı) emperyalizme ve kapitalizme karşı sert pozisyon alan konuşmalarını vurgulaması, milliyetçiliğin sola dönük bir başka formülasyonunu gündeme getirir. Bu yönelimde Türk milliyetçiliği solun çıkış noktası dahi sayılabilir. Unutulmasın ki, altmışlar ve yetmişlerdeki mücadele, aslında İkinci Kurtuluş Savaşı'dır ve ilkinin üzerinde yükselmektedir ve onu tamamlamak amacındadır. Solun Kemalizm ile teması elbette sadece milliyetçilik ekseninde değildir. Başka eksenler de bulunmaktadır. Ancak milliyetçilik önemli bir eksendir. Üstelik sadece bir meşruiyet temeli olmak bakımından değil, muhtemelen gerçekten de samimî bir inanç noktası olmak bakımından dikkate değerdir.

Atatürk milliyetçiliği/Kemalist milliyetçilik, 1924 Anayasası'ndan bir sonrakine, 1961 Anayasası'na geçilirken de, yeniden gündeme gelecektir. 1924 Anayasası'nda yer alan Altı Ok'un, yeni anayasada da yer alıp almayacağı, eğer alacaksa hangi formülasyonlar içinde alacağı sorusu önemlidir. Nitekim Türk milliyetçiliği, yeni anayasanın başlangıcında özellikle zikredilmiştir. "Türk milliyetçiliğinden hız ve ilham almak" yeni anayasaya göre devletin genel ilkeleri içinde yer alır. 1982 Anayasası'nda ise, aynı çerçeve kendisini "Atatürk'ün belirlediği milliyetçilik anlayışı" ifadesi içinde bulmuştur.

Kemalizmin siyasî meşruiyet sağlayıcı bir ideoloji olarak (yeniden) dizaynına, belki de ellilerin ikinci yarısında, ama özellikle de sonlarına doğru, Demokrat Parti iktidarının siyasî ve toplumsal meşruiyetini tartışma konusu yapmaya çalışan CHP muhalefeti tarafından girişilmişti. Yine de bu, dönemin konjonktürüne göre, bir (yeniden) inşâ süreciydi ve nereden bakılırsa bakılsın, eskiden olduğu gibi, bölük pörçük bir açıklama girişimi olarak nitelendirilmelidir. Bu süreçte özel olarak Atatürk milliyetçiliği yeniden tanımlanmak zorunda değildi. Hatta buna gerek de yoktu. Fakat 1960 hareketinden sonra, harekete siyasî ve ideolojik meşruiyetini vermesi gereken Kemalist ilkeler açısından, bu meselenin de bir şekilde açıklanması gerekiyordu. 1961 Anayasası görüşmeleri ve tartışmaları biraz da bunun bir göstergesidir. Daha sonra sol, bu temeli kendisine bir manivela olarak kullanmaya çalışacaktır.

Fakat Kemalizmin klasik döneminde milliyetçilik tanımı özellikle önemliydi. Öncelikle İttihat ve Terakki iktidarının (ama özellikle de sonlarındaki) Turancı açılımların gündemden tamamen kalktığının bir güvencesi olmalıydı. Çünkü, Türk-Sovyet ilişkilerinin siyasî temelinin en önemli faktörlerinden bir tanesi de buydu. Bu açımlamanın (tıpkı Millî Mücadele yıllarındaki Anadolu'daki Bolşevik/sol hareketler benzeri gibi) bir siyasî taktik olup olmadığı ayrı bir tartışma ko-

nusu da olabilir. Bütün bunlara rağmen, İttihatçı Türk milliyetçiliğinin Kemalist milliyetçilik tanımının çekirdeğine hiç de sızmamış olduğu (yukarıdaki örneklere bakılarak) söylenemez.

Türkiye'deki konjonktürel siyasî dalgalanmaların doğrudan bir sonucu da, parçalanan siyasî hareketlerin kendilerine uygun bir çıkış teması yaratmaları bakımından, Atatürk milliyetçiliğinin kuvvetli bir zemin oluşturmasıdır. Gerçekte Atatürk milliyetçiliği, ideolojinin tutarlılık açısından bütün unsurlarında var olan güçsüzlüğünün ve bulanıklığının sonuçlarını ortaya koyar. İktidar açısından da gerektiğinde ve konjonktüre bağlı/bağımlı olarak yeniden yorumlanmaya elverişlidir; bu yoruma karşı koyabilecek ya da koyması gereken bütün unsurların beklentilerini karşılayabilecek geniş bir hazneye sahip olması bakımından da dikkate değerdir. Burada vurgulamaya çalıştığım nokta, bütün bunların bir "gerçek"in saptırması olarak görülmemesi gerektiği yolundadır. Aksine, gerçekliğin değişik yüzüne yoğun bir ışık tutmadır. Bu da bizim çekirdeğin içindeki farklı ve zıt yönleri görmemizi gerektirir.

Bugün nereden bakılırsa bakılsın Türkiye'de milliyetçilik, Atatürk'ün milliyetçilik anlayışının, yukarıda ortaya koyduğum, fakat aralarında daha çok gri alanların bulunduğu, hangi yönelime oturursa otursun, emin ellerdedir! Bu yönelimler arasında iktidarın resmî görüşünün hangisi olacağı ise, her zaman olduğu gibi, siyasî konjonktürün çok farklı bileşkelerinin sonucuna bağlıdır ve bağlı kalacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 *5.2.1937 Büyük Millet Meclisi'nde Teşkilatı Esasiye Kanunundaki Değişikliğe Dair Müzakereler,* Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreterliği, Ankara, 1937, s. 3-7.

2 *5.2.1937 Büyük Millet Meclisi'nde Teşkilatı Esasiye Kanunundaki Değişikliğe Dair Müzakereler,* Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreterliği, Ankara, 1937, s. 16.

3 *5.2.1937 Büyük Millet Meclisinde Teşkilatı Esasiye Kanunundaki Değişikliğe Dair Müzakereler,* Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreterliği, Ankara, 1937, s. 21-23.

4 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, (1906-1938),* Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, (3. baskı), Ankara, 1981, s. 92-93.

5 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, (1906-1938),* Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, (3. baskı), Ankara, 1981, s. 242-246.

Türk Milliyetçiliği: Sözcükler, Tarih, İşaretler

ETIENNE COPEAUX

"Milliyetçilik" sözcüğü, Fransa'daki güncel kullanımda birbirinden çok farklı iki değere işaret etmektedir. İfadesini varolan bir Devlet'te bulan ve kendi tabiyetindekilerin mutlak üstünlüğünü ve bunların başkalarından daha değerli olduğunu vaaz eden bir ideolojiyi kastettiği zaman sözcük negatif bir anlam kazanmaktadır; bu anlamında sözcük aşırı sağın tekelindedir ve ne sol ne de ılımlı sağ kamusal söylevlerinde bunu sahiplenirler. Buna karşılık, baskı gören ya da böyle olduğu varsayılan bir topluluğu temsil eden ve bu topluluk ulusal bir yapılanmaya sahip olmadığından özerklik, bağımsızlık ya da dekolonizasyon için mücadele eden bir hareket tarafından kullanıldığı zaman sözcük, bu harekete karşıtlarının gözünde dahi belli bir meşruluk kattığı gibi, pozitif bir anlama sahiptir. Bu tam da 1941'de Alman işgaline karşı direnişe geçen Fransız Komünist Partisi'nin adı olan "Ulusal Cephe" ile, günümüzde siyaset sınıfı tarafından olabildiğince marja itilen ırkçı ve aşırı sağcı "Ulusal Cephe" hareketi arasındaki farka tekabül eder. Bu ikinci "Ulusal Cephe" bizzat, kendi ideolojisini "Ulusal Devrim" diye niteleyen Mareşal Pétain'in işbirlikçi hükümetinin (1940-1944) mirasçısıdır. Kısaca bu mefhum son derece müphemdir ve günümüz Fransa'sında asla üzerinde uzlaşılmış, hatta ulusal değerler hakkında bile kullanılamaz; bunun yerine "yurtseverlik" sözcüğü tercih edilir ("yurtsever" ifadesi Alman işgalciler tarafından "terörist" diye nitelenen direnişçiler için de kullanılıyordu). Bir Fransız Türkiye ve onun ulusal değerleri üzerine çalıştığında, dile dair önlemler almak ve anlam analizleri yapmak zorundadır. Türkiye'de milliyetçilik Kemalizm'in bir öğesidir ve tıpkı 1996 yazındaki Kıbrıs krizinde ve İtalya'nın Abdullah Öcalan'ı Kasım 1998'de Türkiye'ye iade etmeyi reddetmesi üzerine patlayan krizde olduğu gibi, çoğu kez dünyaya kafa tutmanın ve "Biz varız" demenin bir yoludur. Milliyetçilik, eskiden Osmanlı İmparatorluğu'nun arka arkaya gelen mağlubiyetlerinden kaynaklanan bir kıstırılmışlık duygusundan besleniyordu, bugün ise şaşalı resmî söylemle gerçeklik arasında sürekli varolan uyumsuzluktan beslenmektedir. Bu milliyetçilik hem Osmanlı hem Rus İmparatorluğu Türkleri tarafından dile getirilmiştir ve diğer tüm değerlerden üstün bir değer olduğunu iddia eder; bu "Türklük"tür. Kısacası Türkiye Cumhuriyeti doğarken, daha önce Yusuf Akçura veya Ziya Gökalp tarafından dile getirilenler resmî ve devlete dayalı bir ideolojinin inşasına hizmet etmiştir.

ULUS KAVRAMINI İFADE EDEN SÖZCÜKLERDE MÜPHEMLİK

Yurtseverlik ve milliyetçilik arasındaki karışıklığın nedenlerini ortaya koymak için, millet ve milliyetçilik fikirlerini ifade etmeye yarayan sözcüklerin semantik içeriklerini incelemek gerekir. Yurtseverlik ve milliyetçilik arasındaki karışıklık bu kavramların tanımındaki bir müphemlik tarafından beslenmektedir. Millî eğitim müfredatı, aralarında "milliyetçilik" sözcüğüyle ifade olunan bir ilkenin de bulunduğu, resmî ideolojinin ilkeleri üzerine bir dersi de kapsadığından bu terim ancak olumlu bir anlamı işaret

edebilir. Bu terim "doğallaştırılmıştır", yani insanlar tarafından bir ideolojiyi değil de, doğal bir erdemi ifade ediyormuş gibi zahmetsizce algılanır; bu ideolojilerin içkin özelliklerinden biridir. Zaten tam da bu yüzden pek çok Türk Kemalizm'den bir ideoloji gibi bahsedildiğinde çok şaşırır. Bu doğallaştırma özelliği, 1980'den beri Atatürk'ün yarı tanrılaştırılmasıyla güçlendi ve böylelikle bu ilkelerin birbirinden ayrılmazlığı, tartışılmazlığı ve mutlak dokunulmazlığı da pekişti; sonuçta durum *Kuran*'ın tek harfinin dahi dinden çıkmış sayılmadan değiştirilememesine veya atılamamasına benzer hale geldi. Atatürkçülük el kitaplarında milliyetçilik totolojik bir biçimde tanımlanır: "Milliyetçilik 'milleti' sevmektir". Çoğu kez ideolojik dilin de bir belirtisi olan totoloji, sorunun can alıcı noktasında bulunduğumuzu gösterir.

İdeolojiler bağlılık araçlarını gönüllü olarak kullanır. Millî Eğitim Bakanlığı'nın hazırladığı el kitaplarında milliyetçilik Türk'ü "millet"ine bağlayan bir aşk hissi olarak tanımlanmıştır. Fakat öyleyse niye bu hissiyat vatan sevgisi mefhumunu açıkça ifade eden "vatanseverlik", "yurtseverlik" gibi sözcüklerle dile getirilmez? Bu müphemlik nedeniyle, yurtseverliğe atfedilen olumlu duygusal değerler, tüm yurttaşlar tarafından paylaşılması icap eden milliyetçiliğe taşınmıştır.

Milliyetçilik bir biçimde Türkiye'nin ruhunu oluşturmaktadır, bu ilke onun varolmasını sağlamaktadır, eğer bu milliyetçilik yıkılırsa bizzat milletin kendisi dahi ortadan kaybolabilir: "Cumhuriyetin niteliklerinden birisi olan Atatürk milliyetçiliğini, her türlü iç ve dış tehlikeye karşı korumak gerekir. Birliğimiz, bütünlüğümüz buna bağlıdır." Milletin bu birliği Kürt ayaklanması sırasında tehlikeye düşürülmüş olabilirdi: milliyetçilik tanımları sıkça ikiz "birlik ve beraberlik" mefhumuyla yanyana bulunur. Okul kitaplarında birliğe atıf yapan "birlik ve beraberlik, bütün, bütünlük, bütünleşmek, birleştirmek" gibi terimlerin kullanıldığı bildik ifadelerle bunların zıddı olan "bölünme, parça, parçalanma" gibi ifadelere gereksiz bir sıklıkta rastlanır. Aslında aşağıdaki örneklerde milliyetçilik birliği garantileyip bölünmeyi önleyen öğedir: "Atatürk'ün milliyetçilik ilkesi, millî birlik ve beraberliğimizin temel taşıdır." "Atatürk'ün milliyetçilik ilkesi, birleştirici ve bütünleştiricidir." "Atatürk Kurtuluş Savaşının başından itibaren milletin, birlik ve beraberlik içinde olmasını istemiştir. Birlikten doğacak gücün, daha etkili olacağını düşünmüştür. Millî birlik ve beraberlik, bir ülkede siyasî, sosyal ve askerî gücün gelişmesinde büyük rol oynar." Ya da: "Atatürk'ün milliyetçilik anlayışı, vatanın bütünlüğü ve milletin bağımsızlığını her şeyin üstünde tutar. Her ne sebeple olursa olsun, milletin bölünmesine ve parçalanmasına karşıdır." Bunun gibi kamuya açık bir ortamda "milliyetçi değilim" demek, Kemalizmin bir takım değerlerini reddetmek anlamına geleceği gibi, "yurdumu sevmiyorum" ya da daha beteri "bölücüyüm" demek anlamına gelebilir. Kısacası günümüz Türkiyesi'nde milliyetçiliğin, yurtseverliğin hatta şovenizmin ifadeleriyle bir uyuşmazlığı dile getirmek zordur; "millî dava" olarak nitelenen meselelerde aykırı görüş beyan etmek imkânsızdır. Bu düşünce sistemi her tür tartışmayı kısa keser, ideolojik bir evrim ya da değişiklik önerme olasılığını ortadan kaldırır; milliyetçilik ve kemalizm, kemalizm ve Atatürk'ün kutsallaştırılmış kişiliği arasındaki çok yakın ortaklık siyasî tefekkürün önünü keser; cömertçe yöneltilen ihanet suçlaması güçlü bir engelleyici rol oynar. Hukuki takibata neden olmadıysa bile, mesleki baskıların, sahiplerinin genelde cezasız kaldığı –çünkü devlet kendi söylemini sözlerine yansıtanları sahipsiz bırakamaz- sözlü hatta fizikî saldırıların yolunu açar.

MİLLET: ULUS MU, DİN Mİ?

Bu karışıklığa bizzat "millet" sözcüğünün içeriğinden kaynaklanan bir başkası eklenir. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanan eserlere geri dönecek olursak, "millet" ne ırk, ne din ne de gerçekten dile –bu sonuncusu ortak bir kültürün yaratılması için önemli sayılsa da– bağlı bir cemaati ifade eder. 1993 de yayınlanmış bir çalışmada Ernest Renan'ın millet tanımı, Atatürk'e atfedilerek mealen aktarılır: "Atatürk'e göre millet; geçmişte bir arada yaşamış, şimdi de bir arada yaşayan, gelecekte de bir arada yaşama inancında ve kararında olan, aynı vatana sahip çıkan, aralarında dil, kültür ve duygu birliği olan, insan topluluğudur." Kemalist doksada [temel metinler, çn.] başka hiçbir düşünüre atıf olmadığından, Avrupalı pozitivist düşünceyle olan soybağı, Kemalizmi orijinal ve arı Türk bir düşünce haline getirecek şekilde silinmiştir. Prensipte reddedilen ırka dayalı tanım, Atatürk'ün diğer bir vecizesinde kendiliğinden ve anında en üstün başvuru değerine sahip olarak ortaya çıkmaktadır: "Diyarbakırlı, Vanlı, Erzurumlu, Trabzonlu, Trakyalı ve Makedonyalı hep bir ırkın evlatları hep aynı cevherin damarlarıyız." Unutmamak gerekir ki otuzlu yıllar boyunca aydınlar bir Türk ırkının varlığını ispatlamaya çalışmak üzere harekete geçirilmişti. Atatürk'ün manevi kızı Afet İnan, 1939'da Cenevre'de bu konudaki tezini, öjenizm taraftarı bir antropolog olan ve 1937'de toplanan İkinci Türk Tarih Kongresi'nin de onursal başkanlığını üstlenen Eugène Pittard'ın yönetiminde savundu. Kemalist araştırmaların bu ırkçı veçhesi bugün biraz saklansa da, asla açıkça reddedilmemiştir; bazı yabancı türkologlar bugün tarihi bağlama işaret ederek bunu "mazur" göstermeye çalışıyorlar. Dine gelince, devletin yayınladığı eserlere bakılırsa, açıkça reddedilen tek öğe odur: millet ümmete karşıttır. Osmanlı'nın geç dönemlerinde dahi millet sözcüğü, esas itibariyle, imparatorluğun nüfusunu oluşturan farklı inanç gruplarını belirten dinî bir anlam taşımaktadır. Fakat bugün Türk Dil Kurumu sözlüğünde verilen tanım her tür dini göndermeden arındırılmıştır: öyleyse millletin tanımına ilişkin sorunlardan biri, maruz kaldığı bütüncül anlam dönmesinden kaynaklanmaktadır. İdeologlar terimin dinsel içeriğini tamamen silip, ona bütüncül bir ulusal boyut atfetmişlerdir. TDK sözlüğüne göre ulus sözcüğüyle eşanlamlıdır. Kuşkusuz millet sözcüğü modern ulus kavramına da karşılık gelmektedir, ulus ve ulusal sözcükleri yerine Millî Savunma, Millî Eğitim, Millî Güvenlik, Milletler Cemiyeti ve Birleşmiş Milletler gibi ifadelerde kullanılması da bunu gösterir. Ama siyasî pratikte millet sözcüğünün dini içeriği unutulmamıştır, hatta İslâmcı örgütler millî sıfatını bu anlamda isimlerinde kullanmaya devam etmektedirler. O zaman millet sözcüğünün ulusa, bilhassa kemalist öğretinin izah edildiği metinlerde, tercih edilmesinin bilinçli veya bilinçsiz nedenlerini sorgulayabiliriz.

DİN VE MİLLET: TÜRK-İSLÂM SENTEZİ

Millet mefhumunun, İslâmcı hareketler tarafından kullanılan dinsel içeriğinin kalıtları, bugün Türk İslâm Sentezi akımının Türk kimliğini İslâm vasıtasıyla tanımlamasına cevaz veriyor. Türk İslâm Sentezi fikrine 19. yüzyılın sonunun ilk milliyetçi yazarlarının çalışmalarında olduğu gibi, Ziya Gökalp'inkilerde de rastlanılabilir. Bu fikir, Türklük ve İslâm arasında mükemmel bir uyum olduğunu öngörür. Buna göre, İslâm'ı kabul etmek Türklerin kaderi olduğu; onlar olmasaydı bu dinin ya felç ya da tükenmiş olacağı; pek çok halkın İslâm'a kazandırılmasını sağladıkları için Türklerin dinin kalkanı ve kargısı oldukları iddia edilir. Buna karşılık, bu akıma göre, Türk kimliği kendini ancak İslâm içinde gerçekleştirebilirdi: İslâm'ı

kabul etmeseydi, Türk kültürü yok olurdu. "Sentez" akımı, Kemalist mirası açıkça reddetmeden, İslâm'ın dinî ve kültürel değerlerini Türk milliyetçiliğine eklemlemek isteyen muhafazakâr bir milliyetçiliği temsil eder. Söylemi ilk olarak seçkinci bir kulüp olan Aydınlar Ocağı tarafından üretilen bu akımdan, İslâm'ı komünizme karşı bir duvar olarak kullanmak isteyen 1980 Askerî Darbesi faydalandı. Birkaç yıllık bir süre, "sentezin" resmî ideoloji haline gelmesine yetti. 1982 ile 1986 arasında, Anayasa, Devlet Planlama Teşkilatı ve Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Orta Asya Türk değerleriyle İslâm'ınkilerin bir sentezini içeren "millî kültür" fikrini resmî olarak takdis ettiler. 1986'dan bu yana, devletin eğitim ve kültür kurumları gizlemeye gerek görmeden, Müslüman dininin değerleri arasına eklemlemiş bir milliyetçiliğin öğretildiği ve ifade edildiği yerler haline geldi.

Böylelikle, millet sözcüğünün dinî çağrışımlarının kalıntıları o andan itibaren devletin siyasî kültürü tarafından pekiştirildi. Zaten, "Türk" ve "Müslüman" arasındaki uyuşma zihinlerdeki bir gerçekliğe tekabül etmektedir: Millet sözcüğü modern ve laik bir ulusu tanımlasa da, milliyetçi söylemin hep vurguladığı gibi, "yüzde doksandokuzu" Müslüman olan bir nüfusa da fiilen işaret etmektedir. Türk milleti ile İslâm dini arasındaki bu birebir uyum, 1915'te Ermenilerin bertaraf edilmesi, 1922 nüfus mübadeleleri, Yahudilerin çoğunun İsrail'e göçü, İstanbul Rumlarının 1955 Eylül yağmaları sonucunda ülkeden kaçması ve sonrasında 1963'te Türkiye'nin kimi yurttaşlarını sürmesi dolayısıyla fiilen gerçekleştirilmiştir. Kıbrıs'ta ise bu süreç 1974'te tamamlanmıştır. Bu olaylar sonucunda, nüfus içerisinde neredeyse sırf Müslümanların kalıp, dinsel azınlıkların ülke sınırları dışına atılmasından itibaren, millî öfke patlamaları azınlığın dinsel simgelerine yöneldi: Kiliseleri ve Hıristiyan mezarlıklarının çürümeye terkedilmesi; papazların korkutulması, aşağılanması veya şiddete maruz kalması (İstanbul, Eylül 1955); ortodoks patrikhanesi önünde gösteriler (1996). Böylece Türk vatandaşı olan Hıristiyanlar, sanki kendi ülkelerinde yabancıymışlar gibi Türk milliyetçiliğinin kurbanları olabilirler.

Millet ile Müslüman dini arasındaki bu neredeyse bütüncül denklik laikliğin dışsal simgelerini lüzumsuzlaştırıyor gibi görünmektedir. Simgelerde din kimi zaman camiileri süsleyen bayraklar yoluyla millileştirilir; Yunanistan ve (güney) Kıbrıs'ta da bayrak neredeyse hep kiliselere çekilir. Bu şartlarda aşırı sağın dini zaptetmesi çok kolaylaşır. 1997'de Milliyetçi Hareket Partisi'nin sloganlarından biri şuydu: "Türk milleti Müslümandır. Ebediyen İslâm'da yaşayacak ve İslâm'ı yaşayacaktır." "Müslüman-Türk" deyimi de çok yaygın olarak kullanılır. Bu türden müphemliklere bizzat "Türk" sözcüğünün kullanımında dahi rastlanılabilir. Bu sözcük, etnik ya da dinsel aidiyetleri gözönünde bulundurulmaksızın Müslümanları işaret etmek üzere Avrupalılar tarafından asırlarca kullanılmıştır. Bugün bu sözcüğün bilhassa Türkiye Cumhuriyeti'nin gayrimüslim yurttaşlarının (Ermeni, Musevi, Ortodoks) bir yabancıya hitap ederken kullandıkları "Türk değilim" beyanatında "Müslüman" anlamına geldiği inkâr edilemez. Aynı cümle bir Kürt tarafından kullanıldığında, ki buna da yabancılarla konuşurlarken sıkça rastlanır, sözcük bu defa etnik ve dilsel bir anlam kazanır. Eğer "Türk" sözcüğünü bu reddiye tepkilerinden yola çıkarak tanımlamaya kalkarsak, Türk Türkçe konuşan Müslüman anlamına gelir. Özetle, Osmanlı İmparatorluğu'nun milletlerinin--dini cemaatlerinin- yerleri, ulus devlet çerçevesinde yurtlandırılmış Müslüman-Türk bir millet tarafından doldurulmuştur. Kıbrıs Cumhuriyeti'nin 1960 Anayasası da, sözcük zikredilmesene rağmen, millet fikrine dayandırılmıştır; adada, Müslü-

man milleti 1974'te kuvvet kullanılarak yurtlandırıldı. Bölgenin modern tarihi, Osmanlı İmparatorluğu'nun iki büyük milletinin iki çağdaş devlet, Türkiye ve Yunanistan, şeklinde yurtlanması olarak da okunabilir. Sözcüğün anlamı tersyüz edilmekten ziyade kesinleştirilmiştir.

Aynı zamanda, devlet yetkilileri Müslüman olduklarını göstermekten artık çekinmiyorlar. Bu bir yenilikten ziyade, Atatürk'ün, bilhassa Ankara'da Büyük Millet Meclisi binasının açılışı nedeniyle düzenlenen (dinî) törende dua ederken fotoğrafları varolduğundan, eski bir uygulamanın geri gelişidir. Fakat uzun bir zaman dilimi süresince, devlet adamları, halk arasındayken, dinî duygulardan arınmış kişiler olarak görülüyordu. Yöneticilerin imajının yeniden İslâmlaşması şu sözleri borçlu olduğumuz Turgut Özal ile başladı: "Devlet laiktir, ama ben Müslümanım." Özal zaten dindar bir adamdı, fakat bugün siyasî yöneticiler ve hatta üst düzey memurlar, büyük olasılıkla dinî inançlarından ziyade demagoji için basın tarafından dua ederken fotoğraflarının çekilmesine izin veriyorlar. Ayrıca, demagojinin bu türü, devletin ritüellerine ve semiyolojisine dinin geri dönüşünün tartışmasız bir habercisidir: İstanbul'un 1453'te fethedilişini kutlamak için tertiplenen resmî törenlerde Fatih Sultan Mehmet'in türbesinde vali, belediye başkanı ve birinci ordu komutanının katılımıyla düzenlenen bir dua da yer aldı.

Bu son tesbitler diğer ülkelerle karşılaştırmalar yapmak yoluyla görelileştirilebilir. Mükemmel laikliğin herhangi bir yerde var olduğu çok şüphelidir. Yunanistan ve pek çok Avrupa ülkesi laik değildir. Amerika Birleşik Devletleri'nde Tanrı dolara kadar her yerde zikredilir. Aşağı yukarı her yerde devlet reisleri çoğunluk dininin törenlerinde boy gösterir. "Laik" Fransa'da devlet ve Katoliklik arasındaki ilişki çok girifttir; dini konularda dogmaları kabul etmeyen Mitterand'ın cenazesinde dini tören düzenlenir; Cumhuriyet'in laik tapınağı Panteon eski bir kilisedir ve kimse kubbesinin üstündeki haçı indirtmeye cesaret edemez; resmî tatiller hep Katolik takvimine göre belirlenir. Fransa'daki bu durum hızla değişebilir, eğer ülkenin ikinci büyük dini olan İslâm artan oranda uygulanmaya devam ederse: millet ile din arasındaki ilişkiler bu durumda kesinlikle baştan tanımlanmaya muhtaç olacaktır.

MİLLETİ GEÇMİŞTE KÖKLENDİRMEK: TÜRK "TARİH TEZİ" "YUNAN MUCİZESİNE" KARŞI

Milliyetçiliğin okullarda öğretilen resmî bir tanımının bulunmasının nedeni Cumhuriyetin teritoryal tanımının yeniliğiyle açıklanabilir, çünkü bu sınırlar içerisinde geçmişte hiç bir devlet varolmamıştır: asırlar boyunca Anadolu ya farklı beylik ve krallıklara bölünmüş, ya da, Bizans, Roma ve Osmanlı imparatorlukları gibi daha büyük bir bütünün parçası olmuştur. Anadolu'nun sınırları ilk defa 1923'te bir devletin sınırlarıyla örtüşmüştür. Millet yeniydi, toprağın sınırları yeniydi. Sonuçta Kemalist milliyetçilik, 1920 Ağustosundaki Sevr Antlaşması'yla tekrar uyanan bir Türk milletinin varlığının ifadesidir ve böyle kalmıştır. Fakat milletin varlığının sürekli vurgulanmasına daha kuvvetli dayanaklar sağlamak için tarih göreve çağrılmıştır. Bir asır boyunca Türkler acı veren başarısızlıklar yaşadı; askerî yenilgiler unutulabilse ya da telafi edilebilse de, Ermeni nüfusunun bertaraf edilmesinin (1915) hesap edilemeyen sonuçları oldu, zira bu olay Türkleri basitçe barbarlar olarak görmek isteyenlere fırsat verdi. Yunanistan ise 1876'da Ernest Renan tarafından oluşturulan "Yunan mucizesi" fikrine uyumlu, romantik özgürlük, demokrasi ve kültür imajından hep faydalandı.

Bu felaketlerden sonra Cumhuriyet askerî ve millî bir ayağa kalkış sayesinde

kuruldu. İdeolojinin işlenmesi ve o tarihten itibaren resmî tarihi oluşturacak olan kahramanca eylemler hep 1921-1922 savaşıyla doğrudan ilişki halindedir. Yunanlılar, coğrafi yakınlıkları, eski Osmanlı tebaası olmaları, Anadolu ve İstanbul Rumlarıyla akrabalıkları ve özellikle Türklerle ilişkilerinin eskiliği dolayısıyla, Türk tarihinin belirleyici bir anında düşmaca tutumları ihanet niteliğini alan tanıdık bir komşuyu, yakın bir topluluğu temsil ediyorlardı. Bu yüzden bu tarihsel dönem tarafından üretilen milliyetçilik bir müdafaaname gibi algılanmış ve bir geçmişin icadı hareketi halini almıştır: bu hayali bir şanlı geçmişin yaratılması ve sahici fakat o ana kadar unutulmuş, reddedilmiş ve bastırılmış bir geçmişin yeniden keşfiydi. Batılı kimi bilgin ve fikir basitleştiricilerin eserlerinden ve bazı önemli tarihi ve arkeolojik keşiflerden cesaretlenen Türk milliyetçiliği, parlak Asya geçmişinde ulusal onurun yeniden tesisi ve avutulması için gerekli öğeyi bulmuştu.

Bizzat Atatürk'ün girişimiyle, bu geçmiş yeni bir tarihsel anlatının konusu oldu. "Tarih Tezleri" 1931'de devlet tarafından okullar için hazırlanan bir ders kitapları dizisi içinde ve Türk tarihinin ana hatları adıyla yayınlandı. Daha sonra Birinci Türk Tarih Kongresi (Temmuz 1931) süresince işlendi. Türk tarihçileri Türk milletinin eskiliğini ve mükemmelliğini, medeniyetin dahi kökeni olduklarını iddia ederek, ilan etmeye koyuldular. Böylelikle Türklerin rakipleri olan Batılılara, Araplara ve özellikle Yunanlılara olan üstünlükleri de ispat olunmuş sayıldı.

Yunanistan bu süreçte tarihsel söylemin mantığını, retoriğini ve yapısını koşullandıran inşâ edici öteki rolünü oynadı. Tabii ki, Türk-Yunan ilişkileri 1930-1955 arası mükemmeldi, fakat bir "Türk mucizesi" fikrini yaratmak gerekiyordu. Bu söylemin bilinen muhattaplarının (Türk kamuoyu ve öğrencileri) ötesinde, milliyetçi yazarlar Helen dünyasına hayran olan ve her Türk'ün kültürünü tanımak ve kendi kültürünü tanıtmakla yükümlü olduğu Batılılara sesleniyorlardı. İşte bu yüzden tarih geçmişin saf ve basit bir incelemesi değildir; her yurttaşın üstlenmesi gereken ulusal bir rehabilitasyon görevini yerine getirir. Tarihi tanımak ve tanıtmak öğretmenlere verilen resmî eğitimlerde açıkça belirlenmiş ve ders kitaplarının giriş bölümlerinde ve hatta içlerinde sıkça tekrarlanan kutsal görevlerdir. Değişik retorik işlemleri yoluyla Türk kültürü ve tarihi kıymetlendirilirken Rum mirasının önemi azaltılır veya önemsizleştirilir. Ülkenin Bizans geçmişi neredeyse bütünüyle silinir. Bu arada Ermenilerin ülkedeki bin yıllık varlığı gizlenir.

Milliyetçilik tarafından saptırılmış bir tarihsel anlatı zorunlu olarak bir yalanlar ve yanlışlar örgüsü değildir.Gerçeklere dayanır, bazen yapı bozumu zor bir retorik içinde, mantığı ustalıkla hatalı kurulmuş akıl yürütmelere dayalı olarak ve akademik dünya ile nüfusun önemli bir kısmının ruhuna nüfuz etmek için yeterli bir süre boyunca geçerli olmuş bir çıkarımlar sistemiyle tanzim edilmiştir.

BUGÜNÜ GEÇMİŞE YANSITMAK

Kemalist dönemin tarihçileri Orta Asya, Maveraünnehir ve İran-Afgan platosunda vuku bulan, Türklerin etnik tarihini altını çizerek vurgulamayı yeğlemişlerdir. Fakat, onlar ayrıca neolitik çağda gerçekleşen ve antik çağın büyük medeniyetlerine (Çin, Mısır, Ege, Hindistan, Sümer, Etrüsk, Hitit, vs.) hayat veren göçleri de icat etmişlerdir. Bu yeni, kökenler miti anlatısı "Yunan mucizesi"nin yarattığı meydan okumaya karşılık sayılmış ve Türk milletini uzak bir geçmişte köklendirmiştir. Kesintisiz ve doğrusal ilerleyen bir tarihin başlangıç noktasını keşfetmiştir: Süreklilik ve köklendirme tüm modern milliyetçiliklerin ortak fikridir. Bunlara paralel olarak, yeni anlatı

Hititlere de Türk kökeni atfediyor, böylelikle Anadolu'daki Türk varlığının Ermeni ve Yunan varlığından daha eski tarihli olmasına dayanarak, kendisini ilk yerleşen olarak meşrulaştırıyordu. Son olarak, Atatürk'ün reformlarını milletin Asyalı geçmişinde köklendiren "yeni tarih", bunlara, kendini Antik Yunan'ın mirasçısı olarak gören Batı'dan kopyalanmış sayılmaları halinde, yeni tarihin mantığı açısından sahip olamayacakları meşruiyeti de sağlamaktaydı. Bu amaçla geçmişin Türk toplumları bugünden geriye doğru laik, hoşgörülü, demokratik, parlementer, eşitlikçi ve kadına geniş bir yer tanıyan topluluklar olarak sunuluyordu: böylece Kemalizmin ilkeleri de Türklerde hep varolmuş oluyordu. Bu iddia bir varsayıma dönüştü ve geçmişin bir toplumunun eşitlikçi, hoşgörülü veya laik olduğunu söylemek Türk olduğu sonucuna varmak için yeterli hale geldi. Bu nitelikler bir "Türklük" endeksi, ya da simge nitelikleri haline geldi. Türk milletinin tarihi, Türklerin özlerini ve aslî niteliklerini kıtalar aşan göçlere rağmen koruyabildikleri kesintisiz ve doğrusal bir tarih olarak algılandı. Atatürk'ün ortaya çıkışı, tarihin sonu ve kaçış noktası, Alparslan ve Bilge Kağan gibi benzer nitelikleri haiz kahramanların yaşamış olmasıyla bir şekilde müjdelenmişti. Türk İslâm Sentezi de bu retorik içinde gelişti: Türkler İslâm'ı kabul edince beraberlerinde dine bu "modern" kavramları da kazandırdılar ve İslâm'ı Arap cehaletinden kurtardılar. Bu da, Türklerin İslâm dünyasında üstünlük iddia edebilmelerini ve daha modern, daha laik ve daha hoşgörülü bir İslâm modelini sürekli öne sürebilmelerini sağlıyordu. İslâm'ın Türklükten ayrı düşünülemeyeceğinin en büyük "kanıtı" Hıristiyanlığı kabul etmiş Türkler olan Bulgarların, Türklüklerini kaybetmiş olmalarıydı. "Tarih Tezleri" oluşturulduğundan beri etnik olgunun değil, toprağın tarihine dayalı bir tarih anlatısı inşa etmeye yönelik çeşitli girişimler bu tarihin bütününü Romen, Helenik ve Ermeni boyutlarını da kapsayan bir şekilde ele almanın imkansızlığından dolayı başarısızlığa uğramıştır. Romalı ve sonrasında Hıristiyan Anadolu (Bizans İmparatorluğu, Haçlıların kurduğu krallıklar, büyük ve küçük Ermenistan) bir kaç satırda ele alınır. Buna karşılık İsa öncesi asırlarda yaşamış tüm Anadolu medeniyetlerine Yunanlıların her şeyi Anadolu'dan öğrendiği çıkarımını yapabilmek için, büyük değer verilir. Bu Anadolu kültürleri Türklere özgü olduğu varsayılan değerlerle (yukarıda değindiğimiz simge nitelikleri), okuyucuya bunlarla kendisi arasında bir özdeşlik kurdurup Türklerin ait olduğu ebedi bir Anadolulu kimliği *fikri* yaratacak şekilde bezenir. Değer bildiren zamirler yazarı, okuyucuyu ve tarih anlatısının kahramanlarını ortak bir kimlik içerisinde sarmalarlar; böylece okuyucu kendini yazarın belirlediği tarafla özdeşleştirmeye yönlendirilir: Türklerin ya da Müslümanların tarafı (bizim askerlerimiz, bizim peygamberimiz). Bu zamirlerin kullanımı okuyucunun kendini tarihin Türk olmayan aktörleriyle (Anadolu geçmişinin Greko-Bizans ya da Ermeni öğeleri) özdeşleştirmesini imkânsız kılar. Bugün, Türk veya Müslüman olmayan, Türkiye Cumhuriyeti yurttaşı çocuklar bu anlatıların kahramanları içerisinde kendilerini bulamazlar ve kendiliğinden yurttaş topluluğunun dışına itilirler. Yetişkin yaşına geldiklerinde "Türk değilim" deme eğiliminde olmalarına nasıl şaşırabiliriz? Kültürel iktidar tarafından üretilen tarihsel söylemin yanında, siyasî söylemi ve basının dilini de yapılandıran milliyetçi bir retorik vardır. Kültürel hayatın, tarih araştırmalarının, etnolojinin, dilbilimin ve bilimsel yayınların devlet tarafından ele alınması bilhassa tarih yazımı ile sosyal ve siyasi bilimler alanlarında her zaman sevindirici sonuçlara yol açmamıştır. AKDTYK ve araştırma ile eğitimle ilgili kurumlar ve bunlara bağlı

yayın organları (Türk Tarih Kurumu, Talim ve Terbiye Kurulu, YÖK, RTÜK) barbarlık suçlamalarına bir cevap sağlamak ve Türkiye'yi en az Yunanistan kadar değerli bir kültürün muhafızı olarak tanıtmak gayesine odaklanmışlardır. Eğitim ve üniversite üzerinde YÖK tarafından uygulanan sıkı kontrol tarih araştırmalarının önemli bir kısmına polemik karakteri katmaktadır. Resmî ideolojiden bağımsız bir tarih araştırmasını yaşatacak enerjisi ve cesareti olanları selamlamak gerekir. Zorunlu konsensüs ve tazyik yoluyla resmî milliyetçilik topluma dayatılmaktadır. Bununla beraber Türkiye Cumhuriyeti bir diktatörlük değildir. Demokrasinin araçları vardır ve işler, basın yöneticiler hakkında konuşurken çeşitli kuralları gözetmek durumunda değildir. Fakat bazı başka açılardan, Türkiye bir diktatörlüğün kimi dışsal özelliklerini gösterir: İtalyan faşizmini ya da Stalinizmi hatırlatan milliyetçi tasvirler ve siyasî ayinler, her yere uzanan ordu ve polis, güçlü baskıcı teşekküller. Eğer bu tanımlamayı benimsiyorsak burayı ancak paradoksal bir diktatörlük olarak adlandırabiliriz; zira diktatörü yoktur. Yöneticiler gelir, gider, iktidardaki partiler değişir, Cumhurbaşkanları normal bir biçimde emekli olur. Bu rejim öyle bir dayatmacı sistemdir ki, başarısı dayatmalarının toplumun büyük bir kesimi tarafından içselleştirilmesine bağlıdır. Bu, çeşitli değerlere, olgulara ya da bugünün veya geçmişin kimi olaylarına (sırasıyla millî davalar veya örneğin 1915 Ermeni olayı) ve bazı kurumlara (ordu) dair kanaatlerin, yargıların ve yurttaşlardan beklenen kamusal davranışların toplamına dayalı zorunlu bir konsensüsdür.

Konsensüsü elde etmek için devletin icbara başvurması gerekmez. Elbette lazım olduğunda denetleyici ve sansürleyici kurumlar, ordu ve polis tarafından baskı uygulanır. Fakat esas itibariyle okullar vasıtasıyla normlar büyük oranda birey tarafından içselleştirilmiştir. Baskının lüzumlu hale gelmesinden evvel, normlara uyum, bizzat bireye düzeni hatırlatan toplum tarafından, tekdir, azarlama, hakaret, mimleme, kamusal cezalandırmayı içeren her tür tepki, saygınlığın yitirilmesi yoluyla dışlanma ve hatta şiddete başvurma gibi yöntemlerle düzenlenir. Büyük basın eğitim tarafından gerçekleştirilen düşünce ve davranış normlarının üretimi görevini tamamlar. Büyük medya, neticede, ister doğrudan okuyucuya hitap ettiği söylemle, ister haber olarak aktardığı olayların seçiminde, yavaşça etkisini gösteren normatif bir araçtır. "Faz"[dalga boyu uyuşması, ç.n.] kavramı Türk toplumunun işleyişi ile devlet ve resmi ideolojiye olan günlük ilişkisini nitelemek için çok uygundur. Dilbiliminde, hiçbir bilgi iletmeyen ve tek işlevi ötekiyle ilişkiyi muhafaza etmek olan beyanatlar "fazsal" diye adlandırılır. Aynı şekilde, Türk devleti ulusa fazsal bir söylemle hitap eder; tek mutlak değer olarak Kemalizm'in donmuş bir biçimi kullanılır, fazsal sözler yeni hiç bir şey ortaya koymaz, her cümle, her imaj, her ikon, her slogan zaten kamuoyunca bilinir; fakat ilişkinin sürekliliği korunmuş olur. Bu süreçler pek çok devletin işleyişinde de muhakkak tesbit edilebilir. Konsensüs ve Kemalizmin ilkelerini yorulmadan tekrarlayan faz birbirine sıkıca bağlı iki olgudur. Banal anlatımlarla sınırlanmış konsensüsün resmî ifadesi kendini zorlukla yeniden üretir zira bu yaşayan bir teolojisi olmayan bir dindir; işte bu yüzden portreler, imajlar ve kuralları iyice ayrıntılandırılmış kutlamalar şeklindeki ritüeller burada aslî bir rol oynarlar. Günlük basında konsensüs ve faz hiç kimsenin okumadığı, fakat ülkenin politik manzarasına dahil olan, kalıplaşmış resimlerle süslenmiş binlerce küçük haberde tezahür eder: Anıtkabir'e ziyaretler, Taksim anıtına çelenk konulması vs. Kimi zaman gazetelerde görülen küçük uyumsuzluk haberleri (Atatürk'ün ölüm anın-

da saygı duruşunda bulunmamak, bir portresine ya da büstüne zarar vermek vs.) toplumda bu konsensüsün dışında yer alıp, bu oyunu oynamayı reddeden genelde İslâmcı kesimlerin varlığını hatırlatır. Sokakta faz, özellikle kriz zamanlarında, Türk milletine meydan okunduğunun ve toplumsal bir sıçramaya gereksinim duyulduğunun düşünüldüğü dönemlerde, Atatürk'ün çeşitli portreleriyle, vecizeleriyle, sloganlarla, milliyetçi siyasî afişlerle, bayraklarla ifadesini bulur.

Devlet ve millet arasındaki bu dalga boyu uyuşmasının en mükemmel ifadesi, bir Fransız için çok çarpıcı olan bayrağın ya da resminin bolluğunda bulunur. Kutsal bir nesne olan bayrak dokunulmazdır. Ağustos 1996'daki Kıbrıs krizi sırasında bir Kıbrıslı Rum göstericinin Türk bayrağını indirmeye yönelik lüzumsuz isteği hayatına maloldu ve hiç bir Türk veya Kıbrıs-Türk otoritesi Türk milletine karşı bir tehlike oluşturmayan bu adamın katillerini asla kınamadı; bu konu üzerinde Türk medyasında hiç bir önemli tartışma yer almadı. Bu da, zorunlu konsensüsü, oyunu oynamayı reddedenlerin çoğunun da susmayı tercih ettiği, millet ve yurttaşlar arasındaki tipik bir faz anıydı.

Türk siyasî hayatının en büyük problemlerinden biri ulusun simgelerinin kutsallaştırılmasıdır. Milletin kutsal karakteri simgelerinin, ikonlarının ve kahramanı Atatürk'ün üzerine sinerek kaybolmuştur. Bu dokunulmaz simgeler ise böylece koruyabilme yetisine sahip olmuşlardır. Bayrak ya da Atatürk'ün portrelerini taşıyan göstericiler çok sık görülür. Bunlar bu yolla milletin ve Kemalizmin gerçek özlemlerini temsil ettiklerini göstermek ve ikonların korunmasına sığınmak istemektedirler: Hangi polis bayrak ya da Atatürk'ün portresini taşıyan birisine saldırabilir? Mantık, simgeler ve sözcükler dünyası olarak milliyetçilik, değişik fakat birbiriyle ilintili vektörlerde hakimdir. Milliyetçilik bilinçlere sızar ve burada kendini dayatır. Şoven bir tavır, dost ve düşmandan başka hiç bir seçeneğe yer bırakmayan, ikiliklere dayanan bir akıl yürütme, karmaşık bir çerçeve bu siyasî düşünceyi vasıflandırır. Uzun süredir bir milletin mükemmeliyetinin tescil edilmesine dayanan bir söylem, sorunların nedeni olarak ancak dış müdahaleler ve ihaneti gösterebilir. Türklerin savunduğu, içinde geliştiği ve koruduğu İslâm'ın mükemmeliyeti fikrine gelince, bu şekilde ortaya konan bir anlayış sadece milliyetçiliği pekiştirebilir. Türk İslâm Sentezi mefhumu kendi yolunu yaratmıştır; doğalmış gibi algılanır, tarih ve neredeyse tamamen Müslüman olan nüfus tarafından devletleştirilmiş ve olağanlaştırılmıştır. İslâm, ayrıca, Türk milliyetçiliğinin harekete geçirici bir öğesidir.

Devlet milliyetçiliği ve yurtseverlik, millet ve din, simgelerin kutsallaştırılması gibi işaret ettiğimiz farklı karmaşa düzeyleri, bunların hepsi bizzat milliyetçiliğin olağanlaşmasına katkıda bulunur. Bu karmaşa sayesinde aşırı sağın kınanmadan devleti elde edebilmesini sağlayabilecek elverişli bir saha oluşmuştur; bu, devletin aşırı sağın söylemini içselleştirmesi ve kimi zaman da aşırı sağın baskısı altında çok büyük bir taşkınlığı bertaraf etmek için harekete geçmeye rıza göstermesiyle gerçekleşebilir. Böyle bir süreç Ağustos 1996'da Kıbrıs'ta yaşanan şiddet olayları sırasında yaşanmıştır; Türkiye'de dahi böyle süreçler perde arkasından ve rasgele bir şekilde işler. Örneğin Nisan 1997'de Alparslan Türkeş için düzenlenen ulusal cenaze töreni aşırı sağın hükümette olmasa dahi üst basamaklarda yer aldığını ve resmî bir tanınma ve meşruiyetten fayadalandığının göstermiştir; çünkü aşırı sağ okul kitaplarında dahi övülen değerleri özümsemek, yaymak ve korumakta güçlü bir rol oynamaktadır.

ÇEVİREN GÖRKEM DOĞAN

Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler

TANER AKÇAM

Milliyetçilik ve millet konusunda son derece değişik tanımlar yapılır, tanımlamalarda kullanılan kategorilere göre, belli sınıflamalara gidilir. Bu nedenle, konu üzerine yapılan her tartışmada, milliyetçilik ve millet kavramlarının hangi içerikte kullanıldığının özel olarak belirtilmesi gerekir.

Bu yazıda ulusal kimlik sorununu genel bir kültürel kimlik sorunu olarak ele almıyorum. Burada bu kavramla, daha çok, bir ulusun, ulusal devlet kurma sürecinde şekillenmiş bazı özelliklerini, durumunu kastetmekteyim. Bu özellikler tüm ulusu kapsayan ortak bir ruh halini yansıtmakta ve niçin belli durumlarda, ortak davranış biçimlerinin oluşabildiğini açıklayabilmektedir. Sabit, değişmez, özellikler değildir burada söz konusu edilen. "Bir halkın ulusal görünüşü, tüm zamanlar için değişmez biyolojik özellikler olarak sabitleşmemiştir. Ulusal görünüş (Habitus), daha çok her halkın kendi ulusal devlet kurma sürecine son derece sıkı bağlıdır."

İkincisi, ulus tanımını daha çok politik anlamda kullanıyorum. Ulusal kimlik ile ulusal devlet arasında doğrudan bir ilişki kurmaktayım. Ortak yaşanmış tarihe ve ulusal devlete, ulusal kimliği belirlemede merkezî bir rol vermekteyim. Ortak yaşanmış geçmişler, bunu birlikte yaşayanların belleklerinde benzer izler bırakır. Tarihsel deney ve tecrübelerin ortaklığı grup inancını, birlik inancını güçlendiren semboller yaratır. Geçmişe yönelik ortak hatırlamalar, yaratılan semboller ve onlara yüklenen anlamlar, süreçte kendisini ortak bazı amaçların tanımlanmasında da ifade eder ve o toplumda ortak bir iletişim ağının oluşmasına yol açar. Dolayısıyla burada tanımını yaptığım ulusal kimliğin hangi etnik, dil, din gruplarını kapsadığı ikincil bir sorudur ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulma sürecine şöyle veya böyle katılmış, aynı tarihsel tecrübeyi yaşamış tüm etnik-din gruplarını kapsamaktadır.

"GECİKMİŞ" TÜRK ULUSAL KİMLİĞİ VE ARAYI KAPAMA TELAŞININ SALDIRGANLIĞI

Türk ulusçuluğu veya daha genel bir ifadeyle Türk ulusal kimliği tarih sahnesine çok geç çıkmıştır. Türk ulusal kimliğinin ne olduğu veya ne olması gerektiği üzerine ciddi ciddi düşünülmeye başlanması ancak 20. yüzyıl başlarıdır. Bu gecikmenin doğal bir sonucu "arayı kapatma" telaşıdır ki, bu diğer ulusal gruplara karşı açık bir saldırganlık biçimini almıştır. Burada bir hatırlatma yapmakta fayda vardır: Norveç, İsveç örneklerinden bildiğimiz gibi gecikmiş milliyetçiliğin saldırganlığa yol açması

genel bir kural değildir; Almanya, Balkan örneklerinde olduğu gibi, sadece bazılarında gözlenir. Türk milliyetçiliğinin bazı gecikmiş milliyetçiliklerde gözlenen bu saldırgan özelliğe sahip olduğunu ileri sürüyorum. Bu gecikmenin nedenlerini, şöylece özetleyebiliriz:

- En önemli neden İslâm'dır. Osmanlılarda İslâmî kimlik, diğer İslâmî ülkelerden farklı olarak, Türklüğün unutulması ile birlikte gelişmiştir. Türkçüler eserlerinde İslâm'ın bu olumsuz yönüne dikkat çekmişlerdir. M. Kemal de bu konuda farklı düşünmemektedir. "Biz milliyetçi düşünceleri uygulamakta çok gecikmiş ve çok ihmalcilik yapmış bir milletiz [...] Özellikle bizim milletimiz, milliyetini bilmemezlikten gelmesinin çok acı cezalarını gördü. Anladık ki kabahatimiz kendimizi unutmaklığımızmış [...]"
- Osmanlıların büyük bir imparatorluk olması, tarih bilinçlerini de etkilemiştir; vatan ve millet gibi kavramlara yabancıdırlar. Bu nedenle Batı'da gelişen milliyetçiliği Osmanlı yöneticileri hiçbir zaman anlamadılar. Osmanlı yöneticilerinin çokuluslu bir devlete sahip olmanın getirdiği bir evrensellik anlayışına ve buna uygun kozmopolit ideolojilerine daha yatkın olduklarını söyleyebiliriz. Vatan kavramı da 19. yüzyıla kadar 'doğum yeri' veya 'oturulan bölge' gibi çok dar bir anlamda kullanılmıştı.
- Osmanlı devletinin çokuluslu karakteri yönetici ulus grubunu garip bir ikilemin içine sokmuştur. Ana amaç çokuluslu devlet yapısını korumak olduğu için, yönetici ulus mensupları, bunun dağılma sürecini hızlandıracağını bildikleri için, kendi ulusal kimliklerine açıktan sahip çıkamadılar. Daima tüm ulusları bağrında toplayabilecek entegre ideolojileri "resmî ideoloji" olarak savundular. Artık İmparatorluğun, Osmanlıcılık vb. gibi kozmopolitik ideolojilere bağlı kalınarak kurtarılamayacağını anladıkları, İslâmî ideoloji ile içiçe geçmiş bir Türk milliyetçiliğinin tek çözüm olduğuna inanmaya başladıkları zaman bile, bu inançlarını söylemekten özel olarak uzak durdular. Balkan Harbi'ne kadar yönetici nitelikleri gereği açıktan Türkçülük yapamayan ve Osmanlılık ideolojisinin arkasına saklanan İttihat Terakki, bünyesindeki azınlıkların büyük bir kısmını kaybedince 'zincirlerinden boşandı."
- Ana amaç, dağılan İmparatorluğu kurtarmak, onun parçalanmasını engellemekti. Türkçülük bu nedenle var olan tercihlerin içinde en kötüsüydü. Çünkü hem Hıristiyanları hem de Türk olmayan Müslümanları dışlıyordu. Üstelik, İmparatorluğun geniş Türk nüfusu kendisini Müslüman olarak biliyordu. Osmanlı yöneticileri son ana kadar, Osmanlılık ve İslâm ekseninde bir birliği ümit ettiler.
- Gecikmenin önemli bir sonucu da, ulusal kimliğin oluşmasında ırkçı düşüncelerin egemen olmasıdır. Başlangıçta, 18. yüzyıl Avrupası'nda halk egemenliği, parlamento, politik arzu gibi kavramlara dayanan, doğrudan iç yönetici sınıfları hedef almış, belli bir toplumsal demokratikleşmeye denk düşen bir ulus anlayışı egemendi. Fakat 19. yüzyılın ikinci yarısında bu ulus anlayışı yerini çoktan, ırkçı, Sosyal Darwinist teorilere ve bunların ulus teorisiyle oluşturdukları karmalara bırakmıştı. Bu ırkçı, Darwinist ulus teorileri Türk milliyetçiliğinin düşün gıdasını oluşturmuştur. Bu teorilerin yardımıyla Türkler, aşağılanan ve hor görülen ırklarının aslında üstün bir ırk olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Alman ulus ve kültür anlayışının kendileri için bir örnek teşkil ettiğini istisnasız tüm Türkçü teorisyenler sıkça ifade etmişlerdir.

SÜREKLİ AŞAĞILANMAYA TEPKİ

Türk ulusal kimliği, sürekli aşağılanmaya bir tepki olarak oluşmuştur. Aşağılanma

duygusunun şekillenmesinde etkin olan faktörleri şöylece sıralamak mümkündür.

Osmanlı tarihinde Türk olmak aşağılanmakla eşanlamlıydı. Kaba, cahil, anlayışsız, akılsız anlamında sıkça bir hakaret olarak kullanılırdı. İmparatorluğun zihniyet dünyasını şekilleyen Islâmî eserlere de egemen olan bakış buydu. Özellikle, medrese eğitim sisteminde kullanılan Kuran tefsirleri başta olmak üzere, birçok Islâmî temel kaynakta, Türk, barbar ve insanlık dışı yaratıklar olarak tanımlanmıştı. Bu nedenle, Osmanlılar kendilerine özellikle Batılılar tarafından Türk denmesinden hiçbir biçimde hoşlanmazlardı. Türkçülüğün önemli isimlerinden Veled Çelebi, Türk dilinin geliştirilmesi doğrultusunda çalışmalar yaparken, değil çevresi, ailesi tarafından dahi horlandığını aktarır.

Osmanlı tarihinin ürünü olarak gelişen, bu Türkleri aşağılayan ve hor gören bakış, "dış tarih"çe de pekiştirilmiştir. Gerek Ortaçağ gerek Yakınçağ tarihinin Türkleri, "barbar, şiddet düşkünü yaratıklar" olarak tanımlayan eserlerle dolu olduğunu biliyoruz. Tüm bir Ortaçağa egemen olan, bu barbar, şiddet düşkünü, hayvana yakın Türk tanımı Yakınçağ'da da devam etmiştir. 19. yüzyıl Balkan milliyetçilik hareketleri ve bu hareketlerin Osmanlı yöneticilerince çok şiddetli biçimde bastırılmış olması, Abdülhamit dönemi Ermeni katliamları vb. bu resmin pekişmesini sağlamıştır.

Osmanlı-Türk yöneticileri ve aydınları, Batı dünyasında kendileri hakkındaki olumsuz yargıları biliyorlardı ve bu onların davranışlarını önemli ölçüde belirlenen bir faktördü. Bu nedenle, ilk Türkçü düşünürlerin, çalışmalarının önemli bir kısmını, Batılıların bize isnat ettikleri suçlamaların doğru olmayıp birer iftira olduğunu ispat etmeye ayırmış olmaları şaşırtıcı değildir.

Batı'daki olumsuz Türk imajını yıkmak, Kurtuluş Savaşı önderlerinin de önemli uğraşları arasında yer alıyordu. Çünkü gerek Birinci Dünya Savaşı'nda, gerekse Kurtuluş Savaşı boyunca, Batılı Güçler, Türklere karşı yürüttükleri savaşta, özellikle Ermenilere yönelik katliamlar nedeniyle de, Türklerin "barbarlık" ve "vahşilikleri"ni yoğun bir propaganda malzemesi olarak kullanmışlardır. Hatta, Müttefikler, Birinci Dünya Savaşı'nın en önemli ideolojik nedenleri arasında, Türklerin barbarlıklarını saymaktan çekinmemişlerdir. Amerika'yı savaşa davet eden açıklamalarında, Türk barbarlığını durdurmanın önemi üzerinde durmuşlardır. Abartmasız, bu aşağılanma ve dışlanmaya tepkinin Türk Kurtuluş Savaşı'nda önemli bir motif olduğunu söyleyebiliriz. Barbar olmadığımızı Avrupa'ya ispat etmek için de savaşmak gerektiği fikri, İttihat ve Terakki önderlerinde de var olan bir düşüncedir.

Ulusal kimlikte, aşağılanma duygusunun belirleyici olmasında, aşağıda ayrıntılı ele alacağım bir başka faktör de önemli rol oynamıştır. 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren, Osmanlı yöneticileri, Büyük güçler tarafından aşağılandıklarına inanmışlardır. İmparatorluk içindeki her milliyetçi uyanmayı bastırdıkları, savaş meydanlarında galip geldikleri durumlarda bile, büyük devletlerin zoruyla oturduğu görüşme masalarından yenik kalkmışlardır. Galip geldikleri durumlarda bile, bir dönemler ciddiye bile almadıkları Batı tarafından, görüşme masalarında yenik sayılmalarını onurlarıyla oynanmak olarak anlamışlardır.

Batı dünyasında bu tür yargıların var olmasının önemli bir sonucu vardır. Tüm bir dünyanın Türklere karşı olduğu, Türklerin tarihin şamar oğlanı yerine konulduğu ve bu nedenle sürekli haksızlığa uğradığı, bir fikri sabit olarak Türk ulusal bilincinde yer etmiştir. Toplumsal bir paranoyadır bu. Güçlü bir "anlaşılamama" sendromu ve "yalnızlık" psikolojisi her türlü davranışı belirliyor gibidir.

YÖNETİCİ ULUS: TÜRKLER

Burada, sürekli aşağılanmaya tepki olarak, özellikle Cumhuriyet yıllarında geliştirilen, üstün Türk ırkı teorilerine, dünya medeniyetinin ve dillerinin kurucusu Türkler olduğuna ilişkin uydurmalara değinmeye gerek bile yoktur. Konumuz açısından önemli olan, Türklerin, diğer halklara ve kavimlere üstün ve onları yönetme hakkına sahip olduğu yolunda bir inancın, bu aşağılanma duygusuna bir tepki olarak da gelişmiş ve yerleşmiş olmasıdır.

İslâmî düşüncenin "Millet-i Hakime" anlayışı bu zihniyetin şekillenmesinde en büyük rolü oynamıştır. Türk Milliyetçiliği, Osmanlı'nın hâkim milletinin Türkler olduğu ve öteki ulusların ancak Türklerin hâkimiyetini kabul etmeleri koşuluyla var olabileceğini ifade etmekten çekinmemiştir. Nitekim 19. yüzyılda oluşmaya başlayan Osmanlı muhalefet hareketinde ve daha sonra Jön Türklerde, İmparatorluktaki Türk egemenliği, tartışılması dahi gereksiz olan son derece doğal bir durumdur. Henüz Türkçülüğün ortada olmadığı, Osmanlılık, İslâmcılık gibi düşüncelerin egemen olduğu dönemlerde bile, bu düşünceleri savunanlar, bu düşüncelerle Türk egemenliğini kastettiklerini hiçbir yanlış anlamaya yer bırakmayacak bir biçimde tekrar etmişlerdir. Bu nedenle, dilde ve edebiyatta ilk Türkçülük çabalarına girenlerle, Osmanlıcı veya İslâmcıların aynı kişiler olması bir tesadüf değildir.

Burada iddia ettiğim, Türkçülük ve Osmanlıcılığın bir ve aynı şey olduğu veya Türkçülüğün 1839'da başladığı vb. değildir. İddia şudur: Türkçülüğün siyasî bir ideoloji olarak gelişmediği dönemlerde bile, çokuluslu Osmanlı devletini bir arada tutmak için geliştirilen kozmopolit ideolojiler, hâkim etnik grubun egemenliği olarak anlaşılmış ve öyle de savunulmuştur. Bu nedenle Osmanlılık, İslâmcılık gibi ideolojiler içlerinde egemen etnik grubun milliyetçiliğini taşımışlar ve bunlar Türk egemenliği olarak anlaşılmışlardır.

YOK OLMA KORKUSU

Türk ulusal kimliği yok olmak, ortadan kalkmak korkusu ile birlikte gelişmiştir. "Şark Sorunu" olarak bilinen ve tüm bir 19. yüzyıl Avrupa diplomasisini uğraştıran sorun, Osmanlı İmparatorluğu'nun, emperyalist güçler arasında nasıl parçalanacağı sorunundan başka bir şey değildi. Osmanlı "Hasta Adam"dı ve bu "hasta" sadece büyük devletler kendi aralarında anlaşamadıkları için yaşamını sürdürebiliyordu. Bu durum Osmanlı-Türk aydınında var olma-yok olma psikozunu oluşturmuştur, her sorun büyük ölçüde, varlık veya yokluk ikileminde algılanmıştır.

Osmanlı yönetici ekibine, kendi kaderi hakkında verilecek yargıyı bekleme havası sindiği söylenebilir. Yöneticilerdeki çaresizlik ve çöküşü bekleme psikozu, gelişen Türk ulusçuluğunu, dağılmayı engellemek, çökmeyi durdurmak için yoğun çaba ve telaşa sevk etmiştir. Nitekim, 1908 Devrimi'nde, harekete geçmelerinde, dağılma ve yok olma paniği belirleyici olmuştur. Fakat, Meşrutiyet'le birlikte dağılma süreci bitmemiş aksine hızlanarak devam etmiştir. Yok olma korkusu Türk ulusal kimliğinin ebesidir, Türk ulusal kimliği, kendi göreli zayıflığı ve çaresizliğinin bilinciyle şekillenmiştir. Bu ruh hali içinde, Osmanlı bünyesindeki diğer ulus ve etnik grupların demokratik taleplerini, kendi varlığına yönelik tehditler olarak anlamıştır. Osmanlı-Türk ulusal kimliği, çöküş ve dağılmanın baş sorumlularından birisi olarak Hıristiyan azınlıkları görür.

HIRİSTİYAN DÜŞMANLIĞI

Hıristiyan azınlıklar, Fransız Devrimi'nin de etkisiyle, bağımsızlık savaşları vererek, birbiri ardı sıra imparatorluktan ayrılmışlardır. Bu ayrılışlar egemen ulus tarafın-

Şevket Süreyya Aydemir "Ermeni Tehciri" hakkında şöyle yazmıştı: "Milletler ve halklar arasında, tarihin bazen öyle safhaları yaşanır ki, en doğru olan, galiba o safhaları unutmaktır."

dan kendisine yapılan ihanetler olarak kavranmıştır. Bunda dağılma sürecinin ana karakterleri belirleyici olmuştur. Fransız Devrimi'nin Aydınlanmacı fikirleri Hıristiyan azınlıkları etkilemiş olmakla birlikte, ayaklanmalar kısa surede bir din çatışması karakteri kazanmıştır.

Ayaklanmalar, Batılı emperyalist güçlere, Osmanlıların içişlerine karışma olanağı sağlamış, hemen hemen her ulus veya din grubu belli devletlerce desteklenmiştir. Azınlık grupların, emperyalist devletlerin yardımıyla ve kapitülasyonlarla kazandıkları ve Müslüman ahalinin sahip olmadığı birtakım ayrıcalıklara sahip olmaları ve her bir emperyalist devletin koruyuculuğunu yaptığı azınlık grup için durmadan yeni ayrıcalıklar talep etmesi, Hıristiyan ahaliye karşı derin bir nefretin oluşmasına yol açmıştır. Hıristiyan ahaliye karşı gelişen nefret duyguları Tanzimat öncesi başlamış olmakla birlikte, özellikle "genel eşitlik" prensibinin ilan edildiği Islahat Fermanı ile tepe noktasına ulaşmıştır.

Müslüman ve Türk ahalinin o ana kadar teba olarak hor baktığı Hıristiyanlar karşısında egemen konumlarını kaybetmelerinde toplumsal yaşam felsefelerinin de önemli bir rolü olmuştur. Batı'daki anti-semitizm'e benzer bir durum söz konusudur. İmparatorluğun Müslüman-Türk ahalisi için, devlet bürokrasisinde veya orduda görev almak en ideal sosyal statüdür. Hıristiyanlarla eşitliği, onları, kendileri için son derece önemli ve ayrıcalıklı olan sosyal mevkilere layık görmedikleri için de istemiyorlardı. Daha düne kadar ikinci sınıf vatandaş sayılan Hıristiyanların (sadece büyük şehirlerdeki sınırlı bir kesiminin bile olsa) hem iktisaden iyi duruma gelmeleri hem de savaşlara katılmamaları buna karşılık savaşların tüm acısı ve yükünün Müslüman ahalice çekilmesi, Müslümanların nefret duygularını iyice körüklemiştir.

İşte bu durumu kalkış noktası yapmak isteyen gerek Yeni Osmanlılar, gerek İttihat ve Terakki hareketi imparatorluğun sahipsiz Müslüman ahalisine sahip çıkmak adına ırkçılığa varan düşünceler geliştirerek Hıristiyan düşmanı bir ruh halinin oluşmasına yardımcı olmuşlardır. Sonuç, Hıristiyanlarla eşiti olmayı veya onların daha üstün duruma geçmelerini kabul edemeyen, bugün dahi izlerini sürdüren "İslâmî bir ırkçılık"tır.

ŞANLI BİR GEÇMİŞ İLE GURURUYLA OYNANMA CENDERESİNDE

Hıristiyan azanlıkların başlangıçta sosyal içerikli demokratik taleplerle başlayan hareketleri, merkezin tavrı sertleştikçe ve dış güçlerden yardım alabildiği ölçüde bağımsız devletlerin kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Bu nedenle süreç içinde, azınlıklardan gelen her ulusal demokratik talep, imparatorluğun parçalanması yolun-

da atılmış bir adım olarak kavranmıştır. Ayaklanan Hıristiyan azınlıkların imparatorluğun kenar bölgelerinde yaşıyor olmaları ve imparatorluğun sürekli bu kenarlardan başlamak üzere toprak kaybetmesi, Osmanlı ve Türk devlet adamlarının ulusal azınlıklar konusundaki politikalarını belirleyen ana faktör olmuştur.

"Çevreden kuşatılmışlık" ve "çevrenin büyük tehlike teşkil etmesi" duygusu, İmparatorluğun, çevreden başlayarak büyük toprak kayıplarına uğramasıyla doğrudan orantılıdır. Türk ulusal devletinin oluşum süreci esas olarak, çevreden kuşatılmışlık ve sürekli tehdit altında olma duygusu tarafından belirlenmiştir.

Bu "kenarlardan dağılma"ların ayaklananlar karşısında askerî yenilgi almadan meydana gelmesi, Türk ulusal kimliğinin oluşumunda son derece belirleyici olmuştur. Ayaklanan ulusal gruplar genel kural olarak yenilmişlerdir. Fakat başkaldırıların bastırıldığı durumlarda bile Osmanlılar, dış güçlerin baskısı ile yenik sayılmışlar, askerî olarak ezdiklerine karşı politik tavizler vermek zorunda bırakılmışlardır. Kazanılan savaşlardan sonra bile sürekli yenik sayılmayı kabul etmek zorunda kalmak Osmanlı-Türk yöneticilerinin onuruna dokunmuştur.

Türk ulusal kimliğinin bünyesinde var olan saldırgan eğilimler gıdasını önemli ölçüde, bu "küçük düşürülme", "onuruyla oynanmış olma" ruh halinden alır. Güçlü bir düşman tarafından sürekli izzet-i nefsiyle oynanan bir topluluk elbette bu düşmana karşı kin ve nefret duygularıyla dolacaktı. Kendisini bu duruma düşüren Batılı güçlere karşı çıkamayan Türkler içlerinden atmak zorunda kaldıkları, kin ve nefreti üzerine boşaltacakları daha zayıf güçleri aramışlardır. Bunlar da İmparatorluk sınırları içindeki Hıristiyan azınlıklardan başkası olmamıştır.

Aşağılanan ve onurlarıyla oynanan ulusların bu denli saldırgan oluşlarının önemli bir nedeni de kendi geçmişlerinin büyüklüğü altında ezilmeleridir. Osmanlılar açısından da durum böyledir. Üç cihana egemen büyük bir imparatorluğun mensubu olmaktan, onuruyla oynanacak bir duruma düşmenin arasındaki uçurum gerçekten korkunçtur. Ve üstelik bu "şanlı geçmiş" son derece yakın bir döneme ilişkin sıcak bir anı durumundadır. Bu ise içine düşülen çöküş durumunun hazmını daha da zorlaştırmaktadır.

Osmanlı-Türk toplumunun "Batı" ile olan ilişkisi sürecinin evriminde bunu çok açık gözlemek mümkündür. Aslında kendisinin olması gereken bir yeri, zorla elinden almış olanlara karşı, bu rol değişimini bir türlü kabul edemeyen birisinin çaresiz diş bilemesine benzetebiliriz bu durumu. Bu nedenle Batı'ya olan hayranlık duygularına sevgiden çok kıskançlık, çaresiz bir nefret egemendir dersek abartmış olmayız.

Bu ruh halinin sonuçlarından biri, geçmişe duyulan özlem olmuştur. Altın çağa geri dönüş idealleştirilmiş ve kutsal bir hedef haline getirilmiştir. Geçmişte Batı'ya ne kadar üstün olunduğuna çağrılar yapılarak, geçmişi bir an önce yeniden yaratmanın çareleri üzerinde düşünülmeye başlanmış, buna uygun ideolojiler geliştirilmiştir. Kurtuluş Savaşı'na kadar, şanlı ve büyük bir imparatorluğun torunları olmak ve bu İmparatorluğu yeniden kurmak fikri, Osmanlı-Türk muhalefet hareketine ve İttihat ve Terakki yönetimine egemen olmuştur.

MÜSLÜMAN KATLİAMI VE TOPRAK KAYIPLARININ YARATTIĞI İNTİKAM DUYGUSU

Türk ulusal kimliği, yenilgiler, Müslüman katliamları ve toprak kayıplarının ürettiği bir intikam duygusu ile birlikte şekillenmiştir. 19. yüzyıl ayaklanmaları tarihi sadece, demokratik haklar (eşitlik ve toprak) ve ulusal talepler (otonomi veya ulusal bağımsızlık) isteyerek ayaklanan Hıristiyan toplulukların katledilmeleri tarihi

değildir. Bu tarih aynı zamanda, bu bölgelerde yaşayan Müslüman halkın büyük kırımlara uğratılmasını da kapsar. 19. yüzyılın ortalarından itibaren büyük boyutlar almaya başlayan bu katliamlardan kurtulmak için Anadolu'ya doğru kitlesel göçler yaşanır. Bu Müslüman-Türk katliamları ve göçleri, Türk kimliği üzerinde derin izler bırakır.

Özellikle 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşındaki göçler ve göç sırasındaki katliamlar son derece dramatik boyutlar alır. Bunu 1912 Balkan Harbi sırasındaki Müslüman katliamları ve göçler takip eder. Müslüman-Türk ahalinin katledilmesi, açlık, sefalet ve hastalıklarla dolu göç kadar, bu bölgelerdeki toprakların kaybı da Türk ulusal kimliğinde son derece önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle, imparatorluğun kalbi, anayurdu, merkezi sayılan Balkanların kaybedilmesi hiçbir biçimde unutulmamaktadır. Katliamlar ve bu katliamlardan kurtulan göçmenler, kaybedilmiş toprakların millî hatıraları sayılmışlardır. Atatürk, 1931 yılında bu duyguyu çok özlü biçimde dile getirmektedir. "Muhacirler, kaybedilmiş ülkelerimizin millî hatıralarıdır."

Bu nedenle kaybedilmiş toprakları geri almak, Türk milliyetçi ideolojisinin şekillenme sürecinde, sürekli bir istek olarak var olmuştur. Bu toprakları bizden alanlardan intikam alma özellikle kriz ve savaş dönemlerinin en önemli ideolojisi olmuştur. Bu ise militarist ve saldırgan bir anlayışın gelişmesine yol açmıştır. Abdülhamit döneminden başlayarak, askerî okullarda eğitime bu militarist, intikamcı ruh halinin egemen olduğunu görüyoruz.

BATI'NIN ÇİFTE STANDARDI

Avrupa'da sadece azınlıklara yönelik katliam haberlerinin oldukça abartılı ve tek yanlı aktarılması, buna karşı Türk veya Müslüman halka yönelik katliamların pek söz konusu edilmemesi, Türk ulusal kimliği üzerinde derin izler bırakmıştır. Gerçekten de bir kural olarak, Avrupa kamuoyu, ağırlıkla Hıristiyanlara yapılanlarla ilgilenmiş ve Müslüman halka yönelik katliamlar fazlaca bir ilgi çekmemiştir. Üstelik, etrafında gürültü koparılan katliamların, uydurma haberlerden ibaret olduğu durumlar da söz konusu olmuştur. Dönemin Batı basınında da bu tür abartılı veya uydurma haberlere bolca rastlamak mümkündür.

Müslüman/Türklere yapılan haksızlıkların kimseyi ilgilendirmediği yolunda derin bir inancın yerleşmesinin sonuçlarından birisi de, Türklerin kendilerini tarihin gerçek kurbanları olarak görmesidir. Sorun bir tek Batı'nın çifte standardı ve Türklere haksızlık yapılmasıyla sınırlı değildir. Bundan daha da önemli olan, Hıristiyan azınlıkların, Batı'nın böyle davranmasının baş sorumluları olarak görülmesidir.

Böyle bakıldığında, Hıristiyan azınlıklarla çatışmalar ve onlara yönelik katliamlar, Müslüman ahalinin, Hıristiyanlarca kışkırtılması ve Müslümanların haklı tepkisi olarak algılanmış; Hıristiyanların öldürülmelerinin ana sorumluluğu gene onlarda aranmıştır. Ermeni soykırımından sonra bile, "Ermenilerin başına gelenin ana sorumlusu gene Ermenilerin kendileridir" tezinin, bugüne kadar sarktığı ve resmî bir ideoloji halini aldığını biliyoruz. Hıristiyanları ya da baskıya uğrayanları "sahtekârlık yapmakla", Batılıları, "içişlerimize karışmak için bu bahaneleri kullanmakla" suçlamak ve bu suçlamaların arkasına saklanarak, bu gruplara yapılan haksızlıkların, katliamların üstünü örtmeye çalışmak Türk ulusal kimliğinin kalıcı bir özelliğine dönüşmüştür.

İNSAN HAKLARI VE DEMOKRASİYE KUŞKUCU BAKIŞ

Osmanlı-Türk yöneticileri, Batı'nın insan hakları ve demokrasi gibi sloganları sömürgeci amaçlar için kullandığından şikâyetçi olmakla fazla haksız sayılmazlar.

Onları sürekli, Hıristiyanlara eziyet etmek ve reform yapmamakla suçlayan Batılı devletlerin, bu yoldaki reform girişimlerini, pek de sevimli karşılamadıkları ve hatta engel olduklarına ilişkin sayısız örnek vardır. Bu nedenle de Batılı devletler, imparatorluktaki reformcu girişimleri desteklemek yerine, bu tür girişimlerin yarattığı iktidar boşluklarını fırsat bilerek Osmanlı topraklarını işgal etmeyi tercih etmişlerdir.

Bu tarihsel gerçeklere rağmen Batılıların müdahalelerini "insanî müdahale" olarak sunmaları, Osmanlı-Türk yönetici ve muhalefet çevrelerinde, insan hakları ve demokrasi gibi sloganları, emperyalizm ve sömürgecilikle bir ve aynı şey olarak görmeleri ve bu nedenle de bu kavramlara mesafe koyma, hatta düşman olma eğilimlerini doğurmuştur. Bugün bile, Türkiye'de, insan hakları, demokrasi gibi kavramların, büyük ölçüde, "Batılı devletlerin bizleri bölmeye yönelik oyunu" çerçevesinde değerlendirilmesi, bu tarihi miras nedeniyledir.

DIŞ VE İÇ DÜŞMANA KARŞI MANEVİ BİRLİK VE BÜTÜNLÜK

Kendisinin karşısında, parçalanmasını ve dağılmasını isteyen, egemenliği altındaki Hıristiyan halklar ve emperyalist devletlerden oluşan geniş bir koalisyonla uğraşmak zorunda kalmak, Türk ulusal kimliğinin oluşumunu önemli ölçüde belirlemiştir. "Vatan elden gidiyor" temelinde gelişen parçalanma paniği, devletin kurtarılmasını, dağılma ve yıkılmanın engellenmesini Osmanlı-Türk muhalefet hareketinin temel kaygısı yapmıştır. Dağılma ve parçalanma paniği, kaçınılmaz biçimde bunu engelleyecek birlik fikrini öne çıkarmıştır. Devlet sınırları içindeki insanları birlik, uyumluluk içinde bir arada tutacak ortak manevi değerlerin ve ortak ruh halinin yaratılması, Osmanlı-Türk aydınının temel görevi haline gelmiştir. Aranan şey, birlik, beraberlik, ortak manevi değerler olduğu için, bunu dağıtacak her öğreti tehlikeliydi.

İmparatorluğun sürekli bir parçalanma süreci içinde olması, çevresinin kendisinin mahvını isteyen güçlerce çevrilmiş olduğu inancını ortaya çıkarmıştır. Bu durum, daha önce de değindiğimiz gibi, Osmanlı-Türk insanında büyük bir korku psikozunun oluşmasına yol açmıştır. Etrafımız düşmanlarla çevrilmiştir, bizi yok etmek, ortadan kaldırmak istemektedirler. Türk ulusal kimliğinin şekillenmesinde belirleyici olduğunu düşündüğüm bu unsurlardan bazıları elbette yaşanmış tarihi tecrübelerin ürünüdürler. Fakat bu "tarihi gerçekler", Türk ulusal kimliğinin oluşturulmasında çerçevesinde öylesine örülmüşler ve öylesine anlamlandırılmışlardır ki bir nevi toplumsal paranoyaya dönüştürülmüşlerdir. Bu paranoyik ruh hali savaş vb. gibi bazı özel koşullarla da birleşince, başta 1915 Ermeni Soykırımı olmak üzere, büyük barbarlıkları olanaklı kılmıştır. Sonuçta ama barbarlıklar değil, bunu yapmakta "haklı" olduğumuz bizim için daha önemli olmaktadır.

ERMENİ KATLİAMLARI

Kabaca çerçevesi çizilmeye çalışılan ortam ve ruh hali içinde oluşan ve gelişen Türk ulusal kimliği, en son kalan azınlık grubunu, tüm bu gelişmelerin sorumlusu olarak görmeye son derece yatkındı ve öyle de oldu. Ermeniler, son büyük Hıristiyan azınlık olarak, imparatorluktan birbiri ardı sıra ayrılan diğer Hıristiyan azınlıkların hesabını ödediler.

Özellikle, Sırp, Bulgar, Yunan milliyetçilikleri, yabancı ülkelerin dikkatlerini çekecek eylemlere başvurmuşlar ve onların Osmanlı'ya, kendi haklarının sağlanması için, müdahale etmesini sağlamışlardır. Osmanlı yönetimince bilinen bu yöntem sonuçta başarılı olmuş ve sözünü ettiğimiz uluslar, esas olarak bu dış müdahale sayesinde bağımsızlıklarına kavuş-

muşlardır. Özellikle Balkanlar'da bu politikanın fiyatı, Osmanlılar için oldukça yüksek olmuştu. Kaybedilen topraklar, yüzbinlerce göç, Müslüman katliamları, Batı tarafından şamar oğlanına çevrilmesi ve sürekli onuruyla oynanması vb...

Ermeni milliyetçi örgütleri de, diğer ulusal azınlıklara benzer taktiklere, ama oldukça gecikmiş olarak başvurdular. Osmanlı yöneticileri, büyük toprak kayıplarıyla karşılaştıkları koşullarda, Ermeni örgütlerce aynı filmin yeniden çevrilmesine seyirci kalmak istemediler. Üstelik Ermeni örgütler, diğer Hıristiyan azınlıkların elde ettikleri Batılı desteği, birçok nedenden dolayı ele edememişlerdi.

Ermeni halkına yönelik katliamların ilginç bir gelişme evrimi vardır. İlk dönemdeki katliamlar, Osmanlı idaresi altında yaşayan farklı din ve ulus gruplarına yönelik sistemli bastırma politikaları çerçevesindedir ve daha çok yerel karakterdedir. Birinci dönem olarak adlandırdığımız bu dönemde meydana gelen katliamların en büyüğü 1894-96 yılları arasında yapılmıştır.

Özellikle 1890'lı yıllardan sonra, Ermeni katliamları, diğer ulusal azınlıklara yönelik katliamlardan daha değişik bir karakter kazanmaya başlar diyebiliriz. Genel olarak gözlenen, imparatorluktan ayrılmak isteyen bir ulusun mücadelesini zorla bastırmak veya Müslüman-Hıristiyan çatışması biçiminde yaşanan ve sonuçta karşılıklı katliamlarla sonuçlanan çatışmalardı. Ermeni katliamlarında ise Osmanlı devletinin Panislâmist ideoloji etrafında birliğini sağlamak amacıyla, İslâmî motifin giderek öne çıktığını görüyoruz. Bir din-ulus grubunun (Ermenilerin) toplumsal olarak aşağılanması başlamaktadır. "İslâmî ırkçılık" olarak tanımladığım bir başka din grubunun aşağılanması ve hor görülmesi en açık biçimde Ermeniler somutunda gözlenmekte, Ermeniler aleyhine ırkçı bir söylem geliştirilmektedir.

Bu dönem aynı zamanda, Abdülhamit'in deyimiyle, imparatorluğun, "Hıristiyan dünyanın sürekli düşmanca tasallutlarıyla" karşı karşı olduğu yolundaki inancın güçlü bir biçimde yerleşmeye başladığı bir dönemdir. Bu nedenle, Ermenilerin çevremizi kuşatan düşmanların içteki uzantıları oldukları ve eldeki son toprak parçasını almak istedikleri yollu bir inancı yerleştirmek hiç de zor olmadı. Ermeni sorunu, imparatorluğun var olup-olmama sorunu olarak görülmeye başlandı. Sürekli dağılma ve parçalanma içinde olma psikozu ile çevremizin bizi yok etmek isteyen düşmanlarla çevrili olduğu inancı, hiç değilse imparatorluğun Müslüman ahalisini bir arada tutma eğilimini güçlendirdi. Panislâmizmin bir devlet politikası haline getirilmesi bu dönemdedir.

Böylece diğer uluslara karşı yapılan baskılardan farklı olarak, Ermeni halkına karşı merkezî olarak düzenlenmiş, pogrom niteliğindeki saldırılara şahit olmaktayız. Merkezî devlet en küçük bir olayı değerlendirmektedir. Ermenilere yönelik saldırı ve katliamlar, Müslüman ahaliyi Osmanlı devletine daha sıkı bağlayabilmek amacıyla da kullanılmaktadır.

1915 yılına kadar Ermenilere yönelik katliamlar, merkezî politikaların ürünü olmakla birlikte "yerel" karakterdedir. 1915-17 arasında yapılan ise nitelik olarak kendisinden öncekilerden farklıdır, bir soykırım denemesidir. Ermeni sorununun kesin olarak çözülmesi kararı verilmiştir. Burada cevabı aranması gereken soru, bu "kesin çözüm" kararına yol açan faktörlerin neler olduğudur.

Bu nedenlerin başında elbette Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı "olumlu ortam" gelmektedir. Gerçekten de büyük savaşlar, bu tür kitlesel katliamlar için son derece olumlu koşullar yaratmaktadır. Yahudi katliamında da İkinci Dünya Savaşı benzer bir rol oynamıştır. Fakat burada önemli bir farka dikkat çekmek gerekmektedir. Yahudilerin bir ırk olarak toptan ortadan kaldırılması Nazilerin programının temel noktalarından birisidir. Bu

arzu sürekli var olmuş ve savaş koşullarında gerçekleşme imkânı bulmuştur.

Osmanlılarda, İslâmî temelde "ırkçı" söylemlerin varlığına rağmen, Ermeni ırkının toptan imhası gibi ırkçı bir programdan söz etmek zordur. Hatta savaşın ilk aylarında bile, Ermenilerle olan tüm çelişki ve gerilimlere rağmen, "İttihat ve Terakki Partisi'nin, imparatorluktaki Ermenilerin yok edilmesi gibi bir karar aldığına dair [...] herhangi bir işaret yoktur."

Elbette Türk ulusal kimliğinin genel özelliklerinin belirleyici zemininde hareket edilmektedir. Fakat bu zemin öyle bir noktaya gelmiş olmalıdır ki, o güne kadar "parça parça" çözülebileceğine inanılan bir sorunun "kökten çözümü" bir kaçınılmazlık olarak kendisini dayatmıştır. Bu da, içinde bulunulan dağılma ve parçalanma sürecinin bir ürünü olarak geliştirilen büyük ve şanlı geçmişi yeniden kurma idealinin geldiği noktada çökmesi; fakat bunun bir türlü kabul edilmek istenmemesi ile doğrudan ilgilidir.

Bu konuda dönüm noktasının Balkan Savaşı olduğunu kabul etmek gerekir. Savaşın kaybedilmesi ile birlikte, ellerinde sadece Anadolu'nun kaldığını bilen İttihat ve Terakki yöneticileri, devleti kurtarmanın tek çaresinin, Anadolu'nun "gayri Türk" unsurlardan temizlenmesi olduğuna inanmışlardır. Özellikle Enver Paşa'nın 1914 Ocak ayında Harbiye Nazırı olmasıyla birlikte, Anadolu'nun homojenleştirilmesi doğrultusunda, somut, ayrıntılı planlar hazırlamışlardır. Bu planlar, ilk önce Batı Anadolu ve Trakya'da Yunanlılara karşı uygulanmıştır. Bunu 1915'teki Ermeni soykırımı takip etmiştir. Uygulamaya konan büyük plan bir tek Hıristiyan unsurlarla sınırlı kalmamış, Müslüman topluluklar da dahil olmak üzere Anadolu nüfusunun 1/3'i harmanlanmıştır.

Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında, birçok yönetici, Türk ulusal devletinin bu temizlikler üzerine kurulduğunu açık olarak söylemekten çekinmemişlerdir. Burada sadece iki örnek vermek istiyorum: İttihat ve Terakki'nin tanınmış önderlerinden Halil Menteşe, "... Şark vilayetlerimizi Ruslarla işbirliği yapmış olan Ermeni komitacılarından temizlememiş olsaydık, millî devletimizin tekeyyününe de imkân kalmayacaktı", demiştir. Genç Cumhuriyet'in ilk meclisinde, vatanı kurtarmak amacıyla kendimize "katil" denilmesini bile göze aldığımız, yollu konuşmalar yapılır. "Tehcir meselesi, biliyorsunuz ki dünyayı velveleye veren ve hepimizi katil telâkki ettiren bir vaka idi. Bu yapılmazdan evvel âlemi nasraniyetin bunu hazmetmeyeceği ve bunun için bütün gayz ve kinini bize tevcih edeceklerini biliyorduk. Neden katillik ünvanını nefsimize izafe ettik? Neden o kadar azim, müşkül bir dava içine girdik? Sırf canımızdan daha aziz ve daha mukaddes bildiğimiz vatanımızın istikbalini tahtı emniyete almak için yapılmış şeylerdir."[1]

Burada, her ulusal devletin oluşumunun bu tür kitlesel katliamlar üzerine dayandığı yollu genel geçer bir argüman ileri sürülebilir. Buna yine son derece genel geçer, ezberlenmiş bir başka argümanla cevap vermek gerekir: Tarihinde yaşanmış şiddet biçimleriyle hesaplaşmayan topluluklar hiçbir zaman demokratik bir gelecek kuramazlar. Türkiye'nin önünde duran da budur. Tarihimizdeki şiddet biçimleri, buna yol açan zihniyet dünyası üzerine açık olarak konuşmak, demokratik bir Türkiye'nin köşe taşları, olmazsa olmazı gibidir. ❐

DİPNOT

1 Hasan Fehmi Bey'in, 17 Teşrinievvel (Ekim) 1336 (1920)'de TBMM'nin Gizli Oturumu'nda yaptığı konuşmadan, TBMM Gizli Celse Zabıtaları, Cilt I, s.177, Ankara 1985.

Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım

FATMA MÜGE GÖÇEK

Dr. Rıza Nur, 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı topraklarında yaşanan siyasal dönüşümleri anlatırken, bu dönüşümlerin kendi kimliği de dahil olmak üzere nasıl farklı kimlikler yarattığını vurgular. Ortaya çıkan yeni siyasal kimliklerin zamanla kurtarılmaya çalışılan devleti ölüme mahkûm etmiş olduğunu belirtir. Dr. Rıza Nur anılarında şunları söyler (Nur, 1992: 268, 330): "Türk ülküsü için ölüyorum, fakat bu ülküyü içimde gizli bir çanak gibi saklıyorum ve ondan kimseye söz etmiyorum. Biliyorum ki böyle yapsam, bu hareketim diğerlerinin [yani diğer ayrılıkçı hareketlerin] gizli fikirlerini meşrulaştıracaktır. Ve bu da devletin parçalanması, tükenişi anlamına gelecektir."

Dr. Rıza Nur'un kendince aldığı bu tedbire rağmen ortaya çıkan sosyal kutuplaşma önce Türk milliyetçiliğinin oluşumuna ve sonuçta da Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına yol açtı. Bu makalede uygulanan sosyolojik yaklaşım, Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışını dönemin toplumsal yapısı, varolan anlam dünyası ve kurumsal yapının etkileşimi bağlamında ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre, Türk milliyetçiliği çatışma ve savaş ortamı, 'Düvel-i Muazzama' ile olan ekonomik ilişkiler ve 19. yüzyılda gerçekleştirilmeye çalışılan reform hareketlerinin etrafında odaklandı. Bu kesişme noktası etrafında, Türk tarihi, Türk edebiyatı ve Batı etkisindeki eğitim kurumlarında ortaya çıkan yeni oluşumlar yukarıda anlatılan kesişme noktalarına yeni bir anlam örtüsü kazandırdı. Osmanlı Türkleri, bu yeni yapısal oluşumlar ve onların üzerini kuşaklayan yeni anlam dünyası içinde, hayır kurumları, gizli dernekler ve siyasî partilerin sağladığı yeni örgütlenme biçimlerini de kullanarak milliyetçiliği hayata geçirdiler. Kısaca, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yukarıda sıralanan üç unsurun (toplumsal yapı, anlam dünyası ve kurumsal yapı) etkileşimi, Türk milliyetçiliğinin özel biçimini ve yörüngesini tayin etti. Gittikçe artan askerî yenilgiler ve toplumsal kutuplaşmalarla birlikte, Türk milliyetçiliği yavaş yavaş imparatorluğun resmî ideolojisi olan Osmanlıcılığı bertaraf etti ve Osmanlı Devleti'nin yıkıntıları üzerinde yeni bir Türk ulus-devleti kuruldu.

MİLLİYETÇİLİĞİN BOYUTLARI VE OSMANLI BAĞLAMI

Milliyetçilikle ilgili güncel çalışmalarda, milliyetçiliğin yapısal, kültürel ve örgütsel boyutları ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Milliyetçiliğin tarihsel gelişimini inceleyen sosyal bilimciler (Alter, 1989; Brubaker, 1992; Carr, 1983; Hobsbawm,

1990; Hroch, 1985; Mann, 1986; Smith, 1983, 1986, 1988, 1994; Tilly, 1975; ve Tivey, 1981), özellikle, farklı milliyetçilikleri tartışırken kurumsal yapının biçimlenmesini anlamaya ve açıklamaya çalışırlar. İlk olarak, her dilde 'millet' kelimesinin ortaya çıkışı ve günümüzde kullanılan anlamı kazanmasının tarihi aynı zamanda milliyetçiliğin bir dünya görüşü olarak ortaya çıkışı ile paralellikler arz eder. Örneğin, Leonard Tivey (1981: 4-5) Latince 'doğmak' anlamında kullanılan 'nasci' teriminin evrimini incelerken, bu terimin kullanımında siyasal iktidarların benzer cins ve kökene sahip insanların esasen 'aynı milletin evlatları olduğu fikrinin' nasıl eğitim sisteminin araç olarak kullanılmasıyla hayata geçirildiğini ortaya koymuştur. Aynı şekilde, siyasal iktidarlar vatandaşlık hukukunun oluşumunda ancak benzer cins ve kökenlere sahip insanların aynı devletin vatandaşı olmaları gerektiği fikrini kurallara bağlamış ve eğitim sistemi ile de bunu pekiştirmişlerdir.

Peter Alter (1989: 60, 96), ulus-devletlerin ortaya çıkışının başlangıcını Viyana Kongresi'ne götürerek Avrupa milletlerinin Batı Avrupa'nın tarihsel dönüşümü sonucunda kendi kendilerini nasıl tanımladıklarını vurgular. Anthony Smith (1983: 28) ise "milliyetçiliğin ilk filizlendiği Fransa ve İngiltere" örneklerinden yola çıkarak, daha sonra Sırbistan, Yunanistan ve diğer ülkelerdeki milliyetçiliklere örnek teşkil edecek Almanya, Macaristan ve İtalya'daki gelişmeleri anlatır. Miroslav Hroch (1985: 8-9, 129-3), daha küçük çaplı Avrupa ülkelerindeki milliyetçilikleri inceler. Hroch ayrıca milliyetçiliğin toplumun değişik katmanlarını harekete geçirmesinde sosyal aktörlere ve toplumsal süreçlere de dikkat çeker.

Milliyetçiliği doğuran düşünce sistemlerini ele alan sosyal bilimciler de (Anderson, 1983; Balaghi, 1994; Chatterjee, 1993; Eley, 1981; Gellner, 1982, 1983; Gillis, 1994; Kamenka, 1976; Seton-Watson, 1977; Smith, 1987), milliyetçiliklerin yörüngesini oluşturmada özellikle toplumsal kültürün önemini vurgularlar. Ernest Gellner ise (1983: 1, 36, 138), insanların ortak bir kültüre bağlılıklarını vurguladıkları noktalarda ortaya çıkan milliyetçiliklerde, esas olarak toplumsal homojenliğin, ortak eğitimden kaynaklanan değerlerin ve anonimliğin öne çıktığını belirtir. Diğer yandan Seton-Watson da (1977: 15) dayanışma duygusunun, ortak kültürün ve ulusal bilincin insan topluluklarının yavaş yavaş uluslaşma sürecinde belirleyici hale geldiğinin altını çizer. Anthony Smith (1986: 245), milliyetçiliğin toplumsal olarak inşa edilme sürecini inceler ve insan topluluklarının "ırka dair ortak efsanelerin, paylaşılmış tarihsel anların, ortak bir kültürün, belli bir yerle kurulan duygusal bağ ve dayanışma duygusunun" ortaya çıkmasında kullanılan kategori olan 'etnikliğin' belirleyiciliğinin altını çizer. Milliyetçiliği de, Smith, toplulukların muhayyel bir ulusal geçmiş yaratabilmek için kullandıkları bir "siyasî efsane" olarak analiz eder (Smith, 1987: 13, 32-41; 1988: 1). Gerçekten de, uluslarda ortak etnik kökene sahip olma duygusunu yaratan, "birikegelmiş ortak kültürel unsurlar ve daha önceki dönemlerden tevarüs edilmiş fikirler"dir. Böylesi bir etniklik kendisini yerleşiklik ve nostalji duygusu, örgütlenmiş din ve iç savaşlar vasıtasıyla oluşturur ve çoğaltır. Geoff Eley (1981: 91) ulus düşüncesini, "kültürel birleşimle belli bir siyasî müdahalenin karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkan çok boyutlu, engebeli, önceden belirlenemez bir süreç" olarak yeniden kavramlaştırır ve milliyetçilik formülasyonlarında esaslı bir girdi olan tarih dışılık boyutunu sorgular. Benedict Anderson'un çalışmasına göre (1983: 13) ise, yeni yaratılmış siyasî cemaat olan millet "hem kapsadığı kitlelerin yaygınlığı açısından sınırlı [...] hem

de kendi alanı içinde kayıtsız ve şartsız bir hükümranlığa sahiptir." Anderson ayrıca bu oluşumun muhayyel özelliklerinin daha sonra Asya ve Afrika'ya yayılma sürecinde daha belirginleştiğini vurgular.

Her ne kadar milliyetçiliklerin içinde biçimlendiği örgütsel yapılar yeteri kadar tartışılmasa da kimi sosyal bilimciler milliyetçiliklerin yaygınlaşmasına katkıda bulunan hayır kurumlarını, gizli örgütleri ve siyasî partileri incelerler. Kısacası bu sosyal bilimcilerin yaptıkları araştırmalar, toplumsal yapı, kültürel bağlam ve örgütsel yapıların etkileşim içinde milliyetçiliğin değişik türlerini ürettiği ve bu genel şemsiye altında birbirlerini tarihsel bir çerçeve içerisinde etkilediklerini ortaya koyar.

Burada sorulması gereken temel soru, Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışında Osmanlı toplumsal yapısının ne gibi bir etkisi olduğudur. Osmanlı sosyal yapısı (Göçek, 1996) içinde bireyin gücünün ve iktidarının kökeni, hünkârın kendisine vermiş olduğu yetkenin kullanımına dayanıyordu. Tabii ki bu yetki devri aslında teorik bir formülasyondan ibaretti. Toplumda hünkârın yetkilendirdiği bu kişiler dışında kalanlar, hünkarın yetke dağıtımı ile yaratmış olduğu imtiyazlı kesime dahil olma şansı olmayan tebaayı oluşturuyordu. Tebaanın kendi içinde ayrıştırılmasında din boyutu elzem olduğundan, Müslüman olmak, Osmanlı sosyal yapısının en üst kademesine ulaşmak için gerekliydi. Böylesi bir ayırım, Müslümanları kaçınılmaz olarak devletin hâkim sosyal grubu konumuna getiriyordu. Gayrimüslimler ise yapısal olarak ikincil konumdaydılar. Çoğunlukla Müslüman olan Türkler böylece, toplumda etnik ve köken farklılıklarını dikkate almayan müminlerin oluşturduğu geniş bir şemsiye altında birleşmişlerdi. Devlet görevlisi olarak istihdam edilme sürecinde aralarında bir fark güdülmezdi. Türk milliyetçiliğine farklı bir özellik katan unsur da bu din birliğiydi. Fransız devriminin etkisiyle gayrimüslimlerin eşit hak istemeleri ve alamayınca da ayrılmaya kalkmalarının yarattığı hayal kırıklığı, Müslüman Türk kökenlilerin olumsuz deneyimlerinin ortak noktasını oluşturdu.

OSMANLI DEVLETİ'NİN SON DÖNEMİNDE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ

Gazetelerin kuruluşu, telgrafın ve demiryollarının gelişmesi ve limanların ve tarımsal üretim merkezlerinin birbirine bağlanması ile oluşan iletişim devrimi, Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan milliyetçilikleri şekillendiren yapısal, kültürel ve örgütsel unsurların arasındaki etkileşimi artırdı.

(i) Savaşların Etkisi, Ticaretin Dönüşümü ve Reformların Yapısı: 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti'nin katıldığı savaşlar, çoğunlukla "Şark meselesi"nden, dünyada siyasî ve ekonomik nüfuz alanlarını yeniden düzenleyen 'düvel-i muazzama'nın Osmanlı Devleti'nin geleceği konusundaki kararsızlıklarından kaynaklanmaktaydı. Avrupa devletleri ve Rusya ile Osmanlı Devleti arasındaki savaşlar Osmanlı Devleti'nin geleceğini belirlemek için yapıldı. Ekonomik nüfuzlarıyla siyasî güçlerinin birleşmesi sonucu egemenliklerini pekiştirmeye çalışan Avrupa devletleri ve Rusya, Osmanlı Devleti'yle daha yakından ilgilenmeye başladılar. Avrupa ekonomisinin hammadde kaynaklarına ve yeni pazarlara duyduğu ihtiyaç, Batı etkisinin artmasına ve dolaylı olarak da zamanla Osmanlı geleneksel üretiminin zayıflamasına yol açtı. Avrupa'nın Osmanlı Devleti'ne diğer bir müdahalesi de siyasal reformlara verdiği destekle oldu. Özellikle Fransa ve İngiltere, Osmanlı Devleti'nin gittikçe artan siyasî, ekonomik ve sosyal sorunlarını çözebilmesi için siyasal reformların yapılması gerektiğini ileri sürdü. Bu bağ-

lamda, Türk milliyetçiliğinin doğrultusu bu savaş, ticaret ve reform eksenlerinde şekillenmeye başladı.

Savaşlar, Dış Politika ve Nüfus Hareketleri: 19. yüzyılın sonları, Osmanlı Devleti için önemli siyasî çatışmalar ve bunların ardından gelen nüfus hareketleri ile dolu bir dönemdi. Savaşlar, devletler ve halklar arasında kutuplaşma yarattıkça ve nüfus hareketleri sonucunda aynı dil, din ve etnik köken etrafında birleşen insanlar mecburen yanyana geldikçe, milliyetçiliğin sosyal bir alan etrafında paylaşılan ortak tabanı ortaya çıkmaya başladı.

19. yüzyıldaki Osmanlı savaşları 'Şark meselesi' etrafında gelişti; Rusya genelde Batı Avrupa devletlerinin siyasî çıkarlarına uygun davranmasına rağmen, onların esas rakibiydi. Birçok yerel ayaklanmaların yanı sıra 1877-78'de Rusya, 1897'de Yunanistan, 1911'de İtalya ile yapılan savaşlar ve 1912-13 tarihli Balkan savaşlarından sonra, Osmanlı ordusunun dayanıklılığı, morali ve insan gücü azaldı. Osmanlı Devleti, 1881-2'de Kıbrıs'ı İngiliz yönetimine bırakmak, ayrıca Tunus üzerindeki Fransız himayesini ve Mısır üzerindeki İngiliz işgalini kabul etmek zorunda kaldı.

Burada sorulması gereken önemli bir soru, bu savaşların Türk milliyetçiliği üzerinde ne gibi etkileri olduğudur. Bir yandan resmî Jöntürk ideolojisi olan Osmanlıcılık yerini gittikçe Pantürkizme bırakırken, diğer yandan da kültürel ve ekonomik alanda sürdürülen Türkleştirme politikaları imparatorluğun dört bir yanında etkisini hissettirmeye başladı. Bu süreçte ardı arkası kesilmeyen yenilgiler ve iç ayaklanmalar yönetimdeki Müslüman Türklerin ve ordunun gücünü pekiştirdi. Ayrıca, Balkan savaşları esnasında ortaya çıkan bir sonuç da, eğer Osmanlı Devleti kendi bütünlüğünü koruyamayacak ise, Avrupa devletlerinin bundan böyle Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü korumaya niyetli olmadığı gerçeğini İttihatçılara göstermişti (Ahmad, 1966: 321). Avrupa dış politikasında Fransa ve İngiltere'nin amacı, Rusya, Almanya ve Avusturya-Macaristan imparatorluklarının askerî gücünü dengelemekti. Bu dengeleme çabası ekonomik bir gereksinimle, yani Avrupa dışındaki hammaddelerin ve nüfuz alanlarının paylaşılması çabasıyla da örtüşüyordu.

Nüfus hareketlerine gelince, Osmanlı İmparatorluğu'na ilk Müslüman Türk göç dalgası, 1783'te Rusya tarafından ilhak edilen Kırım'dan ve hemen ardından da Volga-Ural bölgesinden geldi. İkinci dalga ise, göçmenlerin çoğunluğunu Çerkezlerin ve Türkçe konuşan Nogayların oluşturduğu Kafkaslardan aktı. Rusya'nın 1860'larda Orta Asya'ya ilerleyişi ve Türkistan'daki Türk hanlarının yardım çağrıları, Osmanlı Devleti'nde Türk kimliğine olan hassasiyeti artırdı. 1875'de Kaşgar'a askerî bir yardım gönderildiyse de, daha sonraki yardım çağrılarına cevap verilmedi (Kushner, 1977: 11). 1878'den sonra Karadeniz'in kuzeyindeki bölgelerden, Kuban'dan, Kırım'dan ve Kafkaslar'dan pek çok Müslüman Osmanlı Devleti'ne göç etti. Bu arada Rusya'daki Türk aydınları da, Rusya'daki milliyetçi akımlardan etkilenmiş olanları da dahil olmak üzere, Osmanlı Devleti'ne göç ettiler ve oluşan Türk milliyetçiliğinde önemli roller oynadılar (Kushner, 1977: 11-2). Sırbistan, Yunanistan ve Bulgaristan tarafından Osmanlı topraklarının zapt edilmesi de Anadolu'ya doğru Türk ve Müslüman nüfusun göç etmesine neden oldu (Ahmad, 1982: 416). Rumeli'ye ve Anadolu'ya göç eden kitlelerin toplam sayısı 2 milyonu buluyordu. Göçmenlerin çoğu önce Trakya'ya yerleştiler ve kendilerine toprak verildi ve aynı zamanda da altı yıllık vergi ve askerlik muafiyeti tanındı; 1857 sayılı mü'teci yasası uyarınca Anadolu'ya yerleşmeleri durumunda bu muafiyet on iki yıla çıkarılıyordu (Yapp, 1987: 121-2).

Ticaret, Yabancı Himayesi ve Ticaret Ağları: Avrupa ile Osmanlı Devleti arasındaki ticarette Avrupa devletlerinin Osmanlı azınlıkları ile iş yapmayı tercih etmeye başlamaları, Türk milliyetçiliğinin gelişimini hızlandıran önemli nedenlerden biridir. Osmanlı Türklerinin bu değişen ticaretten azınlıklar kadar fayda sağlayamamaları, azınlıkların ticari başarısına karşı düşmanlık beslemelerine yol açtı ve bu da Türk milliyetçiliğini pekiştirdi.

Avrupa'da endüstri devrimiyle ucuza imal edilen malların dolaşımı ve Batı'nın özellikle Balkan ülkelerinden ithal edilen hammaddelere rağbet etmesi, 18. yüzyılda Avrupa içinde ve dışında ticari ilişkilerin biçimini değiştirdi. Değişen bu koşullar Osmanlı toplumundaki zirai ve ticari ilişkileri dönüştürdü ve uluslararası pazar için yapılan bir üretim sistemi oluştu. Bunun sonucunda Osmanlı Devleti üretim ve ticaret üzerindeki kontrolünü kaybetmeye başladı (Yapp, 1987: 59). Avrupalı güçlerin kendileriyle ticari ilişki içinde olan Osmanlı azınlıklarını himaye etmeye başlaması Osmanlı Devleti'nin tebaası üzerindeki kontrolünü olumsuz etkilemeye başladı. Başlangıçta bu himaye, konsolos yardımcısı, tercüman, ticari temsilci ve hizmete dair işlerde Batılı güçlerin emrinde çalışan Osmanlı azınlıklarıyla sınırlıydı. Ancak bu himaye zamanla binlerce kişiyi kapsar hale geldi. Osmanlı vatandaşlık yasasının kabul edildiği 1869 senesine değin giderek daha çok gayrimüslim yabancı tâbiyetine geçti (Davison, 1982: 32; Ahmad, 1982: 404). Osmanlı azınlıklara sağlanan Batı himayesi, toplum içinde Müslüman Türklerle aralarındaki farklılıkları daha da kutuplaştırdı.

20. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti'nde iktidarda olan İttihatçılar, ticaretteki Rum-Ermeni egemenliğinden rahatsız oldular ve Müslüman Türkleri de en azından aynı refah seviyesine yükseltmek istediler. 1914 senesinde Osmanlı Devleti'ndeki sermaye yatırımları bu egemenliği gözler önüne seriyordu: Osmanlı Rumları yatırımın %50'sini, Ermeniler %20'sini, Osmanlı Türkleri %15'ini, yabancı uluslar %10'unu ve Yahudiler %5'ini kontrol altında bulunduruyordu (Alexandris, 1983: 32). Osmanlı Devleti'nin 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupa'ya karşı altına girdiği muazzam borç miktarı da bu rahatsızlığı pekiştiriyordu; 1914 yılı itibariyle Ortadoğu Avrupa'ya 500 milyon sterlin borçlu konumdaydı ve bu meblağın yarısı hükümetlerce borçlanılmıştı (Yapp, 1987: 31). 1854 senesinde başlayan Osmanlı borçları, 1881'e gelindiğinde Osmanlı'nın iflasına ve Avrupalı güçlerin yönettiği ve Osmanlı'nın iç gelirlerine el koydukları Osmanlı Düyun-u Umumiye İdaresi'nin kurulmasına kadar vardı. Düyun-u Umumiye İdaresi'nin yetkili makamlarında Avrupalılardan sonra Osmanlı azınlıkları görev almaktaydı. İşte bu ekonomik müdahalenin azınlıkların ekonomik alandaki egemenlikleriyle birleşmesi, İttihatçıların giderek Türk unsurları desteklemesine yol açtı.

Bu toplumsal kutuplaşmayı artıran diğer bir etken ise, Osmanlı'nın Avusturyalılar ve Yunanlar aleyhine giriştiği ticaret boykotlarıydı. Avusturya malları 1908 yılında, Avusturya'nın Bosna-Hersek'i ilhak etmesi üstüne boykot edildi. Aynı şekilde 1909 yılında, Girit Rumlarının Yunanistan'la birleşme kararı almaları üzerine Yunan Devleti'yle yapılan ticarete yönelik bir boykot gerçekleştirildi (Ahmad, 1982: 427). Ayrıca Balkan savaşları sırasında İstanbul Rumlarının aralarında para toplayarak Osmanlılara karşı savaşan Yunan donanmasına zırhlı savaş gemisi satın alınmasına katkıda bulunmaları nedeniyle İstanbul'daki Rum esnafın dükkânlarından alışveriş etmemek amacıyla bir boykot daha örgütlendi. Bu boykot aynı ulusal sınırlar içindeki farklı milliyetçi akımların ekonomik alanda çatışmalarının ilk örneklerinden biriydi (Aktar, 1996).

Bu boykotlar İttihatçıları, yabancı yatırıma ve hâkimiyetine karşı ancak millî bir iktisat ve gelişkin bir Türk burjuvazisi ile direnilebileceği inancına yöneltti. Birinci Dünya Savaşı yıllarında İttihat ve Terakki yönetiminin uygulamaya çalıştığı diğer bir tedbir de Osmanlı sınırları içinde iş yapan yabancı şirketlerin Osmanlı azınlıklarını istihdam etmeye yönelik tercihlerini dengelemek ve Müslüman Türklere ticaret kapısını açmak amacıyla ticari yazışmalarda Türkçe dışında bir dilin kullanılmasını yasaklama çabasıydı. 1914 yılında Birinci Dünya Savaşı'na girilmesiyle birlikte kapitülasyonların ilga edilmesi bu ekonomik ve siyasî konjonktürün sonucudur (Aktar, 1996). İttihat ve Terakki yönetimi bir yandan Bakanlardan akan yüz binlerce göçmeni iskân etmeye çalışırken, diğer yandan da azınlıkların tekelindeki işlere bilinçli olarak Müslüman Türkleri yerleştirerek Türk burjuvazisini yaratma fikrini uygulamaya geçirdi (Ahmad, 1982: 414, 417). Osmanlı Devleti'ndeki Müslüman unsur tarafından giderek daha fazla hissedilen ekonomik çöküntü, Türk millî burjuvazisi yaratma çabasıyla birleşip Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışını hızlandırdı.

Osmanlı Reformları, Osmanlıcılık ve Toplumsal Gerilimler: Osmanlı'nın özellikle gayrimüslimlerin kopuşunu engelleme çabası, Batı'nın insan hakları anlayışından esinlenen bir dizi reform yapmasına yol açtı. 19. yüzyılın ortasından itibaren din ve mezhep ayırımı gözetmeksizin tüm Osmanlı vatandaşlarının yaşam, itibar ve mülkiyet hakları garanti altına alındı. Osmanlı kimliğinin toplumsal tanımı böylece birey haklarını esas alan bir yöne doğru evrildi. Bu reformlar doğrultusunda 1839 tarihli Gülhane-i Hattı Hümayunu, 1856 tarihli Islahat Fermanı ve 1876 tarihli Osmanlı Anayasası oluştu ve1877 yılında da, bu reformların sonucu olan ilk Osmanlı parlamentosu kuruldu. Örneğin, II. Mahmut 1830 yılında "tüm tebaasına (Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi) gösterdiği şefkat ve adalet duygusunun güçlülüğünü ve hepsinin aynı derecede çocukları olduğunu (Karal, 1982: 388)" açıkladı. 1839 Fermanı da "sultanın tebaası arasında bulunan Müslümanların ve diğer halkın (ahali-i Islâm ve milel-i saire) sultanın yardımından istisnasız yararlanacağını" kaydediyordu (Ma'oz 1968: 22). Bu dönemdeki merkezîleştirme politikası, açıkça Fransa'nın idari yapısı örnek alınarak hazırlandı (Arai, 1992: 2). Osmanlı reformları, bu temel siyasî hakların yanı sıra, Batı'ya yetişme çabasıyla bakanlıklar vs. gibi yönetim kurumlarının oluşturulması, askerî reformlar, telgraf gibi teknolojik icatlar ve demiryolu ağı gibi değişiklikler de getirdi.

Bütün bu reformlar sosyal kutuplaşmayı artırdı. Osmanlı yönetiminin gayrimüslimlerin Müslüman Türklerle eşit siyasî temsil güvencesi sağlayamaması, münakaşalara, hoşnutsuzluklara ve en sonunda da birbirlerinden yabancılaşmalarına yol açtı. Batı tarzı kurumların, teknolojinin ve kitle iletişim araçlarının topluma girmesi, Osmanlı tebaası arasında bireysel haklara inanan ve Batılı anlamda siyasî formülasyonlarını hayata geçirmeye çalışan yeni bir vatandaş tipi yarattı.

Ancak öngörülen reformlar birçok toplumsal sancıya yol açtı ve özellikle de Müslüman Türkler arasında doğal sayılan üstün sosyal hakları gayrimüslimlerle paylaşmamaya yönelik tepkiler doğurdu. Gayrimüslimlerin devlet kurumlarına girmesinde karşılaşılan güçlükler, Osmanlı reformlarına karşı gelişen tepkinin boyutlarının ne kadar geniş olduğunu gösterir. Örneğin, yeni kurulmuş Osmanlı meclisini ele alırsak, gayrimüslimlerin sayısı toplumdaki oranlarından çok daha düşük düzeyde kalmaya devam etti (Davison, 1968: 104). Benzer şekilde, sultan 1845'te tüm vilayetlerden seçilmiş temsilcileri danışmak üzere İstanbul'a çağırdı-

ğında, "tüm üyelerin harcamalarının karşılanmasında, Hıristiyanlara Müslümanların yarısı kadar para ödenmesi kararlaştırıldı" (Augustinos, 1992: 60). Şunu da belirtmek gerekir ki, bazı gayrimüslimler kişisel olarak sisteme sık sık sızdılar ve yönetimde mevki elde ettiler; ancak bu kişisel başarılar kuralların dışında birer istisna sayılmalıdır.

Osmanlı'nın vaat ettiği fakat uygulamaya koyamadığı eşitlik, sonuçta gayrimüslimlerin askerlikten muaf tutulmak için daha çok para ödemelerine ve Müslümanlarla karşılaştırıldığında daha düşük oranda memuriyet elde etmelerine yol açtı (Ahmad, 1982: 407). İttihat ve Terakki'nin göreve gelişinden sonra yapılan 1908 seçimlerinde, gayrimüslimlerin nihayet siyasî eşitliğe ulaşma umutları arttı. Meclis, seçim kararı alınca gayrimüslimler asırlarca Osmanlı idaresi altında kendi cemaatlerini kendileri yönetme geleneğine sahip olduklarından, seçimlere Müslümanlardan çok daha iyi hazırlandılar. Ancak, oy verme sırasında çok sayıda gayrimüslim Osmanlı vatandaşı olduğunu kanıtlayamadıkları için oy kullanamadı. Gerçekten de pek çoğu ya yabancı devlet vatandaşı statüsündeydi ya da vergiden kurtulmak için vatandaşlıktan çıkmıştı. İstanbul'daki Rum ve Ermeni cemaatlerinin önde gelenleri seçimleri protesto etmek amacıyla güç birliğine gittilerse de bir sonuç alamadılar.

Reformların Müslüman Türkler üzerindeki etkileri yukarıda da değinildiği gibi çoğunlukla olumsuz oldu, çünkü bu kesim gayrimüslimlere vaat edilen eşit hakları toplumda kendi ayrıcalıklı konumlarının kaybedilmesi olarak algıladı. Manisa, Denizli, Nazilli, Diyarbakır, Harput, Mardin, Maraş ve Varna'dan Golos'a kadar uzanan pek çok Osmanlı şehrinde, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkiler sık sık çatışmalara yol açacak ölçüde gerildi; özellikle dinî bayramlar ve ayinler sırasında ve sonrasında veya

İttihatçı subaylar... Kurtuluş Savaşı'ndan Cumhuriyet'in ilk evresine dek uzanan İttihatçılıktan Kemalizme geçiş süreci, Türk milliyetçiliğinin biçimlenmesi açısından da önemli bir boyut taşır. Resmî Kemalist yorumun "kopuş" tezinin berisindeki sürekliliklere dikkat edilmelidir.

cemaatler arasındaki ticari işlerde sorunlar arttı. Bu çatışmalar Osmanlı Müslümanları arasında da bölünmelere yol açtı. Bir kısmı İslâmcılık ideolojisi altında birleşerek haklarından vazgeçmemeye çalışırken, diğerleri de toplumdaki tüm bölünmelerin üstesinden ancak reformlara sıkı sıkıya bağlı kalınarak gelinebileceğini varsayan Osmanlıcılık ideolojisine sarıldı.

İslâmcılarla Osmanlıcılar arasındaki çekişme ve hem Müslümanların hem de gayrimüslimlerin hoşnutsuzluğu ve çıkardıkları sonu gelmez ayaklanmalar, her iki tarafı da yorgun düşürdü. Sonuç olarak, Türk unsurunun devlet ve toplumdaki üstün konumu giderek daha çok telaffuz edilmeye başlandı. Örneğin Cemal Paşa bir konuşmasında düşündüklerini şöyle belirtti: "Kendi adıma konuşursam,

ben esasen Osmanlıyım fakat bir Türk olduğumu unutmuyorum ve Türk Irkının Osmanlı İmparatorluğu'nun temel taşını oluşturduğuna olan inancımı hiçbir şey sarsamaz [...] Osmanlı İmparatorluğu, esas olarak Türkler tarafından yaratılmıştır" (Landau, 1981: 50).

Osmanlı reformlarının diğer bir etkisi de, reformların teşvik ettiği yeni Batı tarzı kurumlarda eğitilmiş genç subaylar, devlet memurları ve aydınlar nesli yaratmış olmasıydı. Bu subaylar yeni edindikleri bilgilerle statükoya meydan okudular; alaylı olmakla kazanılan deneyimin meşruiyeti yerine, mektepli olmakla edinilen bilgiyi ileri sürdüler. Subayların birçoğu tecrübeden yoksun oldukları halde, okulda öğrendikleri bilgilerin bu eksikliği alt edeceğine inanıyorlardı. Bu kesim kimliklerini de Türk dili ve tarihine bağlı olarak tanımlıyordu. Osmanlı Devleti, imparatorluğun farklı unsurlarını bir arada tutmak için resmî olarak Osmanlıcılık politikasını savunmaya devam ettiği halde, 1867'deki Sadrazam Ali Paşa gibi pek çok devlet görevlisi, "devleti yönetmeye en uygun grubun Osmanlı Türkleri olduğunu" (Gökalp, 1968: 8; Heyd, 1950: 71). düşünmekteydi. Bu devlet görevlileri 1908'de yönetimi ele geçirdiklerinde, o zamana kadar kültürel yönü ağır basmış olan milliyetçiliği, etnik Türk milliyetçi öğelere ağırlık vererek siyasîleştirdi.

1908'de İttihat ve Terakki Cemiyeti 1876 Anayasası'nı tekrar yürürlüğe koyduğunda resmî olarak tüm Osmanlı etnik ve dinî gruplarına karşı eşitlik politikası gütmesine rağmen, cemiyetin merkez kadrosu gizli mektuplaşmalarında farklı bir siyasî yaklaşımı dile getiriyordu: İttihat ve Terakki politikasını saptayan merkez kadronun içerisine gayrimüslimlerin girmesine izin verilmiyordu.

(ii) Tarih, Edebiyat ve Eğitim Görüşleri: Savaşların, ticaret ilişkilerinin ve reformların getirdiği bu yapısal dönüşümlere anlam veren, tarihi, edebi yaklaşımlar ve eğitim sistemindeki değişikliklerin yarattığı yeni yorumlar oldu. Türk milliyetçiliği, tarih ve dinin yeni bir gelecek tahayyülü yaratmasıyla, edebiyat ve Türkolojinin yeni anlam alanları üretmesiyle ve eğitim ve yazılı basının toplumun tüm diğer imgelerini yeniden oluşturmasıyla, geçmişi, yaşanan dönemi ve geleceği kapsayan sınırsız bir ruh kazandı.

Resmî Osmanlı tarih, edebiyat ve eğitim görüşleri, din ve mezhep temelinde bir ayırım yapmadan çokuluslu bir devleti çöküşten kurtarmayı amaçlayan Osmanlılık düşüncesi üzerinde temellenmişti. Bazı gayrimüslimler ve devlet memurları, Osmanlıcılık siyasetine laiklik boyutu içerdiğinden dolayı inanmaya devam ediyor ve bu politikayı savunuyorlardı. Ancak bu bağlamda kendini göstermeye başlayan bir karşı güç de İslâmcılıktı; bu ideoloji, İslâmiyet'in siyasette ve toplumdaki etkili konumunu kaybetmemesi ve bu yüzden de, sınırları içinde ve dışında kalan tüm Müslüman uluslar arasında önemli bağlantılar kurulması gerektiğini savunuyordu. Sonuçta Osmanlıcılık ortaya çıkmaya başlayan etnik milliyetçiliklerin ve kutuplaşan sosyal grupların karşısında ayakta kalmayı başaramadı.

Tarih Dağarcıkları ve Din Yorumları: Tarihin yeniden yorumlanmasının Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışında özel bir yeri vardır. Geleneksel Osmanlı tarihi, Türklerin İslâmiyet'i kabul etmesinden önceki tarihlerinden tümüyle bahsetmiyor, onun yerine Oğuz Türkleri'nin bir kolu olan Kayı Boyu'nun şeceresini izliyordu (Kushner, 1977: 27-8). Fakat, Ahmet Cevdet Paşa'nın Araplarla Türklerin İslâm dünyasını yöneten iki büyük ulus olduğu fikrini ortaya attığı 19. yüzyıl ortalarından itibaren bu anlayış değişti. Bu tarihten sonra, Türklerin İslâmiyet'i kabul ettikleri 10. yüzyıldan önceki tarihlerine ilişkin giderek daha çok çalışma ya-

pılmaya başlandı. Okullarda okutulan Osmanlı tarih kitapları da bu değişimi yansıtmaktaydı; 1877 tarihli bir ders kitabı Türk soyundan bahsetmezken, on yıl sonra yazılan bir başka kitap, Türkleri, Çinlileri ve Hintlileri Asya'nın üç büyük ulusu olarak anmaktaydı.

Askerî okullar kumandanı Süleyman Paşa, Türkçülüğü tanıtmak amacıyla, ilk kez farklı kaynaklara dayanan bir Türk tarihi yazdı ve bu kitabı yazmasının sebeplerini de önsözünde şöyle açıkladı: "Tarih kitabı ihtiyacımız çeviri kitaplarla karşılanamazdı, çünkü Avrupa'da yazılan kitapların hepsi dinimize veya milliyetimize dair iftiralar içeriyordu" (Kushner, 1977: 29). Süleyman Paşa bu kitabında Çin tarihindeki Hiung-nu'nun Türklerin ilk ataları olduğunu ileri sürdü. Aynı zamanlarda, seyyah ve doğubilimci Armenius Vambery, aslında tüm Türkî grupların tek bir ırkın üyesi olduklarını, daha sonra fiziki özelliklere ve geleneklere bağlı olarak tekrar bölündüklerini ileri sürdü (Landau, 1981: 2). 1872'deki feci kuraklık ve hemen ardından gelen bir diğer kuraklık afeti de Osmanlıların dikkatini, bir anavatanın, Osmanlı Devleti'nin kurulduğu topraklar olan Anadolu'nun önemine ve "askerlerinin ve işçilerinin çoğunu yetiştiren insanların varlığına çekti" (Kushner, 1977: 51). Bu gelişmeyi, Osmanlıların ortaya çıkışından önceki zamanlara gidilmesiyle, tüm Anadolulların ırk olarak Türk soyundan geldikleri iddiası izledi - bu şekilde, el değmemiş bir Türk kültürünün gerçek vârisleri addedilen Anadolu halkıyla acilen bir Türk anavatanı oluşturuldu.

Tüm Türkleri birleştiren İslâmiyet öncesi geçmişle kurulan bu tarihsel bağlar, sonunda Enver Paşa'yı, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nun küllerinden, İpek yolu boyunca Edirne'den Çin'e uzanan ve başkenti Semerkant olan bir Türk İmparatorluğu yaratma hayaline yöneltti. 1918'de savaş sona erdiğinde Enver Paşa, tüm Osmanlı subaylarının Azerbaycan ve Kuzey Kafkasya birliklerinin kumandasında bırakılmasını ve Azerbaycan'ın Rus ve Ermenilerden temizlenerek bölgede Türk devamlılığının sağlanmasını emretti. 1919'da, Osmanlı Devleti'nin devamını güvence altına almak için tüm Müslümanlara ve Türklere çağrı yapılarak Türkistan'ı kurtarma propagandası Orta Asya'ya kadar uzandı. Enver Paşa'nın 1921'de Orta Asya'ya gidişi ve Türkistan Emiri unvanını alışı bu başlayan hareketin doruğu oldu (Landau, 1981: 51-5). Bu hareket, Enver Paşa'nın 1922'de bir çatışma sırasında ölmesinin ardından Sovyet Rusya tarafından sona erdirildi. Geriye kalan, coğrafi olarak Anadolu'yla sınırlı olan bir Türk milliyetçiliği şeklini aldı. Yeni nesil Osmanlı Türk tarihçileri de "yedi-sekiz yüzyıldır İslâmiyet'i korumak için savaşanların Araplar değil Türkler olduğunu" (Kushner, 1977: 34) vurgulayarak, bu bağlamda Arapların ve Türklerin İslâmiyet tarihindeki rollerini karşılaştırarak Türkleri öne çıkardılar.

Bu yeni milliyetçi görüş, toplumda anlam yaratımı üzerinde geleneksel olarak hâkimiyeti bulunan dinî kurumlar ve din adamlarının etkisini azalttılar. İstanbul'da tekkeleri bulunan Orta Asya dervişleri, Türk kültürü kavramının geliştirilmesinde önemli rol oynadılar. Örneğin, Buharalı Süleyman Efendi, 1882'de Osmanlı Türkçesinin dilbilimsel kökeninin Çağatay dili olduğunu iddia eden bir kitap yayımladı (Kushner, 1977: 13). Aynı zamanda, İslamcılığı savunan II. Abdülhamit'e karşı çıkan Jöntürk hareketi içerisinde Osmanlı Türkleri'nin doğal hâkimiyeti, din karşıtı ve Türk yanlısı bir tavır oluştu.

Yeni Edebi Yorumlar ve Türk Dilinin Kökeninin Araştırılması: 19. yüzyılın başlarında esas olarak bireyin doğduğu yer anlamına gelen "vatan" sözcüğü, Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışı ve gelişmesiyle

birlikte yeni bir anlam kazandı. Artık "vatan" elle tutulur gözle görülür bir yere karşı duyulan bağlılık ve ulusal gurur kaynağı olan bir kelimeye dönüştü (Lewis, 1988: 40-1). Diğer yandan da Osmanlıca'nın Türkçe, Farsça ve Arapça dillerinin bir karışımı olduğu ve bu dilde yabancı kabul edilen kelimelerin atılması ve böylece daha saf bir Türkçe'ye ulaşılması konusunda bir dönüşüm yaşandı. 19. yüzyılın sonlarında, Osmanlı devlet adamı Ahmet Vefik Paşa, Secere-i Türki'yi İstanbul Türkçesi'ne çevirdi ve Lehçe-i Osmani adını verdiği bir Türkçe sözlük derledi. Aynı dönemde, Anadolu Türkçesi'nin, Türk dilinin lehçelerinden sadece biri olduğu ve dünya üzerinde konuşulan başka Türk lehçeleri olduğu belirlendi (Gökalp, 1968: 3). Süleyman Paşa, Osmanlı dilinin üç dilden -Türkçe, Farsça ve Arapça- oluştuğunu saptadı ve Türk dilbilgisinin kurallarını tespit eden Sarf-ı Türki adında bir kitap yazdı. Süleyman Paşa şöyle diyordu: "Osmanlı edebiyatından bahsetmek, konuştuğumuz dili Osmanlı dili, milletimizi de Osmanlı milleti olarak nitelendirmek kadar yanlıştır. Osmanlı terimi yalnızca devletimizin ismidir, milletimizin ismi ise Türk'tür. Binaenaleyh, dilimiz Türk dili ve edebiyatımız da Türk edebiyatıdır" (Gökalp, 1968: 4-5).

Böylece dil ve edebiyatta Osmanlı ve Türk ayırımları yapılmaya başlandı. Türk dilini sadeleştirme hareketi bağlamda başladı; Arapça ve Farsça kökenli sözcükler atılarak, yerlerine Türkçe kökenli sözcükler konulmaya başlandı (Gökalp, 1968: 6-7). Türk milliyetçiliğinin üzerinde yükseldiği bilimsel tezler, Batılı Oryantalistlerin ve Rusya'daki Kırım ve Kazan'daki Türk bilim adamlarının çalışmalarından oluşmaktaydı (Georgeon, 1986: 15). Leon Cahun'un, 1896 tarihli "Asya Tarihine Giriş: 1405'te Türklerin ve Moğolların Kökenleri" başlıklı kitabı, Necip Asım Bey tarafından Türkçe'ye çevrildi ve kitap her yönüyle Türkoloji üzerine ilgi uyandırdı (Landau, 1981: 29). Cahun kitabında, Avrupa medeniyetinin öncüleri olan bir Turan ırkından bahsediyordu. Joseph de Guignes'in daha önce basılmış olan "Hunlar, Türkler, Moğollar ve Diğer Batı Tatarları'nın Genel Tarihi" başlıklı kitabı ise, Islâmiyet'in kabulünden evvel Türklerin Asya'daki rolünü incelemekteydi. Önemli bir diğer kitap da, "Yeni ve Eski Türkler" adıyla 1869 yılında Mustafa Celaleddin Paşa tarafından basılan Türklerin medeniyete katkılarını anlatarak ırksal kökenlerini vurguluyordu. Rusya'da ise Mirza Fethali Ahunzade Azerbaycan Türkçesi'yle oyunlar yazdı ve bu oyunlarda milliyetçi temaları işledi. Kırım'da yayımlanan *Tercüman* gazetesini çıkaran Ismail Gasprinsky, Türk toplulukları arasında "dilde, düşüncede ve eylemde" birliği savundu. Böylece Rusya'daki tüm Türkî topluluklar arasında Osmanlı Türkiyesi'nin önderliği altında oluşacak bir birlik fikrini geliştirdi (Landau, 1981: 10; Kushner, 1977: 11-3). Azerbaycan göçmeni olan Bakülü Hüseyinzade Ali Bey, Osmanlı Askerî Tıp Mektebi'nde Türkçülüğün esaslarını öğretmeye başladı ve Türklerin aynı bayrak altında birleşmesini savundu (Gökalp, 1968: 5). Aynı dönemde, Akçuraoğlu Yusuf Bey, Osmanlıcılığı Türklerin haklarını azalttığını düşünerek reddetti ve gayrimüslimleri Türklere düşman ettiği için de Panislâmcılığa karşı çıktı. Bu iki akıma karşı çıkan ve eleştiren Akçura, Türkçülüğü Türkî toplulukları birleştiren tek fikir akımı olarak ortaya koydu (Landau, 1981: 14; Devlet, 1987: 23). Osmanlı Türkleri bu aydınların katkıları sonunda yeni bir ulusal kimlik edinmeye başladı.

Bunların hemen ardından, Osmanlı Devleti'nde Türkçülük hakkında düzyazı ve şiirler yayımlanmaya başlandı. Namık Kemal "vatan" fikrini oluşturdu ve oyunlarında vatanperverlik duygusunu işledi. İlk Türk tiyatro oyunu olan *Vatan Yahud*

Silistre vatan uğruna ölme fikrini yüceltti (Arai, 1992: 1). Namık Kemal, gazetesine de "Hürriyet" adını verdi, Osmanlı devlet yönetiminde meşveret fikrini geliştirmeye çalıştı ve İslâm hukukunda da insanların eşitliği kavramını inceledi. Türk milliyetçiliğinin kurucularından biri olan Ziya Gökalp, millet fikrine dinsel kutsallık atfetti ve Tanrı'ya duyulan inancın yerine millete duyulan bağlılık fikrini işledi. Böylece milliyetçiliğin kendisi bir din haline gelmeye başladı. Gökalp'in millet tanımı, "aynı dili konuşan, aynı eğitimi almış ve din, ahlak ve estetik ülkülerinde birleşmiş insanların oluşturduğu bir topluluk - kısacası, ortak bir kültüre ve dine sahip olan insan grubu" (Heyd, 1950: 63) şeklindeydi. Gökalp ayrıca milliyetçiliğin sosyalleşme sonucu oluştuğunu vurguladı ve bundan dolayı imparatorluktaki bütün farklı unsurların milliyetçilik potasında birleşebileceklerini ileri sürdü (Parla, 1985: 10). Ziya Gökalp, ünlü tezini şöyle özetledi: "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim ve Batı medeniyetindenim" (Parla, 1985: 25). Türklerin, Batı medeniyetinin sadece maddi başarılarını ve bilimsel metotlarını ve İslâmiyet'in zamanla oluşan siyasî, hukuki boyutlarını bir tarafa bırakarak, sadece sosyal ve dinî örflerini benimsemesi gerektiğini savundu. Ancak bu etmenlerin birleşimi sonuçta imparatorluğun Batılılaşmış Müslüman Türklerinin diğer sosyal gruplar karşısındaki üstünlüğünü pekiştirdi.

Eğitim Sistemindeki Değişiklikler ve Matbuat: Osmanlı okullarında Batı tarzı eğitimin yaygınlaşması da yeni görüşlerin oluşmasında önemli rol oynadı. Osmanlı devlet ve azınlık okulları, eğitimde dinin tekelini kırdılar. Yeni Batı kaynaklı bilgiler, beraberlerinde Aydınlanma felsefesinin kavramlarını ve vatandaşlık fikirlerini getirdi. Bu değişiklikler yeni anlamlar yaratmak için Osmanlılara kavramsal araçlar sağladı.

Osmanlı yönetimi, Batı tarzı eğitimi özellikle Avrupa'nın askerî gücü ile boy ölçüşecek uzmanlığa sahip yeni kadrolar yetiştirmek amacıyla getirmişti. Bu okullarda öğretilen yeni bilgiler, öğrencilerin bağlılıklarının sadece sultana değil soyut bir millet fikrine doğru kaymasına yol açtı. Osmanlıcılık ideolojisi zamanla etkisini kaybederken, millet kavramı da giderek Türk milleti olarak tanımlanmaya başlandı. Eğitim dili üzerindeki tartışmalar bu dönüşümü açığa çıkarıyordu. İlk başlarda Fransızca olan eğitim dili zamanla Türkçe'yle dönüştürüldü. Türkoloji'nin 19. yüzyılın ikinci yarısındaki gelişimi de, Osmanlı aydınlarının "kendi geçmiş tarihlerini, dillerinin zenginliklerini ve edebiyatlarının güzelliğini" (Landau, 1981: 29) yeniden keşfetmelerinde rol oynadı. Türk dilinin sadeleştirilmesi tartışmalarını, Türk dilbilgisi kitaplarının ve sözlüklerinin basılması izledi. Bu gelişme, Arapça'nın sadece bir dini dil olarak ayrışmasına yol açtı (Kushner, 1977: 67-8).

Daha sonra ortaya çıkan bir tartışma da Arap harflerinin terk edilerek yerine Latin harflerinin kabul edilmesi olasılığıydı. 1876'da ilan edilen anayasa, Osmanlı tarihinde ilk kez devletin resmî dilinin Türkçe olduğunu, mebuslar ve memurların Türkçe konuşup yazmalarını şarta bağladı (Kushner, 1977: 77, 93). Bunu, 1911'de İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından, "Türk olmayan tüm toplulukları ulus dışı bırakmak ve Türkler arasında vatanseverliği aşılamak" (Landau, 1981: 47) maksadıyla imparatorluktaki tüm okullarda Türk dilinin kullanılmasını şart koşan eğitim politikası izledi.

Bu dönemde, Batı dünyasındaki bilimsel gelişmeleri izlemek amacıyla yayımlanan bilimsel dergilerinin yanı sıra, Türk milliyetçiliğinin tarihsel ve kültürel meseleleri üzerine yazıların yayımlandığı dergiler de ortaya çıktı. Osmanlı basınında siyasal konularda uygulanan sansür de,

gazetelerde siyasî konular yerine tarihsel ve kültürel konuları irdeleyen birçok yazının yayımlanmasına neden oldu. Örneğin, Arap edebiyatı ve tarihinin Osmanlılar üzerindeki etkisini ele alan bir tartışma, aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceği hakkındaki gizil bir tartışmayı içinde barındırıyordu (Kushner, 1977: 15). Bu yeni fikirleri savunanlar laik ve Batı'ya dönük insanlardı. Bilim, teknoloji ve ilerleme fikri Osmanlı aydınları arasında temel bir anlayış olarak etkisini sağlamlaştırdı. Aynı dönemde bazı Osmanlı aydınları biyolojik materyalizm ve bilimsel nesnelliği savunmaya başladılar ve devlete bağlılık fikri ile yönetimde ussallık anlayışı kemikleşmeye başladı (Hanioğlu, 1985: 21, 57). 1860'lardan sonra, pozitivizm ve realizm gibi fikir akımları, toplumsal ilişkilerin bilimsel olarak incelenebileceği fikrini getirdi (Mardin, 1983: 50). Türk milliyetçilerinin, "Türk İli" ve "Turan" adlı yayınların yanı sıra 1911'de yayın hayatına giren *Türk Yurdu* dergisi "tüm Türklerin kabul edebileceği bir ülkü yaratma, Osmanlı'daki Türk unsurunun siyasî ve ekonomik çıkarlarını koruma ve Osmanlı Türkleri arasında Türk ulusal ruhunun gelişmesi ve güçlenmesi için çaba sarf etmeyi" (Landau, 1981: 43) hedefliyordu. Yeni rasyonel fikirlerle donanmış kadrolar yavaş yavaş tarihsel ve kültürel bir misyon duygusu edinerek, giderek toplumu milliyetçi hedefler doğrultusunda eyleme davet ettiler.

Kısaca, yukarıda özetlenen yeni tarih ve edebiyat görüşleri, daha sonra Batılı eğitim sistemi aracılığıyla yeni kavramlar geliştirerek milliyetçiliğin sınırlarını belirlemede önemli rol oynadılar. Osmanlı'da yeni yapısal koşullar ve yeni anlam dünyası Türk milliyetçiliğini şekillendirdi. Bu birleşimin başarıya ulaşması için üçüncü bir etken olan örgütleşme gerekliydi.

(iii) Siyasî Değişim için Örgütlenme: Savaşlar, ticari ilişkiler ve reformların yapıları, yeni tarih ve edebiyat görüşleriyle etkileşime girerek Türk milliyetçiliğini anlamlandırdılar. Ancak bu etkileşimin hayata geçebilmesi için üçüncü bir öğeye, örgütsel tabana ihtiyaç vardı: hayır kurumları, gizli dernekler ve siyasî partilerin kurulmasıyla insanlar harekete geçip millî bilinç sahibi vatandaşlara dönüşmeye başladılar.

Dernekleşme ve Hayır Kurumları: Genel olarak, Aydınlanma düşüncesinin sonucu olarak toplumsal koşulları iyileştirmek için kurulan bu dernekler, özellikle ihtiyaç sahibi insanlara yardım etmek amacıyla hayata geçtiler. Fakat bu hayır işlerinin gerçekleştirilmesinde, hedef grubun saptanması işi belirli "ulusal" özellikler taşıyan insanlara yönelik belirlendi.

İlk bu tür Osmanlı kurumu, 1826'da kurulan ve adını, üyelerinin çoğunun yaşadığı semtten alan "Beşiktaş grubu"ydu. Çoğunluğunu Osmanlı devlet görevlilerinin ve din bilginlerinin oluşturduğu üyeler, "bilim ve ilime hasret duyan tüm bireylerin öğrenme ve öğretmesi" (İhsanoğlu, 1987: 49-50) amacıyla düzenli olarak toplantı yapmaya başladılar. Daha sonraları, 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti'ne Kafkaslardan göç eden Türkler, İstanbul'da Tatar göçmenleri dernekleri, Rus veya Kırım kökenli öğrenci kurumları ve Buhara Hayır Cemiyeti gibi örgütler kurmaya başladılar. Bu örgütlerin üyeleri arasında, Türklerin etnik kökenlerini irdeleyen tartışmalar yapıldı ve böylece bu derneklerin üye sayıları arttı. 1908'de kurulan derneklerden biri de, "geçmişte ve gelecekte, arkeoloji, tarih, dilbilimi, edebiyat, etnografya, sosyoloji, medeniyet alanlarında Türk ulusunun yazılı tüm çalışmalarını ve faaliyetlerini ve Türk topraklarının eski ve yeni coğrafyasını incelemeyi ve açıklamayı" amaçlayan Türk Derneği idi (Landau, 1981: 38-9).

Bu arada, Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmani-

ye ve Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye gibi pek çok dernek de, çağdaş bilimsel ve teknik terimlerin Türkçe karşılıklarını bulma görevini üstlendi. Türk kimliğinin oluşturulması için başlatılan çabalar, Balkan savaşlarından sonra yükselişe geçti. Türk milliyetçiliğini destekleyen bu tür yeni hayır kurumları arasında tıp öğrencileri ve diğerlerinin oluşturduğu yarı gizli bir kulüp olan Türk Ocağı ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin himayesi altında 1913 yılında kurdukları Türk Bilgi Derneği önemliydi (Arai, 1992: 71; Kuran, 1968: 109-17; Kushner, 1977: 57; Landau, 1981: 39-40). Tüm bu dernekler, Türk milliyetçiliğini sosyal ve tarihsel kökenlere dayandıran bir bilgi dağarcığı oluşturdu ve bu bilgiyi cömertçe yaydı.

Gizli Dernekler: Napolyon döneminden sonra Fransız hâkimiyetine karşı gelişen milliyetçi tepkiler ve 1815 tarihli Viyana Kongresi sonrasında pek çok sosyal grubun uğradığı hüsran, Avrupa'da gizli derneklerin oluşmasına yol açtı. Bu derneklerin kurumsal yapısı özellikle gizlilik prensibini garantileyebilmek için masonluktan ödünç alınmıştı. Üyeler arasında oluşturulan sıkı ve gizli ağlar bilgiyi gizli tutarak devlete karşı koymayı sağlıyordu. Mason locaları Count Romas tarafından 1811 yılında Korfu'da kuruldu. Aynı dönemde Ege adalarında, Lefke'de, Paris'te ve Moskova'da da benzer localar oluşturuldu (Dakin, 1973: 41; Frazee, 1969: 11; Woodhouse, 1973: 106).

Osmanlı Devleti'nde ilk gizli muhalefet örgütü, 1865 yazında İttifak-ı Hürriyet adı altında kurulmuş olan ve 1867 yılında adını Genç Osmanlı Cemiyeti olarak değiştiren örgüttü. Bu örgütün üyeleri kendilerine örnek olarak, Fransa, İspanya ve İtalya'da faaliyet gösteren ve siyasal rejimin daha katılımcı bir yapı kazanması için çalışan örgütleri almışlardı (Mardin, 1962: 10-1). Örgüt üyelerinin hepsi meşrutiyete, halkın siyasal organlarda temsili ilkesine inanıyor ve Osmanlı yönetimini meşrutiyetçi bir yönetime dönüştürmek istiyorlardı. Üyelerin çoğu, Osmanlı yönetiminin gittikçe artan baskısı karşısında 1860'ların sonlarında Avrupa'ya kaçmaya başladılar. II. Abdülhamit'in tahta çıkışından, 1876 Anayasası'nın ilanından, Meclis-i Mebusan'ın açılmasından ve son olarak da II. Abdülhamit tarafından meclisin feshedilmesinden sonra, aralarında sultanın kayınbiraderi Damat Celaleddin Paşa ve oğulları Sabahaddin ve Lütfullah gibi hanedandan üç ismin de bulunduğu birçok meşrutiyetçi Avrupa'ya kaçtı. Bu sıralarda kurulan diğer önemli bir dernek de, Osmanlı askerî öğrencileri tarafından 1889'da kurulup yirmi yıl içinde yasallaşarak siyasî iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki Cemiyeti'ydi. Taraftarlarını kıdemsiz askerler ve sivil bürokratlar, sürgündeki muhalif aydınlar ve yeni yeni oluşmaya başlayan orta sınıf arasından toplayan dernek, başlangıçta devletin devamlılığını sağlayabilmek için tüm sosyal gruplara eşitlik öngören bir Osmanlıcılık politikası önermekteydi.

Ancak Osmanlı yönetimi çoğulcu politikayı uygulamaya geçiremedi ve yönetimde Müslüman Türkler etkin olmaya devam ettiler. Aynı şekilde, İttihat ve Terakki'nin de Osmanlıcılık görünümü altında derneğin kuruluşundan beri bir tür gizli Türk milliyetçiliği savunduğu ortaya çıktı. Örneğin 1897 senesinde, "Hedefimiz büyük birliktir. Bu nedenle Hıristiyanların da Cemiyete üye olmasına izin verebilirsiniz. Ancak Cemiyet'in gizli mektuplaşma şifrelerini onlara sakın vermeyin! Yalnızca yayınlanmış belgeleri gösterin" (Hanioğlu, 1991: 43) emrini bildiren gizli bir mektup üyeler arasında dolaştırıldı. Cemiyet 20. yüzyılın başlarında politikasını daha da radikalleştirdi: 1911'deki cemiyet kongresinde, Türk dilinin evrensel olarak yayılması için çalışma kararı alındı, Arnavutluk,

Afganistan ve Azerbaycan'a temsilciler gönderildi ve Kafkasya ve Türkistan'da şubeler açıldı. Aynı şekilde, 1913 kongresinde de, kültürel ve ekonomik Türkleştirme politikası izleme kararına varıldı (Landau, 1981: 49-50).

Siyasî Partiler: Siyasî partiler, halkın millî bir ülkü etrafında harekete geçirilmesi amacıyla oluşturulan bir örgütlenme biçimi olarak ortaya çıktılar. Osmanlı Devleti'ndeki en önemli siyasî parti, eskiden gizli bir dernek olan İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından kuruldu (Ahmad, 1968: 22, 28, 34; 1969: 21). İttihatçılar, 1908'de iktidarı ele geçirdikten hemen sonra iki nedenden dolayı bir kargaşa içine düştüler. En önemli neden önlerine Meşrutiyet'in iadesinden başka hiçbir gelecek hedefi koymamış olmalarıydı. Bu nedenle, farklı taraflar arasında, özellikle de orduyu kontrolünde bulunduran Harbiye ve Bahriye Nazırlarının atanması konusunda çatışmalar ortaya çıktı. Diğer neden ise dış politikayla ilgiliydi. 1908 Ekimi'nde, Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesinin yarattığı kriz, Avusturya'nın Bosna-Hersek'i ilhakı ve Girit'in Yunanistan'a katılma kararı İttihatçıların ılımlı politikalar üretme fırsatını hızla yok etti.

Bunun yanı sıra, meşrutiyetin koruyucusu olma iddiasındaki Cemiyet ile Osmanlı sultanı arasında iktidar bölüşümünün yarattığı gerginlik, aralarında 1908 yılında bir muhalefet partisi olarak Osmanlı Ahrar Fırkası'nın kuruluşunun da bulunduğu bir dizi ek gerginliğe yol açtı. Osmanlı Ahrar Fırkası'nın üyeleri çoğunlukla zengin ve muhafazakâr unsurlardan oluşuyordu ve fırka liberal bir ekonomik sistem, azınlıklar için fiili özerklik ve yönetimin yerelleştirilmesini istiyordu. Bu siyasetinden dolayı da Ahrar Fırkası azınlıklar tarafından destekleniyordu.

Kurulan diğer bir siyasî örgüt ise, devlet yönetiminde İslâmî ilkeleri savunan, millî birliğin İslâm ülküsüne dayandırılması gerektiğini ileri süren ve Şeriat'ın yerini alan modernleşmeye karşı çıkan İttihad-ı Muhammedi idi. Böylece oluşan partiler ve onların sırasıyla İttihatçılar, Liberaller ve gelenekçiler olarak bilinen üyeleri arasında hızla siyasî kilitlenme ortaya çıktı. Bu siyasî kilitlenme 31 Mart İsyanı'nı bastırmak üzere Makedonya'da yanyana gelen Hareket Ordusunun İstanbul'a ulaşması ile ortadan kalktı. Muhalefet sürgüne yollandı. Sonuçta İttihatçılar, ordu üzerindeki kontrollerinin çok güçlü olması sayesinde diğer partileri yok ettiler. İttihatçılar Türkleştirme politikasını benimsediklerinden Türk milliyetçiliği diğer gruplar karşısında daha da güçlendi.

SONUÇ

Türk milliyetçiliği, bir bilim adamının da saptadığı gibi (Eley, 1981: 90), "ortak toprak, dil veya din gibi insan nüfusunun bir dizi nesnel ve deneysel gözlemlenebilir özelliğiyle geliştirilen doğal ya da mantıksal bir oluşum" yerine "sosyal örgütlenmenin var olan biçimlerle kurduğu keyfi ve öngörülemez ilişki"yle oluştu. Bu makale, Türk milliyetçiliğinin, tarihsel olarak temellendirilmiş üç yapının, yani Osmanlı'da (i) savaşlar, ticari ilişkilerin değişimi ve reformların nitelikleri, (ii) toplumda yeni ortaya çıkan tarih, edebiyat ve eğitim ile ilgili görüşler ve (iii) hayır kurumları, gizli dernekler ve siyasî partilerin hazırladığı örgütsel çerçevenin etkileşimiyle oluştuğu tezini savunmaktadır. ❐

ÇEVİREN DEFNE ORHUN

Osmanlı Kozmopolitizminden Avrupa Kozmopolitizmine Giden Yolda Ulus Parantezi

CENGİZ AKTAR

Uluslar ebedî değildirler.
Başlamışlardır, biteceklerdir.
Avrupa Konfederasyonu onların yerini alacaktır.

Ernest Renan

İki yüzyıllık Batılılaştırma süreci içerisinde Osmanlı ve Cumhuriyetçi seçkinlerin Batı Avrupa'dan ithal ettikleri kavramlar arasında en sorunlularından biri kuşkusuz ulus kavramıdır. 18. yüzyılın ortalarından itibaren çekine çekine başlatılan Batılılaşma süreci aslında teknik ithal etmenin çok ötesinde dinamik bir süreçti. Ucu açık bu değişim trendinin Osmanlı'nın bakışıyla en dehşetengiz ifadelerinden biri olan uluslaşma, en sonunda kendisine de dayatılan bir olgu olarak ortaya çıkar. İlginçtir ki Osmanlı ilk reform girişimlerinin hedef aldığı, kozmopolit imparatorluk içerisinde kaynayan uluslaşma ve ulusal hak talepleridir. İmparatorluğun sonu anlamına gelecek bu uluslaşma sürecini durdurmak, bunun için merkezî otoriteyi sağlamlaştırmak, merkezkaç her çeşit eğilimin önünü almak için yapılan reformlar sonunda, uluslaşmaların önü alınamadığı gibi bu süreç, Osmanlı'nın temel bileşkeleri arasında en ağırlıklı olan Türk bileşkesini dahi etkisi altına alır. François Georgeon'un deyişiyle imparatorluğun en son milliyetçiliği olan Türk milliyetçiliği, bu çerçevede, "doğal" olarak savunmacı ve "gönülsüz" bir milliyetçiliktir. Kozmopolit imparatorluk tahayyülünün hezimeti anlamına gelen genel uluslaşma süreçleri Türk milliyetçiliğinin içeriğini belirleyecek olan belli başlı etkenlerden biridir. Ziya Gökalp'in "bu devlet'e bir millet lazım" aforizmasında ifade ettiği gibi uluslaşmadan çok bir ulus gerektiği, gönülsüzlüğün ve dolayısıyla yapaylığın en veciz ifadelerinden biridir.

Ancak Gökalp'in adını ettiği devlet Osmanlı ile olan bütün benzerliklerine rağmen yeni bir egemenlik biçimidir. Meşruiyetini Osmanlı'da olduğu gibi toplum ötesi bir yerden almayan Cumhuriyetçi egemenlik biçimi ancak "wertrational"* bir meşruiyet temelinde ayakta durabilir. Aksi takdirde bu egemenlik biçimine katılacak ve itaat edecek kimse bulunamaz. Eğer bu katılım mümkün olmaz ise Cumhuriyetçi egemenlik biçimi meşruiyetini ancak ve ancak toplumdan alabildiği ölçüde, havada kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Webergil bir kavram olan "wertrational/değer-akılcı" güdünün modern taşıyıcısı, 1789 Fransız Devrimi'nden bu yana, ulustur. Ancak Cumhuriyetçi seçkinlerin Türkiyesi'nde ulus, diğer Avrupa toplumlarının aksine kozmopolit bir imparatorluk ve ümmetçi bir İslâm içerisinde var mı yok mu belli olmayan bir olgudur. Bu iki katı ve güçlü evrensellik içinde erimiş ve esasında bu iki evrensellik dışında hiç var olmamış bir ulustur söz konusu olan. Cumhuriyetçi egemenliğin meşruiyet alanı böylelikle, yoktan var edilmesi gereken bir zemindir. Ulus yaratmak Cumhuriyetçi seçkinlere mahsus olmayan ve genelinde Batı Avrupa dışında kalan tüm coğrafyalarda 19. ve 20. yüzyıllarda uygulamaya koyulan ya da içerden veya dışardan açıkça dayatılan bir süreçtir. Ne var ki kimliklerin yeniden tanımlanmaları

(*) Değer taşıyıcı anlamda rasyonel.

bu coğrafyaların tarihleri ve birikimleriyle yakından alakalıdır. İşte diğer Batı Avrupa dışı coğrafyalarda olduğu gibi bu coğrafyanın verileri de, ulusal kimlik tarifini belirlemişlerdir: Hiçbir etnik özelliği çağrıştırmayan "Osmanlı" adını taşıyan kozmopolit bir imparatorluk ve kimlik tarifini ümmetle veren bir İslâm dini, diğer bir deyişle kolayca bertaraf edilemeyecek iki muazzam evrensellik.

Ulus yaratmak mecburiyetindeki Cumhuriyetçi seçkinlerin önündeki örnekler seçimli, hukuksal ve evrenselci Fransız modeliyle kalıtımsal, tarihsel ve kültüralist Alman modelidir. Alman modelinin önde gelen kuramcıları Fichte ve Herder, Voltaire'den bu yana Fransız dünya görüşünü belirlemiş hümanist geleneğin, kültürel farklılıkları hiçe sayan ama sonuçta Fransız bir modeli usul usul dayatan "emperyalizmine" karşı, Alman farklılığını kalıtımsal, tarihsel ve kültüralist bir ulus modeliyle kavramsallaştırmaya ve oluşturmaya çalışmışlardır. Cumhuriyetçiler de tıpkı Alman düşünürlerin yaptığı gibi, imparatorluk ve İslâm evrensellikleri arasında sıkışıp kalmış, hatta erimiş gitmiş sayılan Türk farklılığını yaratma yolunu seçmişlerdir. Ancak, yoktan var edilecek "Türk ulusu" için Alman modelinin cazibesi buraya kadardır. Zira Türk farklılığı ancak ileriye dönük ve katiyen geriye bakmayan bir ulusal farklılık, tarihin, kültürün yenilendiği, kalıtımın da gelecekte belirleneceği bir kimlik tarifini gerektirmekteydi. Zira imparatorluk ve İslâm evrensellikleri-nin gerçekleri ve verileri, Alman modelinde fiilen var olan tarihsel, kültürel ve kalıtımsal gerçeklerin ve verilerin ya olmadığını söylüyor ya da artık Cumhuriyetçi ideolojinin reddetmek durumunda olduğu veriler olduklarına işaret ediyordu. Yaratılacak "Türk ulusu" böylelikle, modern ulusu tarif eden aşağı yukarı hiçbir homojen yerel göndergeye dayanabilecek durumda değildi: Soy bakımından 11. yüzyıldan beri azamî derecede karışarak, toplu din değiştirmeler sonucu iyice melezleşerek var olan Anadolu Türklüğüne ilâveten 19. yüzyıl boyunca doğudan Rusya'nın Kafkasların Müslüman toplulukları üzerindeki şiddetli baskısı sonucu, diğer taraftan da Batı'dan Balkanlardaki toprak kayıpları sonucu göç ve iltica etmiş, ezici çoğunluğu Türk olmayan Müslüman topluluklardan, Kürtler ve Araplar gibi İmparatorluk mirası Müslümanlardan müteşekkil bir Anadolu mozaiği. Öyle bir Anadolu ki İslâm dininin mezhep ve tarikatlarının yeni ulusun kültürel göndergeleri olmaktan menedildiği bir toprak. Azamî derecede yüklü ve diğer ulusal taleplere karşı yakın zamanda verilmiş olan tepkilerin sonuçlarının hazmedilemeyecek kadar vahim olmaları dolayısıyla temel gönderge işlevini üstlenemeyecek bir tarih. Elbette bu olanaksızlıklar, ulus yaratan Cumhuriyetçi seçkinleri Alman modelinin sonuçta doğurduğu nasyonal sosyalist ucubeye zemin hazırlayacak menfî, dışlayıcı ve saldırgan bir milliyetçilik sevdasına çekebilirdi. Nitekim Güneş Dil Teorisi, Antik Helen'i paranteze alarak Helen öncesi Anadolu kalıtımıyla kurulan yapay bağ, yüceltilmiş bir efsaneyi çağrıştıran yeni bir tarih tezi ve ulusal/kimliksel özgüven yaratma amacıyla sarf edilmiş bir dizi özlü söz, bu dışlayıcı ulus modelinin özellikle İkinci Dünya Savaşı esnasında benimsetilmeye çalışıldığının işaretleridir. Ama sonuçta seçilen yol bu olmamıştır.

Olmamasının nedeni de böylesi zengin bir kozmopolitliği, Türklük dışında kalan bu kadar farklı din, dil, kültür ve âdeti tek tek dışlayarak yepyeni bir ulusal kimlik altında toplamanın neredeyse fizikî imkânsızlığıdır. Alman ulus modeline karşı Fransız ulus modelinin benimsenmesi bu imkânsızlık karşısında bulunmuş mükemmel bir çözümdür. Ancak somutlaştıkça bu çözümün ne denli karmaşık ve uygulamada sorunlu olduğu görülür. Çünkü kurulacak ulus yeni, se-

çimli ve hukuksaldır. Diğer bir deyişle içselleştirici, kapsayıcı, "inclusive" olmak durumundadır. Bu anlamda aynı Fransa'da olduğu gibi kendine Türk diyen herkes Türk'tür. Keza, kurulacak olan ulus evrensel olmak zorundadır. Söz konusu olan evrensel hümanist uygarlığa katılması kurulmasıyla eşzamanlı, geriye dönük hiçbir sorgulamayı kabul etmeyen ve kararlı bir biçimde geleceğe yönelik bir ulus. Fiilen hiçbir yerellikten esinlenmeyen bu ulusun özü evrensel uygarlıktır. Ancak kültürel göndergesi olmayan bir uygarlık. Fransa ile olan fark şudur ki Türk ulusunun evrenselliğinin arkası tamamen boştur, oysa Fransız ulusunun arkasında Hıristiyanlık değerleri, Aydınlanma ve Fransız Devrimi vardır. Uygar Türk ulusunun sanallığı, marazî bir biçimde geleneksel farklılıkları görmezden gelmesi ve redd-i miras, devletin bekası açısından iyi kötü bir sonuç verdiyse de bu ulus, dahil olunduğu iddia edilen uygarlığın simgelerini içselleştirememiş, bu simgeleri birey ve toplum deneyimleri temelinde dile getirecek bir devinimi hazırlayamamıştır. Bunun nedeni yerel göndergelerin reddedilmiş olması ve ulusun hiçbir somut meşruiyet dayanağı olmamasıdır. Ne klasik sınıfsal bir yapılanma ne de herhangi bir aidiyet duygusu! Weber'in kavramlarıyla söylenecek olursa, ne zweckrational ** (iktisadî münasebetler) ne de wertrational (kabaca ulusal kimlik) bir dayanak. Ulusal söylem hep söz olup uçmuş, bir türlü topluma değememiş ve onu uygarlığın özgül yorumunu yapmaktan menetmiştir. Yapay Fransız modeli sonuçta somut Alman modelinin içeriğiyle doldurulmayı bekler gibidir.

Reddi miras ve her geleneksel farklılığın aforoz edilmiş olması kısır bir toplumsallık, adı uygar olan ama kendi yerel kalmış bir toplum ortaya çıkarmıştır. Fakat reddedilen farklılıklar ve görmezden gelinen tarih, bunların yerlerini almakta zorlanan yeni kimlik ve yeni resmî tarihin yerleşememesinin başlıca nedeni oldukları gibi tam da bu nedenle, bu kopukluk sayesinde aynen ayakta kalmışlardır. Yirmilerden itibaren Anadolu mozaiğinin üzerine çekilen ulusal cilâ toplumun özüne pek nüfuz edememiş, ettiği varsayılan durumlarda ise dışlayıcı, menfî ve ilkel bir milliyetçilikten öteye gidememiştir. Bu durum Cumhuriyet'in uygarlık projesini, onun esinlendiği uygarlık değerlerini içselleştirememeyi beraberinde getirmiş ve kozmopolit yapının neredeyse hiç bozulmadan muhafaza edilmesini sağlamıştır. Bugün hukuksal ve seçimli ulusal kimliğin evrensel uygarlık değerlerinden hakkıyla faydalanabilmesi için tarihin ve farklı kimliklerin taşıyıcılığına, onların özgün uygarlık yorumlarına ihtiyacı vardır. Uygarlaşabilmemiz için Ermeni katliamını, Alevîlerin, Bektaşîlerin kim olduklarını, Yunanistan ile Türkiye arasındaki Müslüman-Ortodoks mübadelesini öğrenmemiz, Kürt, Süryanî, Arap ve diğerlerini var saymamız gerekmektedir. Çok taraflı ve karşılıklı olması gereken bu rücu sayesinde mirasın hazmedilmesiyle yıllardır bekleyen ve artık ihtiyacımız olan yeni dinamikleri keşfetmemiz gerekmektedir. Tarihi reddeden hukuksal ulus modelini bu şekilde aşmamız mümkündür. Farklılıklarımızı ve tarihimizi hatırlamamız, geriye dönüş, "yaraların kaşınması" ve etnik-dışlayıcı-benmerkezci milliyetçilik taleplerinin hortlaması anlamına gelmiyor. Tarihin yeniden okunması, ulusal belleklerin karşılıklı açılmaları, tüm birbirinden farklı dinsel, etnik ve dilsel unsurların birbirlerine reva gördükleri şiddetin ve eziyetlerin kabûlü anlamına geliyor. Diğer bir deyişle diğerkamlık! Tarihle yüzleşmeyi reddeden, hafızasız hukuksal ulus modeline geri dönmeksizin tarihsel ulus modelinin, aşırılıkları yücelten benmerkezciliğinin kendini sorgulayarak törpülendiği yep-

(**) Erek taşıyıcı anlamda rasyonel.

yeni bir ulus ve yurtseverlik anlayışının temelleri bu yolla atılabilir.

Kıtanın Batı yakasında, İkinci Dünya Savaşı esnasında evrensel değerlerin ayaklar altına alınmış olması ve benzer tehlikelere her daim hazırlıklı olunması şartı; Almanya'nın günahlarla dolu tarihiyle hesaplaşması; birlik dinamiğinin ulus devlet yapılarını çözmeye başlaması; ulusal merkezlerin federal ve bölgesel/yerel otoritelerle egemenlik alanlarını paylaşmaya başlamaları ve kıtanın öncelikle 1989 sonrası doğuya doğru genişlemesi süreçleri sonucunda, evrensel değerlere dayanan Avrupa Birliği'nin felsefî/siyasî temeli artık fazlasıyla soyut ve yurttaşa uzak, dolayısıyla da yetersiz kalmaya başladı. Bundan böyle, tarihten akıp gelen ve her Avrupalının ders çıkarması gereken, en başta Almanya'nın yakın tarihi olmak üzere tüm farklı birikimlerin kaile alınması gerekiyor. Yeniden keşfedilmiş ve yüzleşilmiş ortak miras, evrensel nitelikli Avrupa yurtseverliğinin temelini teşkil etmeli. Tarihten soyutlanmış, "Avrupalı" aidiyetiyle yetinen ve yerellikleri yadsıyan bir Avrupa yurttaşlığı ne içerden gelecek tehlikelere (Avusturya'da Haïder, Fransa'da Le Pen, diğer Batı Avrupa ülkelerinde artık gözle görülür bir biçimde yükselen aşırı sağ siyaset; yabancı, Müslüman, Musevi, Çingene düşmanlığı, ırkçılık) ne de dışardan gelecek etkilere (örneğin Amerikan kitle tüketim alışkanlıkları) karşı durabilir.

Osmanlı, hiçbir farklılığın diğerine üstün olmadığı ulusötesi, hatta ulusdışı bir yapıydı. Osmanlılar bu yapıyı muhafaza etmek için ellerinden geleni yaptılar. Bu anlamda ulusallaşma, kozmopolit imparatorluk tahayyülü açısından yaşanmış muazzam bir hezimet ve derin bir travmadır. Cumhuriyetçilerin elinden çıkan ulus hem yepyeni olması gereken, hem de elde var olan tüm unsurları kapsayıcı olması gereken bir açmazlar hülasasıydı. Bu açmazları aşmanın yolu bu yapay ulusun asimile edemediği, içinde eritemediği farklılıkların ifadelerini bulacakları yeni, modern, evrensel, hukuksal, seçimli, tarihle barışık, kozmopolit bir yapıya doğru evrilen Avrupa Birliği'ndedir. Tıpkı, tüm farklı kimliklerin tanınıp gözetildiği Osmanlı'da olduğu gibi. Osmanlı'nın ulusötesi yapısından Avrupa Birliği'nin ulusötesi ve ilerde ulussonrası yapısına varmak bir anlamda hezimete uğramış Osmanlı'nın kozmopolit yapısının rövanşı olacaktır. Bu çerçevede, tarihleriyle hesaplaşmış Türkiye ve eski hasım, müstakbel ortaklarının bu kıtaya katacağı zenginlik göz ardı edilecek cinsten değildir.

21. yüzyılın Avrupası böylece, tarihlerine yüceltilmiş birer efsane olarak değil eleştirel bir gözle bakabilen, kendi tarihiyle komşusunun, "Öteki"nin tarihine bakarken diğerkamlık arayışında olan ve bu sayede tarihlerini tekrar gündeme getirerek onların öğretileri ile evrensel hümanist değerler manzumesini zenginleştiren "Avrupasever" yurttaşların kıtası olacak.

Etnik-Sivil Kuramsal İkileminin Ötesinde: Modernist Milliyetçilik
Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı

AYHAN AKMAN

Bu yazıda Türk millî kimlik oluşturma sürecini inceleyerek, milliyetçilik çalışmalarında en sık karşılaşılan ve merkezî önemi haiz etnik/sivil[1] milliyetçilik ikilemini sorgulamaya çalışacağız. Kemalist Türk milliyetçiliğinin özelliklerinden hareket ederek milliyetçilik literatürünün bu paradigmatik ikilemin ötesinde "modernist milliyetçilik" adında bir üçüncü terime ihtiyaç duyduğunu iddia edeceğiz.

Milliyetçilik çalışmalarında temel alınan etnik-sivil karşıtlığı başka pek çok terimle de ifade edilmiştir: Batı/Doğu, mülkî/soykütüksel,[2] siyasî/kültürel, ilerici/gerici, akılcı/romantik, liberal/otoriter, iyi/kötü vb. (Kohn, 1944, 1962; Plamenatz, 1976; Davis, 1978). İster değer yargısı vermek, ister analitik çözümleme yapmak için olsun, bu ikiliklerin birleştiği nokta milliyetçilik olgusunun temel olarak iki ana (karşıt) kampa ayrılabileceğidir. Genel kabule göre, etnik milliyetçilik millet tanımında ırk, kültür ve dil birliğini vurgulayarak kültürel ayrıcalık ve özgünlük meselerini öne çıkartır. Millet anlayışı organik ve bütüncüdür. Sivil milliyetçiliği ise territoriyalite, vatandaşlık, sivil gurur ve katılım belirler. Etnik milliyetçilik milletin aslını veya özünü neyin teşkil ettiğine dair temel savlar öne sürer. Bu anlayışta millî kimlik nüfusun benzeşliği ve etnik saflığı üzerine inşa edilmiştir. Buna karşılık, sivil milliyetçilik öze yönelik olmaktan çok şekilsel ve yöntemseldir. Milletin belirli bir etnik öz etrafında değil, ortak siyasî idealler ve fikirler etrafında birleşmesi gereğini öngörür. (Smith, 1991: 116-118). Sivil milliyetçilikte, milleti bir arada tutan şey özgürlük ve kendi kendini yönetme gibi ortak idealler ve bu idealleri gerçekleştirmek için bireylerin etkin ve eşitlikçi bir şekilde siyasî sürece katılmalarını sağlayan parlamento gibi siyasî kurumlardır. Benzeşliği vurgulayan etnik milliyetçiliğin aksine, sivil milliyetçilik etnik ve kültürel çeşitliliğin ortak siyasî idealler ve kurumlar çerçevesinde bir milleti teşkil etmek üzere birleştirilebileceğine inanır.

Modernist milliyetçiliğin çıkış noktası da, etnik milliyetçilikte olduğu gibi, milleti teşkil eden bireylerin benzeş olmaları fikridir. Ancak, etnik milliyetçilikten farklı olarak milleti teşkil eden özün etnik veya ırksal olduğunu iddia etmez: Milleti bütünleştiren unsur girişilen topyekûn Batılılaşma çabasıdır. Diğer bir deyişle, millî kimliğin içeriğini Batılılaşma çabası içerisinde oluşturulan "asrî medeniyet"in kültürel kuralları, ahlakî değerleri ve toplumsal kimlikleri oluşturur. Modernist milliyetçiliğin benimsediği kültürel değişim projesi ise, Cumhuriyet döne-

mi Türkiyesi örneğinde olduğu gibi, topyekûn bir "medeniyet dönüşümü"nü gerektirecek kadar radikalleşebilir.

Modernist milliyetçilik ile sivil milliyetçilik arasındaki temel fark ilkinin siyasî katılım konusundaki şüphesi ve isteksizliğidir. Modernist milliyetçilik topyekûn kültürel dönüşümü gerekli kılan Batılılaşma hedefine sıkı sıkıya bağlı olduğu için, yerel, geleneksel veya dinî toplumsal kimlik ve taleplerin ifadesini sakıncalı ve hatta tehlikeli bulur. Etnik milliyetçiliğe benzeş şekilde, modernist milliyetçilik için de siyasî katılım ikincil öneme sahip bir unsurdur: Esas hedefi millî birlik ve bütünlük çerçevesinde toplumsal dönüşüm teşkil eder. Modernist milliyetçilik için millî bütünlük, Batılılaşmış, laik, modern bireylerin benzeşliğinden doğan, yani türdeşlik ile gerçekleştirilen bir bütünlüktür. Türdeşlik üzerine inşa edilen dayanışma ve aidiyet ise güçlü, merkezcil bir devleti hem kuramsal olarak varsayar hem de pratikte gerekli kılar. Modernist milliyetçilik için değişik etnik, kültürel, dinî veya bölgesel grupların siyasî sürece doğrudan katılımları, yaşamsal önemi olan Batılılaşma projesini sekteye uğratabileceği için arzu edilmeyen, en iyi durumda bile sadece belli sınırlar içerisinde müsamaha gösterilebilecek bir durumdur. Yazının sonunda modernist milliyetçiliğin demokrasi ve reformculuk arasında içsel olarak karşılaştığı çelişkiye daha etraflıca değineceğiz.

Etnik/sivil milliyetçilik ayrımının kısıtlayıcı etkisine karşı üçüncü bir kavram önermemiz, aslında etnik/sivil milliyetçilik ayrımının başka açılardan da problemli olmadığını göstermez. Özellikle, sivil milliyetçilik kategorisinin aslında üzeri örtülü olarak belli etnik ve kültürel benzeşlikler varsaydığı ihtimali göz önünde tutulmalıdır.[3] Ancak etnik/sivil milliyetçiliklerinin oluşturduğu paradigmatik ikileme üçüncü bir terim katmak özellikle bazı Batılı olmayan toplumların milliyetçilik deneyimini açıklamada faydalı olacaktır.

Bu noktada modernist ve modernleştirici terimleri arasında milliyetçilik bağlamında bir ayrım gözetmemiz gerekiyor. Ülkenin modern bilim ve teknoloji, akılcı yönetim ve endüstrileşme yolu ile kalkınmasını savunduğu ölçüde etnik milliyetçilik modernleştirici bir rol oynar. Geçmişte de, bugün de modern bilim ve sanayi (yani, Batı uygarlığının "maddi" yönü) etnik milliyetçiliklerin hizmetine amade şekilde kullanılmıştır. Ancak bu yaklaşım "Batı"nın kültürünü ve toplumsal kimliklerini (yani "manevi" yönünü) ilerici ve evrensel ilan ederek benimseyen ve taklit etmeyi amaçlayan modernist milliyetçilikten farklıdır.

Modernist milliyetçilik "Batı"yı sadece pragmatik ve araçsal şekilde (örneğin, dış düşmanlarla güç dengesini yakalamak amacıyla uygulanan) değil, inançlı ve "ideolojik" olarak da, yani kendi kimliğini ve ülkülerini tanımlamada da benimser. Amaç modernleşerek "Batı" gibi ve hatta özünde "Batılı" olmaktır. Dolayısıyla modern olma mevhumu modernist milliyetçilikte etnik milliyetçilikte gözlenenden çok daha temel, çok daha kurucu bir rol oynar. Modernist milliyetçilik modernleşmeyi gerekli kılar, ancak daha fazlasını da içerir: Batı Avrupa toplumlarının kültür pratiklerinden ve toplumsal kimliklerinden seçici bir şekilde ayıklanarak oluşturulan bir kültürel modeli uygulayıp, toplumu dönüştürmeyi öngörür. İşte modernizmin modernleşmeden öte bir çaba gerektirmesinin nedeni budur: Modernizm kültür ve aidiyeti tanımlama konusunda köktenci bir atılım olup, yeni bir temel taşı teşkil etme iddiası taşır.

Cumhuriyet döneminin resmî ideolojisi olarak geliştirilen Türk milliyetçiliği etnik bir özgünlük projesi olmaktan çok modernliği yakalamak iddiasını taşıyan topyekûn bir kültürel dönüşüm hareketiydi. Genel olarak, millî kimlik modernleşme projesine endeksli tanımlanmış ve

içeriği buna göre oluşturulmuştur. Osmanlı/Türk tarihindeki modernleşmeci elitlerin devletçil yönelimi doğrudan sömürgeleşmiş diğer Üçüncü Dünya toplumlarının milliyetçilik konusundaki deneyimlerinden farklı bir patika izlenmesine neden olmuştur. Osmanlı/Türk deneyiminde Batılılaşma içeriği ile tanımlanan modernleşme genel olarak kendi kendine dayatılan bir özellik taşımaktaydı. Devletçil yönelim ve doğrudan sömürgeleşmenin olamaması modernist karakteri ağır basan bir millî kimlik projesinin oluşturulmasını mümkün kılmıştır. Cumhuriyetçi elitlerin ideolojisinde etnik kimlik ile ilgili endişeler genel olarak ikincil plana itilerek modernleşme projesinin gereklerine ve mantığına tâbi kılınmıştır. Modernleşme projesi ise kültürel özgünlük veya etnik farklılık öngörmekten çok hem kamusal alanın hem de gündelik yaşam pratiklerin dönüşümünü içeren bir Batılılaşma ve "medeniyet dönüşümü" çabası olarak algılanmıştır.

Bu noktada modernist milliyetçiliğe yol açan genel tarihsel koşulları incelemek gerekiyor: Cumhuriyet dönemi Türk milliyetçiliğinin modernist karakteri dünyadaki milliyetçilik deneyimleri arasında bir istisna olarak mı görülmeli? Yoksa Türkiye, başka bazı "Batılı olmayan" ancak doğrudan sömürgeleşme deneyimi de geçirmemiş olmaları nedeniyle milliyetçilik deneyimleri farklı bir özellik gösteren örneklerden sadece biri mi?

ÜÇÜNCÜ DÜNYA MİLLİYETÇİLİKLERİNİN AÇMAZI

Milliyetçilik literatüründe genel kani Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinin tarihsel oluşum koşulları nedeniyle problemli milliyetçilikler oldukları yönünde. Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinin sömürgecilik karşıtı hareketler olarak gelişmeleri çözümü zor bir açmazı yaşamalarına neden oluyor: Batı-dışı dünyadaki milliyetçiliklerin içsel çelişkilerinin kaynağında eşzamanlı olarak bir yandan kültürel özgünlük arayışına girmeleri, diğer yandan ise modernleşme çabaları yatıyor. Ernest Gellner ilk olarak Doğu Avrupa'daki milliyetçiler tarafından yaşanılan (ve daha sonra tüm Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinin genel özelliği haline gelen) açmazı Batılılaşma ile popülizm arasındaki karşıtlık olarak tanımlıyor:

> *Birdenbire yabancı kuvvetlerin sinir bozucu ve utanç verici teknik ve ekonomik üstünlüğünü yaşayan çoğu azgelişmiş toplum, kendilerini iki seçenek ile karşı karşıya bulurlar: [Sömürgeci güçleri] taklit edip onlar kadar güçlü olabilir [...] veya kendi değerlerimize sahip çıkabiliriz* (Gellner, 1997: 235).

Diğer bir deyişle, milliyetçi elitler bir yandan ülkelerini modernize etmek için Batıcı reformlar yapmanın, öte yandan ise millî kültürlerinin özgünlüğü ve üstünlüğünü teyit etmenin çatışan gerekleri ile karşı karşıya kalıyorlar. Modernizasyon çabası Batılı kurum, değer ve teknolojinin benimsenmesini yönünde bir hamle gerektirirken, özgünlük endişesi tam tersi istikameti işaret ediyor: Yerel, öznel, dinî ve geleneksel olanın baştacı edilmesi.

Gellner'a benzer bir şekilde, John Plamenatz (1976) da yaptığı milliyetçilik tanımlamasında "Doğulu" milliyetçiliğin modernleşme (ki yabancı bir kültürün kabulünü gerektirir) ve özgünlüğünü savunma (ki yabancı güç karşısında zayıflığın devamı anlamına gelir) arasındaki açmazda sıkıştığını söyler. Plamenatz'a göre "Doğulu" milliyetçilik yapısı itibariyle derinden çelişkilidir: Hem taklitçidir hem de taklit ettiğine düşmandır. Partha Chatterjee (1986) de bu açmaza atıfta bulunarak milliyetçiliğin Avrupa dışı dünyada "türetilmiş" bir söylem olduğunu iddia eder. Ona göre, Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinin bu, özgünlüğü şüpheli, "türetilmiş" karakteri bağımsızlığını yeni kazan-

mış sömürge ülkeleri ile sömürgeci ülkeler arasındaki eşitsiz güç dengesinin yeni bir uzantısıdır.

Kısacası, siyasî olarak çok farklı noktalardan yazıyor da olsalar, milliyetçilik kuramcılarının modernleşme ile özgün kültüre sadık kalma açmazını tüm Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinin bir özelliği olarak görme konusunda anlaştıkları görülüyor.

SÖMÜRGECİLİK, MUKAVEMET VE MODERNİST MİLLİYETÇİLİK

Yukarıda açıklanan Üçüncü Dünya milliyetçilikleri hakkındaki tezi genelinde çürütmeye çalışmak yerine, bu tezin hangi tarihsel koşullar altında geçerli olabileceği konusunda yoğunlaşmak gerektiğini düşünüyorum. Diğer bir deyişle, bir toplumun milliyetçiliğinin yukarıda belirtilen modernleşmeye karşı özgünlük açmazını belirleyici bir öneme sahip şekilde yaşaması için hangi çeşit tarihsel önkoşulların gerektiğini saptamamız gerekiyor. Önermek istediğimiz açıklama bir ülkenin sömürgeci güçler karşısında kuvvetli olduğu oranda modernist bir milliyetçilik geliştirmeye meyilli olacağıdır. Ya da tersinden söylersek, bir ülke sömürgeci güçler tarafından ne denli etkin ve şiddetli şekilde boyunduruk altına alınırsa, milliyetçiliğinin de etnik olma ihtimali o denli güçlü olur. Doğrudan sömürgeleşme olmaması durumunda modernist elitler çabalarını daha kolaylıkla toplumlarını Batılılaştırmak için yoğunlaştırabilirler. Halbuki sömürgeci güçlerin boyunduruğunun daha kuvvetli olduğu durumda elitlerin birincil önem atfettikleri şey millî kültürün özgünlüğünün ve üstünlüğünün ortaya konulması olacaktır. Dolayısıyla, tüm Batılı olmayan milliyetçiliklere atfedilen açmaz aslında temel olarak sömürge deneyiminden geçmiş ülkelerin deneyimi için geçerlidir. Başarılı şekilde sömürgeciliğe mukavemet gösterebilmiş ülkelerde ise bu açmazın belirleyicilik gücü daha düşüktür. Modernleşmeye karşı özgünlük açmazı şiddetli tezahür ettiğinde ortaya çıkan milliyetçilik etnik, açmaz zayıf olduğunda ise modernist (veya bazı durumlarda sivil) olmaktadır. Diğer bir deyişle, açmaz belirleyici olduğunda etnik ve kültürel farklılık merkezî önem kazanmaktayken, açmazın zayıf olduğu durumlarda etnik ve kültürel özgünlüğün ve farklılığın kamusal alanda ifade ve kutsanma baskısı daha hafif olmaktadır. Dolayısıyla, açmazın belirleyiciliğinin zayıf olduğu toplumlarda modernlik sadece pragmatik ve araçsal olarak değil, amaçsal ve ideolojik olarak da benimsenebilir: Etnik olarak tanımlanan bir milletin hizmetkârı olmaktansa modernlik kendi içerisinde bir amaç, milletin niteliğini tanımlayan bir ideal halini alır.

Yanlış anlaşılmayı önlemek için milliyetçilik gibi had safhada karmaşık bir sorunsalı tek bir faktör ile tümel olarak açıklamaya çalışmanın çok başarılı olamayacağını teslim edelim. Burada sömürge deneyiminin gelişen milliyetçiliğin karakterini belirleyen tek ve mutlak faktör olduğunu savunmuyoruz. Ancak, doğrudan sömürge yönetimi altına girmeye başarılı şekilde karşı koyabilme kapasitesinin modernist karakterli bir milliyetçilik türünün ortaya çıkmasında temel bir rol oynadığını iddia ediyoruz. Diğer bir deyişle, tekil ve nihai bir açıklama sunmasa da sömürge deneyimi ve mukavemet kapasitesi oluşan milliyetçilikleri modernist bir istikamete yönlendiren en belirleyici unsurdur.

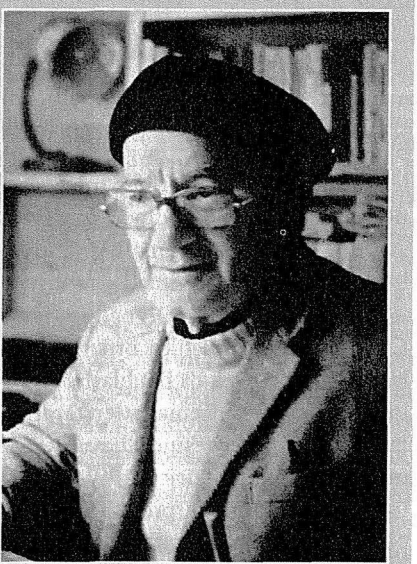
Türk milliyetçiliğine gelince; Cumhuriyet rejiminin uygulamaya koyduğu milliyetçiliğin amacı sadece sanayileşme ve iktisadî kalkınma gibi modernleşmenin araçsal yönü ile sınırlı olmayıp medeni, Batılı, modern vatandaşlar yaratılması amacını da gütmekteydi. 19. yüzyılda yürürlüğe konulan reformlar pragmatik ve spesifik nedenler taşırken, Cumhuriyet

milliyetçiliği ile reformlar tümel ve ideolojik bir nitelik kazandılar. Lewis'in de belirttiği gibi Türk milliyetçiliği gittikçe "bütün bir ulusu bir medeniyetten bir başka medeniyete taşımak için girişilen bilinçli ve kapsamlı bir çabaya dönüştü" (Lewis, 1968: 3). Celal Nuri Bey, *Türk İnkılâbı* eserinde uygarlık değiştirme arzusunu çok net bir şekilde dile getiriyor:

> *İnkılâpla Türk ülkesi Asya'dan kopmuş, Avrupa'ya kavuşmuştur. Programımız, kayıtsız şartsız Avrupa medeniyetine katılmaktır. İnkılâbımız orijinal bir inkılâp değildir. Yaptığımız mevcud medeniyetlerden birine uymak, onu benimsemektir: Vazifemiz iktibastan ibarettir. İlerleyen Avrupa, bu merhaleye hangi yöntemlerle gelmiş? İşimiz bu denenmiş yöntemleri olduğu gibi benimsemektir* (Meriç, 1983: 241).

Topyekûn uygarlık değiştirme gereği fikri Batı uygarlığının tek geçerli uygarlık olarak tanımlanmasına ilaveten bu uygarlığın maddi ve manevi yönlerinin ayrılmaz bir bütün oluşturdukları inancını da kapsar. Nitekim Abdullah Cevdet, Hüseyin Cahit, Tevfik Fikret, Şemsettin Sami ve Hüseyin Rahmi gibi pek çok aydın bu hususun üzerinde ısrarla durmuşlardır. Abdullah Cevdet, o ünlü yazısında, Batı uygarlığının topyekûn üstün olduğunu ve bu uygarlığın maddi ve manevi unsurlar olarak ayrılmadan bir bütün olarak benimsenmesi gerektiğini çok kesin şekilde ifade eder:

> *Evet, Avrupa demek üstünlük demektir; Ancak ondan nefret etmek bana uzak dursun. Benim nefretim Avrupa ile eşit güce ulaşmamıza engel olan şeyler içindir. Halimiz yabancılara duyulan nefret eksikliğinden değildir. Bizim ölümcül düşmanımız kendi ataletimiz, cahilliğimiz, fanatizmimiz ve kor bir şekilde gelenekleri izlememizdir. Batı bizim öğretmenimizdir; onu sevmek bilimi ilerlemeyi, maddi ve ahlakî inkişafı sevmektir. Üzerimize düşen: Batının çalışkan ve müteşekkir bir öğrencisi olmaktır [...] Bir şeyi kavramalıyız; medeniyet bir tanedir ve bu da Batı medeniyetidir. Biz bu medeniyeti gülleri ve dikenleriyle beraber almalıyız* (Berkes, 1998: 357-358).



Niyazi Berkes, "Batı'nın insaniyetçi ve uluslararasıcı olmasının [...] Batılı olmayan [...] halkların Batı uygarlığına girmesi ile çabuklaşacağını" söyler: "Ancak bu, bu halkların gerçek anlamda ulus olma aşamasına gelmesiyle olabilecektir. Ulusçuluk, ancak bu anlamda Batıcılık demek olabilir."

Benzer şekilde, Cumhuriyet sonrası kuşağının temsilcilerinden F. R. Atay da Batı'nın üstünlüğünün sadece maddi alanda değil, manevi alanda da olduğunu kabul eder: "Biz Batı'nın maddi üstünlüğünün kurbanı değiliz. Biz Batı'ya o maddi üstünlüğü veren, manevi üstünlüğün kurbanıyız" (Berkes, 1998: 464). Önce Pantürkist, sonra Kemalist milliyetçi bir çizgi izleyen Ağaoğlu da bir uygarlığın üstünlüğünün nedeni parçalarında değil tümelliğinde aranması fikrine katılır (Ağaoğlu, 1928). Batı uygarlığının üstünlüğünün

kökeninde sadece tekniğin veya biliminin gelişmişliği değil, tüm unsurlarının, iyi veya kötü, bir bütün olarak rolü vardır.

Batı uygarlığının bölünmez bir bütün olarak üstünlüğü ile köktenci ve bütünsel bir kültürel dönüşümün gerekliliği fikirleri Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ortaya konduysa da devlet siyasetine dönüşüp kurumsallaşması Cumhuriyet döneminde Kemalist milliyetçilik ile gerçekleşmiştir. Diğer bir deyişle, Cumhuriyet öncesi fikri ortamda olgunlaşmış olan topyekün Batılılaşma yolu ile kurtuluş önerisi Kemalistler tarafından millî-devlet çerçevesinde hayata geçirilmiştir: Kemalist Türk milliyetçiliği bu topyekün Batılılaşma projesinin taşıyıcısı olmuştur. Mahmut Esat'ın 1926'da kabul edilen yeni medeni yasanın giriş bölümünde yazdıkları bu bakımdan tipiktir: "Hiçbir zaman unutmamalıyız ki Türk milleti modern uygarlığı ve onun yaşayan ilkelerini koşulsuz ve çekincesiz olarak kabul etmiştir [...] Çağdaş medeniyeti yakalama ve kendine mal etme yolunda emin adımlarla yürüyen Türk milleti adımlarını her ne pahasına olursa olsun çağdaş uygarlığın gereklerine göre ayarlayacaktır" (Berkes, 1998: 471). Çeşitli Kemalist ideologların yanı sıra, bizzat Atatürk de hem topyekün uygarlık değişimi ihtiyacı, hem de ulusun modern uygarlığa endeksli olarak, onun parametreleri çerçevesinde, tanımlanması ve yaratılması gereği üzerinde ısrarla durur. Ona göre "başardığımız ve başaracağımız inkılâpların amacı Türkiye Cumhuriyet'nin halkını hem ruhen hem de şeklen tamamı ile modern ve medeni hale getirmektir" (Lewis, 1968: 410).

Kemalist milliyetçilik bir yandan Osmanlı üst-kültürünü ret üzerine kurulurken bir yandan da 'çevre'nin kültürünü kullanarak millî kültür inşa etme olasılığına soğuk bakmıştır. Özgün bir ulusal kimliği temellendirebilecek "gelenek" (hem üst hem de alt kültür çeşitlerinde), 'çağdışılığı' öne sürülerek radikal bir şekilde reddedildiği için, Kemalist milliyetçiliğin tercihini topyekün modernleşmeden yana yapması şaşırtıcı değildir. Atatürk'ün fesin yasaklanması hakkında yaptığı konuşmada bu açıkça ifade edilir:

> *Baylar, ulusumuzun giymekte bulunduğu ve bilgisizliğin, aymazlığın, bağnazlığın, yenilik ve uygarlık düşmanlığının simgesi gibi görünen 'fes'i atarak, onun yerine bütün uygar ülkeler halkının kullandığı şapkayı giymesi ve böylece Türk ulusunun uygar toplumlardan anlayış yönünden de hiçbir ayrılığı olmadığını göstermesi gerekiyordu* (Atatürk, 1981: 654).

Siyasî söylem düzleminde bulunabilecek ifadelerin ötesinde, Kemalist Türk milliyetçiliğinin modernist karakterini anlamak için rejimin kurulmasından sonra girişilen reform hareketlerinin içeriğine ve yönüne bakmak gereklidir: Hilafetin kaldırılması, Latin alfabesinin kabulü, "medeni giyim" tarzının benimsenmesi, müzikte çokseslilliğin öne çıkarılması, kadınların meslekleşme yolu ile kamusal alana katılımlarının sağlanması, İslâm'ın devletin resmî dini olmaktan çıkarılması, medreselerin kapatılıp eğitimin laik devlet güdümünde birleştirilmesi, tekke ve zaviyelerin kapatılması, takvim ve ölçülerdeki değişim, soyadı kanunu, pazar gününün tatil olarak kabulü, şapka devrimi, İsviçre medeni kanunu ve İtalyan ceza kanunlarının uyarlanması, vb. Batı medeniyetini, maddi ve manevi yönleri ayrımı yapmaksızın, topyekün benimseyen böylesine köktenci bir reform hareketinin nedenlerini açıklamak ancak Kemalist milliyetçiliğin modernist karakteri göz önünde alındığında mümkündür. Yani, Kemalist milliyetçiliğin bu ısrarlı ve kapsamlı Batıcı reform hareketi herhangi bir etnik özgünlük kaygısından çok, Cumhuriyet Türkiyesi'nin resmî ideoloji olarak benimsediği modernist milliyetçiliğin gerekleri olarak görüldü-

günde anlam kazanır. Kemalist Türk milliyetçiliğinde ulus-devlet ve ulusal kimlik öncelikle uygarlaşma projesinin bir gereği olarak benimsenir. Bu bakımdan tüm Üçüncü Dünya milliyetçiliklerine atfedilen modernleşme/özgünlük açmazının Kemalist milliyetçilik için birinci dereceden belirleyici olmadığını söylemek mümkündür.

Türkiye'de kültürel özgünlük konusundaki duyarlılık diğer sömürge sonrası ülkelerine kıyasla ayırt edici şekilde hafif olmasına rağmen bu Türk milliyetçiliği içerisinde en azından dönemsel olarak etnik hiçbir unsur bulunmadığı anlamına gelmez. Her ne kadar modernist milliyetçilik Türkiye'de toplumsal ve siyasal dönüşümün lokomotifliğini yapıyor idiyse de bu etnik meşrulaştırmalar ile zaman zaman flört edilmesini veya bunların gerektiğinde devlet amaçları için kullanılmasını dışlayan bir faktör değildi. Her ne kadar banal[4] ve içsel olarak tutarsız[5] şekilde formüle edilseler de, etnik milliyetçilik söyleminin motifleri resmî söyleme nüfuz edip etkide sınırlı, ancak yüksek görünürlüğü olan bir yer edinebilmişlerdir. Cumhuriyet'in reform politikalarının içeriğini ve yönünü belirlemede modernizme nazaran çok daha önemsiz kalmaları Türk milliyetçiliğini modernist milliyetçilik kategorisi altında incelememizin gerekçesidir.[6]

MODERNİST TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ VE ÇİFTE DIŞARIDA BIRAKILMIŞLIK

Sömürge deneyimi ve milliyetçilik konusunda pek çok milliyetçilik kuramcısının üstü kapalı gerçekleştirdiği bir indirgemeden söz etmek gerekiyor. Örneğin Partha Chatterjee (1986) hem milliyetçilik literatürü değerlendirmesinde, hem de kendi kuramsal çerçevesinde, "Batı-dışı" terimini "sömürge" terimi ile eşanlamlı kullanma eğiliminde. Diğer bir deyişle, Batı-dışı olan tüm ülkeleri sömürge deneyimi ile biçimlenmiş toplumlar olarak algılamakta. Halbuki bu, doğrudan sömürgeleştirilmemiş Batılı olmayan ülkelerin (ki pek çoğu tarihlerinde kendileri çokuluslu imparatorluklardır) değerlendirme dışı kalmalarına yol açıyor. Osmanlı İmparatorluğu, Rusya ve bir ölçüde de Japonya ve Çin gibi ülkeler, Avrupa hegemonyasının tehdidini yaşamış ve egemenlik yapılarında değişiklikler geçirmek zorunda kalmış olmalarına rağmen, sistematik olarak sömürgeleştirilmemişlerdi. Dolayısıyla, "Batılı olmayan" kategorisi "sömürgeleştirilmiş" kategorisine indirgenemez. Bundan dolayıdır ki, bu ikisi arasında kalan ülkelerin deneyimlerine ışık tutabilecek yeni bir tanımlamaya, yeni bir kavrama ihtiyaç var. Modernist milliyetçilik terimi işte bu tip doğrudan sömürgeleşmemiş Batılı olmayan toplumların milliyetçilik deneyimlerinin kavramsallaştırılması için önerilmektedir. Batılı olmayan dünyanın topyekûn sömürgeleşmiş toplumlar kategorisine indirgenmesi mantığına uymayan Osmanlı ve Rusya gibi ülkeler için tüm Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinde içkin ve evrensel olduğu iddia edilen modernleşme/özgünlük açmazı hem tarihsel hem de kuramsal önemini önemli ölçüde yitirmektedir.

Batılı olmayan sömürgeleşmemiş toplumların durumunu ilginç yapan, iki ayrı ana kuramsal karşıtlığın dışına düşerek yaşadıkları "çifte dışarıda bırakılmışlık"tır: Bir yandan modernist karakterli milliyetçilikleri nedeniyle etnik/sivil milliyetçilik karşıtlığının dışına düşerler. Diğer yandan ise sömürgeci/sömürge karşıtlığına uymazlar. Çoğu zaman kendileri çokuluslu imparatorluk geçmişleri olan bu ülkeler, doğrudan sömürgeleşmekten kurtulabildikleri için tarihsel deneyimleri de doğal olarak sömürgeleşmiş ülkelerden önemli farklılıklar göstermektedir. Sık görülen "Batılı olmayan"ın "sömürgeleşmiş olan" ile eşanlamlı sayılması eğilimi bu farklı tarihsel deneyimin kavram-

sallaştırılabileceği kuramsal alanı yok saymaktadır. Modernist milliyetçilik kategorisinin önerilmesinin altında yatan neden işte bu Batılı olmayan ancak sömürgeleşmemiş toplumların tarihsel deneyimini analitik olarak dille getirmeye ve incelemeye olanak sağlamasıdır.

TÜRKİYE'DE DEVLETÇİLİK VE KENDİ KENDİNE DAYATILAN MODERNLEŞME

Bir önceki bölümde doğrudan sömürgeleşme deneyimi olmamasının Türkiye'de gelişen milliyetçiliğin modernist karakterini açıklayan başlıca sebep olduğunu iddia ettik. Doğrudan sömürgeleşmenin önüne geçilebilmesinin en önemli nedeni ise aktif olarak izlenen savunmacı modernleşme politikalarıydı. Diğer bir deyişle, bu konuda belirleyici faktör Osmanlı İmparatorluğu'nda özellikle Tanzimat sonrası dönemde devletçil elitler tarafından uygulamaya konulan, devletin uluslararası siyaset meydanındaki rekabet gücünü sağlamaya yönelik ve genel hatlarıyla "kendi kendine dayatılma" özelliği gösteren reform politikalarıdır. Gittikçe radikalleşen "kendi kendine dayatılan" reform dalgaları hâkim elitlerin devleti kurtarma çabalarının bir sonucudur. Bu ise Osmanlı/Türk deneyimini açıklamadaki hâkim elitlerin devletçil yöneliminin ne denli önemli olduğunu gösterir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde liderlik rolünü yürüten elit grup Osmanlı reform geleneğiyle önemli devamlılıklar göstermekteydi. Temel olarak, Kemalistler "reformculuğu Batılı formların başarılı uyarlaması olarak anlayan, [Osmanlı] reformcu geleneğinin veliahtlarıydılar" (Keyder, 1987; 141). Kemalist elitler Osmanlı elitlerinde görülen devletçil yönelimi, yani tüm toplumsal değişimlerin ancak devlet eliyle, devletin öncülüğü ve gözetiminde yapılabilirliğine olan inancı, paylaşıyorlardı.

> *Genç Türkler ve Kemalistler geleneksel Osmanlı bürokratlarından laik okullarda eğitildikleri ve Batılı fikirlerin izleyicileri haline geldikleri için çok farklı olmalarına rağmen yine de devletin sivil toplum üzerindeki egemenliğini kabul eden ve meşruiyet ile otoriteyi devlet elitlerinin tekelinde sayan eski patrimonyal geleneğin mirasçılarıydılar* (Kazancigil, 1981; 48).

Kemalistler, Genç Türk ve Tanzimat reformcularının ilerlemeci ve pozitivist ideolojisini benimsediler. Toplum hakkındaki görüşleri modernist reformların gerçekleştirilmesi için devletin ayrıcalıklı bir rolü olduğu fikrini vurgulayan devletçi bir yönelimi yansıtmaktaydı. Nilüfer Göle'nin de belirttiği gibi Kemalistlerin "gelişme isteği, genel ilkeler çerçevesinde Jöntürkler'den beri önde gelen fikirlerle uyumludur; yani düzen içinde değişimi öngörür" (Göle, 1986; 64). Bu da devletin hem toplumsal değişimi tetikleyecek hem de bunun düzen içerisinde gerçekleşmesini sağlayacak rolünün altını çiziyor.

Güçlü bir devlet geleneğinin olması Kemalistlerin radikal bir modernleşme programını çevreden gelen taleplere fazla aldırmadan uygulayabilmesini sağladı. Devlet elitleri için çevre ile siyasî haklar ve kültürel çoğulculuk temelinde bir uzlaşma hiçbir zaman ne kaçınılmaz bir gereklilik ne de arzulanan bir sonuç oldu. Dolayısıyla Kemalistlerin "modern toplum"dan anladıkları kültürel modelin inşası neredeyse tamamıyla toplumsal grupların katılımından bağımsız olarak, temel olarak elit içi çekişmeler ve uluslararası siyaset ve ekonomi koşullarının getirdikleri çerçevesinde şekillendi.

Yerellik ve gelenekle eklemleşmeden oluşturulan Batılı kültürel modelin kökensel yabancılığı sorunu ise evrensellik ilkesine atıfta bulunularak çözülmeye çalışıldı. Uygulamaya geçirilen aidiyet ve

kültür odaklı modernist reformların Batı uygarlığından alınmış olması bir problem olmaktan çok, bir zorunluluk ve kaçınılmazlık olarak gündeme getirildi. Yerleştirilmeye çalışılan millî kimliğin kültürel parametreleri neredeyse köktenci bir çabayla topyekün üstünlüğü ve geçerliliği öne sürülen ve bilimsellik, akılcılık, evrensellik gibi kaidelere oturduğu düşünülen Batı uygarlığının devletçil yönelimli elitler tarafından yorumlanmış haliydi.

Toplumun çeşitli kesimlerinin modernist reformlara olan isteksizliği ve tepkisi Kemalistler tarafından halkın cahilliği ve önceki hâkim elitlerin ihmalinin bir sonucu olarak görülmüştür. Modernist reformlara olan mukavemetin eğitim ve bilim yolu ile aşılabileceği düşünülmüştür. Dolayısıyla, aydınların öncü rolü oynayarak Aydınlanma'nın ışığını halk kitlelerine taşıma konusunda tarihsel misyonları olduğu fikri kabul görmüştür. "İhmal" fikri ilginçtir, çünkü Kemalist reformcuların anlayışındaki hümanist öğeyi ortaya koymanın yanı sıra devletçil yönelimlerini de açığa çıkarır. "İhmal" devletin halkını eğitme, idare etme ve bakmadaki geçmiş zaafına işaret eder. İhmal fikri hareketsiz, pasif ve sessiz olan bir "Diğer"i fikrini öngörür: Kendi iradesi veya inisiyatifi olmayan, ancak devletin iradi müdahalesi ile harekete geçirilen, eğitilen ve dönüştürülen bir "Diğer". Osmanlı reformcuları gibi Kemalistler de eğitilme, aydınlatılma ve medenileştirilme çabalarına isteksiz yanıt verse veya karşı koysa dahi halk için reformların gerekli ve kaçınılmaz olduğunu düşünmüşlerdir. İhmal fikri çevresinde devletçil yönelimin modernist söyleminin evrensellik ve akılcılık fikirleriyle eklemlendiğini görüyoruz.

Devletçil elitler için devletin bekası önem sıralamasında birinci sırayı alıyordu. Bunu modernleşme ve son olarak da milliyetçilik izliyordu. Modernleşme devleti kurtarmak ve bekasını sağlamak için gerekliydi. Milliyetçilik ise modernleşmeyi gerçekleştirmek için kullanılan bir araçtı. Çağlar Keyder'in de gözlemlediği gibi "milliyetçilik [Türkiye'de] bir modernleştirme ideolojisi ve pratiği işlevini gördü" (Keyder, 1996; 116). 20. yüzyılda egemenlik normu olarak ulus-devletin hegemonik hale geldiği düşünüldüğünde Kemalistlerin de modernleşmenin bir parçası olarak bunu benimsemelerinde şaşırtıcı bir taraf yoktur. 19. yüzyıl boyunca Osmanlı reformcuları modernleşme projelerini millî bir formata gerek duymadan şekillendirdiler. Çokuluslu, çokdinli anayasal monarşi formülünden birleştirici unsur olarak kullanılacak İslâm formülüne kadar çeşitli seçenekler reformist projenin taşıyıcı çerçevesi olarak denendi. Modernist çabanın millî bir formatı kullanmaya başlaması ise ancak 1923'te Cumhuriyet'in kurulması ve Kemalist elitlerin modernleşmeyi daha köktenci şekilde tanımlayarak, geçmişle tüm bağlarını koparmak olarak gördükleri bir medeniyet dönüşümünü amaçlamalarıyla oldu.

Türk millî kimliği güçlü devlet geleneğinin motive ettiği bir sonuçtur. Oluşum döneminde tarihsel baskınlığını kurmakta olan ve modernliğin bir parçası olarak görülen ulus-devlet modeline uyması için benimsenmiştir. Türkiye'de millî devlet, milleti olmadan oluşmuştur. Dahası, bir millet yaratma projesinde milletin kültürel özgünlük çerçevesinde oluşturmasında yardımcı olacak yerel, öznel ve geleneksel olanın içerilmesi ve katılımı yerine, bunların dışlanması; modernizmin ise bu amaç için ikame edilmesi stratejisi uygulanmıştır. Diğer bir deyişle, devleti kurtarma çabası içindeki Cumhuriyet'in reformist elitleri milleti dar anlamda etnik olarak değil, Batılı bir kültürel model çerçevesinde, modernist şekilde tasavvur etmişler, özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki geniş ölçekli kültürel reformları da bu amaca hizmetkâr şekilde hayata geçirmişlerdir.

REFORMİZM VE DEMOKRASİ ÇELİŞKİSİ

Cumhuriyet ile uygulamaya konulan reformların çoğunun amacı resmî ve günlük yaşamın sembolik dilini yeniden tanımlamaktı. Bu amaca yönelik olarak kamusal alanın devlet elitleri tarafından sürekli güdümlenmesi ve bu alana erişimin sınırlanması yolu seçildi. Sembolik unsurlar ve hayat biçimi seçimlerini ifade eden kültürel öğeler Batıcı kültürel modelin Cumhuriyet elitleri tarafından seçici yaratımında öncelik alırken, çeşitli siyasî, dinî veya etnik farklılıkların ifadesinde kullanılabilecek demokratik haklar taklit edilmek istenilen bu modelin dışında bırakılmışlardı. Murat Belge'nin de gözlemlediği gibi "Batıcı aydın, örneğin 'vals' yaptığı zaman topluma göre kendini çok ileride bir yerde hissetmiş, ama sözgelişi sendika konusunda Batı'ya göre oldukça geri bir konumda olmuştur" (Belge, 1983; 263). Demokratik hakların uygulamaya konulan Batıcı kültürel modelin dışında bırakılmaları, merkez elitlerinin reform projelerini oluştururken yerel dinamikler ve taleplere ne denli kapalı olmayı tercih ettiklerini gösterir. Batıcı kültürel modelin oluşumunda dinamo rolü oynayan devletçil yönelim aynı zamanda siyasî hakların ve demokrasinin parantez içine alınmasına yol açmıştır. Seçici olarak oluşturulan Batılı kültürel modelde pozitif bilimler, modern teknoloji, sanayileşme, giyim kuşam şekli, laiklik gibi unsurlar öne çıkarılırken popüler katılım ve siyasî haklar ikinci plana itilmiştir.

Devamlı değişen ve çekişme konusu olmaktan hiçbir zaman çıkmayan bu kültürel modelin şekillendirilmesi halen devam etmekte olan bir süreçtir. Ancak, Cumhuriyet dönemi boyunca modernist elitlerinin devletçil yönelimi (yani toplumsal dönüşümü devletin çizdiği hedefler doğrultusunda ve devlet eliyle gerçekleştirme anlayışı) bir yandan bireyciliğe diğer yandan da bu temelde inşa edilebilecek liberal demokratik bir rejime uzak kalmıştır. Sivil topluma ve barındırdığı çeşitliliğe hep şüpheyle bakılması, Batılılaşma projesinin (ve bunun özellikle de laikleşme unsurunun) siyasî temsil ve katılım bulacak gruplar tarafından sekteye uğratılabileceği korkusundan kaynaklanmaktadır. Bu korkunun varlığına ve kamuoyu oluşturulmak için nasıl kullanıldığına ellilerden sonraki çokpartili yaşamda olduğu gibi 2000'li yıllarda da tanıklık ediyoruz. Sonuç olarak kültürel modelin devletçil uygulamasındaki bu hususiyet Batılılaşma projesinin hayata geçirilmesinin o projenin önemli bir unsuru olabilecek demokratikleşme ile (en azından potansiyel olarak) çatıştığını düşünme eğiliminde olan otoriter bir reformculuk ortaya çıkarmıştır. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu yazıda "civic" teriminin karşılığı olarak "sivil" kullanılmaktadır.

2 Territorial/genealogical ayrımı anlamında.

3 Etnik/sivil milliyetçilik ayrımının bu temelde ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. Yack (1996) ve Kymlicka (2001).

4 Türk milliyetçiliğinin etnik kurgusunun "hayaliliği" ve yapaylığı için bkz. Keyder (1996: 62; 1997: 45) ve Kadıoğlu (1996: 166).

5 Tutarsızlığın ana nedenlerinden biri millî kimliğin etnik bir öz ile tanımlama çabasının mülkî (territoryal) milliyetçiliğin gerekleriyle olan çatışması. Türk boylarının Orta Asya'dan Anadolu'ya göçleri anlatımı açıktır ki Anadolu'daki tüm geçmiş uygarlıkların özde Türk oldukları teziyle çelişkilidir.

6 Elbette Türk milliyetçiliği de dönemsel olarak değişimlere uğramıştır. Bu yazıda sözü edilen özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında benimsenen *milliyetçilik* anlayışıdır. Türk *milliyetçiliğ*inin (özellikle de seksenlerden sonra) nasıl karakter değiştirerek daha etnik hale geldiği bir başka yazımızın konusudur.

Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleselleşmesi

Y. DOĞAN ÇETİNKAYA

GİRİŞ

Bugüne kadar Türk milliyetçiliğinin doğuşu ve yaygınlaşması üzerine yazılan tüm çalışmaların artık kabul edilmiş bazı ortak noktaları vardır. Bu çalışmaların çoğunda, son derece de haklı olarak, dış Türklerin Türk milliyetçiliği üzerindeki etkileri, Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyıl boyunca gelişen Türkoloji çalışmalarının etkisi, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin giderek artan Türkçülüğü, üç tarz-ı siyaset tartışmaları, gayrimüslim unsurların ulusal hareketlerinin yarattığı tepkisellik gibi noktalar ana tartışma konularını oluşturmuşlardır.[1] Bütün bu unsurların Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkmasında tartışmasız çok önemli rolleri olmuştur. Ancak bu çalışmalarda ihmal edilen noktalar da yok değildir. Türk milliyetçiliği üzerine yazılmış literatür gözden geçirildiğinde görüleceği üzere birçok çalışma "fikir tarihi" sınırları içerisinde kalmaktadır. Örneğin üzerlerinde çok sık durulan Yusuf Akçura veya Ziya Gökalp gibi Türk milliyetçiliğinin iki büyük ideologunun kamuoyunda nasıl etkinlik sağladıkları, fikirlerini nasıl yaygınlaştırdıkları, toplumu bu yönde ne şekilde mobilize ettikleri konusu biraz sorunlu kalmaktadır. Elbette Yusuf Akçura'nın çok aktif olduğu Türk Derneği, Türk Ocağı gibi örgütlenmelerin ve çok istikrarlı bir şekilde çıkan *Türk Yurdu* gibi dergilerin Türk milliyetçiliğinin gelişiminde yadsınamaz etkileri olmuştur. Kaldı ki *Türk Yurdu* dergisi özellikle ileriki dönemlerde önemli mevkilere gelecek öğrenci kuşakları tarafından da giderek daha büyük bir ilgiyle takip edilir hale gelmişti. Ziya Gökalp ise İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin merkez komitesinin üyesi olması ve partinin ideologu konumunda bulunması ve ayrıca cemiyetçe düzenlenen birçok konferans ile Türk milliyetçiliğinin yaygınlık ve etkinlik kazanmasında çok büyük etkileri olmuştur.

Ancak bilindiği üzere Yusuf Akçura, Rusya'daki mücadelesinin aksine, çalışmalarını kültürel-entelektüel alanda sürdürmüş; siyasal mücadele içine girmekten kaçınmış ve gündelik politikaya müdahale kanallarından yoksun kalmıştır. Aynı durum genel kamuoyunun harekete geçirilmesi söz konusu olduğunda Ziya Gökalp için de geçerlidir.

Yine bu iki isim üzerine yapılan çalışmalarda veya Türk milliyetçiliği ile ilgili genel çalışmalarda, üzerinde daha çok durulan bu iki düşünürün düşüncelerinin analizi veya birtakım tartışmaların aktarılması olmaktadır –Ahmet Ağaoğlu'nun Süleyman Nazif ve Ahmet Naim ile tartışmaları vb. Bu tartışmalarla entelektüeller arasında Türkçü söylemin nasıl ortaya çıkmaya başladığı odak noktasında kalmakta ve genellikle de düşünce tarihi kapsamının sınırları pek de zorlamadan bırakılmaktadır. Bundan dolayı bu kapsamda sayılacak Türk milliyetçiliği üzerine yapılan çalışmalar, bu düşüncenin ideologlarının fikirlerini baz almakta, daha genel olarak Türk milliyetçiliğinin topluma nüfuzu, toplumsal ve siyasal süreçleri konu alan çalışmalar ise daha çok, bu yazının konusunu oluşturan "orta katman aydınları" kullanmakta ve onları önemsemektedir. "Orta katman aydınların" aksine Akçura ve Gökalp Türk milliyetçiliğine ilişkin görüşlerini sistematize etmeye

çalışmışlardır. Bu isimler Türk milliyetçiliği denildiğinde ilk akla gelenler olduğu için örnek olarak kullanılmışlardır.)[2]

Bu yazının bir amacı Türk milliyetçiliğine ilişkin "elitist tarih yazımı"nı bir açıdan sorgulamaktır. Bilindiği üzere birçok coğrafyada ortaya çıkan milliyetçilikler üzerine yapılmış araştırmalar aslında bir düşünce tarihi çalışması hüviyetini aşmamakta ya da belli bir milliyetçi hareketin önde gelenlerinin faaliyetleri ile sınırlı kalmaktadır. Bu hareketlerin kitleselleşmesi ve toplumsallaşması ise çoğu zaman es geçilmektedir. Bu yazı da aslında bir bakıma elitler çerçevesinin dışına çıkmayacak, birtakım önemli şahsiyetlerin kenarında kalmış benzer nitelikleri olan figürler ve milliyetçiliğin kitlelerle bağ kurma ve onları seferber etmekte oynadıkları işlevleri üzerinde duracaktır.

Türk milliyetçiliği tarihinde orta katman aydınlar, bir kamuoyunun yaratılması, bu kamuoyunun Türkçülük nokta-i nazarından mobilize edilmesi, İslâmcılık Osmanlıcılık gibi ideolojilerin içinin daha çok Türkçülük ile doldurulması, Türklerin gündelik politikada daha çok yer almaya çağrılması ve imparatorluğun gerçek sahiplerinin Türkler olduğu fikrinin yaygınlaştırılması işlevleriyle tanımlanabilirler. Kısaca bu aydınların işlevleri kitle toplumunun ortaya çıkmaya başlaması ile birlikte bu kitlelerin ulusallaştırılmasıdır. Orta katman aydın kavramın ipuçlarını Gramsci'nin yaptığı "Aydınların Nitel Hiyerarşisi" analizinde bulmak da mümkündür (Gramsci, 1983: 15-41; Portelli, 1982: 116).

"ORTA KATMAN AYDIN"

Gramsci, "büyük aydınlardan ast aydınlara" kadar hegemonyaya katılan aydınları çeşitli kademelere ayırır. Tarihsel bloğu oluşturan yapı ile üst yapı arasındaki organik bağın sağlanmasında bir toplumsal katman olarak aydınların çok önemli rol oynadığına inanır ve şöyle der: "Ekonomik üretim dünyasının özsel bir işlev kökensel alanı üzerinde doğan her toplumsal grup, kendisiyle birlikte, organik olarak, yalnızca ekonomik alanda değil, ama toplusal ve siyasal alanda da, ona kendi öz işlevinin türdeşlik ve bilincini veren bir ya da birkaç aydınlar katmanı yaratır."[3] Hegemonyanın sağlanmasında asıl önem atfettiği kademe hiyerarşinin en tepesinde yer alan ve bilim, felsefe, sanat yaratıcı aydınlardır. Yönetici sınıfların ideolojik hegemonyasını kuran ve tahkim eden organik aydınları bunlardır. Aydın grubunun altında ise bu ideolojiyi hayata geçirecek, toplusal sınıflara bu ideolojinin yayılmasını sağlayacak daha alt düzeyde aydın katmanları mevcuttur. Bunlar üst aydınlar tarafından yaratılan dünya görüşünü, felsefeyi topluma nüfuz ettirirler. Bu esnada toplumda etkin olan din, folklor ve ortakduyu gibi farklı ideoloji katmanları da yönetilenlerin kültüründe yaşamaya devam etmektedir. Gramsci'ye göre yaratılan felsefe ile bu farklı ideoloji katmanları arasındaki bağ ise politika aracılığıyla sağlanır ve ancak bu sayede tarihsel bloğun ideolojik birliği sağlanabilir (Portelli, 1982: 19).

Bu politikanın yaşama geçirilmesinde ise daha alt düzey aydınların rolü kuşkusuz çok önemlidir. Çeşitli toplumsal sınıfların ortakduyusu her zaman geleneksel ideolojiler ile yönetici sınıfın ideolojisinin bir karışımı olacağı için bu uzlaştırma görevi de alt düzey aydın katmanlarının üzerindedir. Hatta Gramsci Komünist Parti için de benzer bir kademelendirme önermektedir. Benzer bir şekilde en alt kademede teorik ve örgütsel yetenekleri düşük ancak yüksek bir disiplin ve bağlılık gösteren militanlar yer alır. Bunların üstünde ise bu militanlar kademesini eğiten ve örgütleyen kademe yer alır. Bu kademe aynı zamanda hiyerarşinin en tepesinde bulunan ve ulusal düzeyde ideoloji ve politika üreten büyük aydınlar ile alt kademeler ve toplum arasındaki bağı sağlayan gruptur (Gramsci, 1983: 15-41; Portelli, 1982: 116).

Ancak Gramsci "Aydınların Nitel Hiyerarşisi" analizinde ana vurguyu filozoflar kategorisi üzerine yaptığı için orta kademe aydınlar ve bunların kullandıkları araçlar üzerinde durmamıştır. Televizyon gibi daha kitlesel iletişim araçlarının ortaya çıkmadığı bir dönemde, en genel anlamıyla basın, hegemonik felsefenin topluma nüfuzunda orta katman aydınların kullandığı en önemli araç haline gelmiştir.

Aslında bu söylenenlerden sonra Hobsbawm'ın Ernest Gellner'e yaptığı eleştirinin önemi daha bir net ortaya çıkmaktadır. Hobsbawm'a göre Gellner'in milliyetçiliği çözümlerken "tercih ettiği tepeden modernleşme perspektifinin, aşağıdan değerlendirmeyi" es geçmemesi gerekmektedir (Hobsbawm, 1993: 25). Zira yine Hobsbawm'ın belirttiği üzere millî bilincin edinilmesi, diğer toplumsal ve politik bilinç biçimlerinin edinilmesinden ayrılmaz; ve ayrıca millî bilincin gelişmesi doğrusal bir çizgi de izlemez (Hobsbawm, 1993: 155-156). Bundan dolayı yukarıda da anlatmaya çalıştığımız gibi "milliyetçiliğin" bir düşünce olarak ortaya çıkışı ile onun kitleler tarafından algılanması, kavranması ve kabulü ayrı bir politik, kültürel ve toplumsal süreçtir.

Buradan da anlaşılacağı üzere kastedilen orta katman aydınlar toplumun orta katmanlarının, yani orta sınıfların aydınları değil, aydınlar hiyerarşisi içerisinde tanımlanan belirli bir aydın grubudur.

Bu noktada milliyetçilik çalışmalarına çok büyük katkı ve etkilerde bulunmuş Miroslav Hroch'un sınıflandırmasına da atıf yapabiliriz. Bilindiği üzere Hroch milliyetçi hareketleri üç periyoda ayırmıştır (Hroch, 2000: 22-24). Buna göre A aşaması kültürel ve edebi uyanışları, B aşaması milliyetçi ajitasyonu ve "millî politikayı" bayraklaştıran kadrolarının faaliyetlerini, C aşaması da kitlesel milliyetçi hareketleri içermektedir. Bu mekanik sınıflandırmayı takip edecek olursak, bu yazının üzerinde durduğu orta katman aydınların işlevlerinin B aşamasından C aşamasına geçişte önem arz ettiği ve son aşamada da kurumsallaştıkları iddia edilebilir. Özellikle dünya kapitalist ekonomisiyle bütünleşme ve yapılan reformlarla merkezî devlet otoritesinin genişlemesi Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli değişikliklere yol açmıştır. Bu değişim sonucunda toplumda var olan iktisadî ilişkiler, toplumsal bağlılıklar ve ideolojik referans noktaları değişmeye başlamıştır. Bu durum ise George L. Mosse'nin "kitlelerin uluslaşması" (nationalization of the masses) dediği sürecin temellerini atmıştır (Mosse, 1975).

Bu yazıda kamuoyunu yönlendirme noktasında çok önemli işlevleri haiz gazeteciler üzerinde durulacaktır. Özellikle 19. yüzyıl ortalarında itibaren kitle toplumunun ve toplumsal hareketlerin ortaya çıkması ile birlikte basın ve ateşli gazetecilerin önemleri artmıştır. Ancak orta katman aydınlar ileride daha ayrıntılı tanımlayacağımız, basının önde gelen simaları ile de sınırlı değildir. Politikanın kitleselleştiği bir çağda, eğitim görmüş diğer meslekten insanların da öne çıkmaya başladığını, avukatların, doktorların ve özellikle öğretmenlerin önemlerinin artmasına şahit olunmaktadır (diğer meslekler ve özellikle öğretmenlerin bu işlevlerine ilişkin Çarlık Rusyası'ndan örnekler için bkz. Ruane ve Eklof, 1991: 199; Balzer, 1991: 183).

BASIN

Türk milliyetçiliğinin özellikle 1908 sonrası yaygınlaşması ve kendini örgütlemesinde orta katman aydınların rolleri Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura gibi ideologların etkisi kadar fazla olmuştur. Bu noktada sanırım açıklanması gereken bu orta katman aydınların kimler olduğu ve Türk Milliyetçiliğinin güçlenmesindeki işlevlerinin neler olduğudur. Her şeyden önce bu aydınların ortak özellikleri meşrutiyetin ilanıyla beraber büyük bir can-

lanma içine giren "matbuat cemaatine" mensup olmalarıdır. Bu tarihten itibaren basın siyasal yaşamda en önemli girdilerden biri olarak yerini almaya başladı. Meşrutiyet'in daha ilk günleriyle birlikte basın tüm toplumsal örgütlenmelerin, olayların, gerginliklerin, kavgaların, fikirlerin kendilerini ifade ettikleri kürsüsü olmuştur. Özellikle Abdülhamit devrinin ünlü sansürünün ortadan kalkmasıyla beraber basın genel kanaatin vasıtası olmaya başlamış ve Habermas, Anderson gibi düşünürlerin belirttiği şekilde "siyasal kararların kamusal topluluğun önüne taşınmasına yardım eden bir araç haline gelmiştir" (Habermas, 1999: 137; Anderson, 1993: 50 ve 129). Basın 1908 öncesinde, II. Abdülhamit döneminde, düzenli bir okuyucu kitlesine sahip olma noktasında ve teknik özellikleri anlamında gelişmiş, bilhassa Türk millî duygusunun uyanmasını teşvik eden dil ve edebiyat tartışmalarına sahne olmuştu (Kushner, 1998). Özellikle 1913'e kadar iktidara tam anlamıyla sahip olamayan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yanında veya karşısında önemli bir kanaat yaratıcısı olmuştur. Basın kamuoyunun yönlendirilmesinde veya parti politikasının mücadele araçları olma noktasında çok önemli roller oynayarak kamunun gerçekten en "mümtaz kurumu" (Habermas, 1999: 309) olduğunu ispatlamıştır. Özellikle 1908 sonrası basın, hükümetin kitle politikaları, genişleyen eğitim ağlarıyla etnik topluluk bilincini yükselten etmenlerin başında gelmiştir. Basın Osmanlı toplumunun politikleşmesinde siyasî faaliyetler, seçim, meclis mücadeleleri kadar etkili olmuş ve "genişleyen kamusal alanın kontrol altına alınması en zor olan bileşeni olmuştur" (Kayalı, 1998: 62). Gerçekten de gazete ve dergilerde birçok yeni fikir, kavram tartışılıyor; makaleler ve polemikler ilgiyle takip ediliyordu. Öyle ki meclis tartışmaları bile çok geniş sütunlarla halka aktarılıyor ve yakından izleniyordu.

Orta katman aydınlar genellikle adları belli bir gazetenin adıyla anılan kişiler durumundadırlar. Bu aydınlar sistematik hale getirebilecekleri, kendilerine has, derinlikli bir felsefî dünya görüşünden yoksun kişilerdi. Bu bakımdan arkalarında Türk milliyetçiliğine ilişkin kurumsal yapıtlardan çok, koleksiyonları zor takip edilebilen gazete nüshaları bırakmışlardır. Bu malzemenin toparlanması ve incelenmesi emek isteyen, zor bir süreç olduğundan bu yazarların makaleleri parça parça gündeme gelmiştir. Bu açık ise anılarla kapatılmaya çalışılmıştır. Gerçekten orta katman aydınların çoğu politik yaşamın içinde doğrudan ve etkin olarak yer aldıklarından, anıları çok sık kullanılmış ve önemsenmiştir. Gökalp ve Akçura gibi düşünürlerin eserlerinde sosyal ve siyasal değişmeler takip edilemediğinden, sosyal ve siyasal sürece ilişkin araştırmalar Gökalp ve Akçura'dan ziyade, bu değişmeler içinde etkin olarak yer almış orta katman aydınlara atıf yapma ihtiyacı hissetmişlerdir.

Kısacası orta katman aydınlar imparatorluğun genel yönelimi ve gidişatı hakkında fikir yürütmekten çok gündelik olaylar ve politikalar üzerinde durmuşlar, ortalama bir Osmanlı bürokratının genel tavır ve reflekslerine sahip olmuşlardır. Osmanlıcılık, imparatorluğun varlığı veri iken hiçbir zaman terk etmedikleri ideolojileri olarak kalmıştır. Ancak hitap ettikleri veya kendilerinin temsilcileri oldukları unsur ise kuşkusuz Müslümanlar ve giderek artan oranda da Türkler olmuştur.

ORTA KATMAN AYDIN VE "İDEAL TİPLERİ"

Hüseyin Cahit'i orta katman aydınların Weberci anlamda "ideal tipi" olarak kabul edebiliriz. Hüseyin Cahit orta katman aydının özellikleri olarak sayabileceğimiz birçok unsuru kendi şahsında taşıyan bir kişidir (Hüseyin Cahit (Yalçın) hakkında genel bir değerlendirme için

bkz. Çetinkaya, 2002: 314). Daha II. Abdülhamit devrinde Edebiyat-ı Cedide topluluğu içinde edebiyatımızın bir Türk edebiyatı olması gerektiğini savunmuş, 1908 sonrasında ise *Tanin* gazetesiyle özdeşleşerek kendi deyişiyle "yurdunun iyiliğini düşünen bir Türk niteliğiyle, bir savunu durumunda" bulunmuştur (Hüseyin Cahit, 2000: 72; Hizarcı, 1969: 53). Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte resmî Osmanlıcı söylemin içinde kalsa da "millet-i hakime" makalesiyle zihnindeki Osmanlı anlayışını çok net açığa vurmuştur. *Tanin* gazetesi daha ilk yılında Rum cemaatinin önde gelen *Neologos* ve *Proodos* gazeteleriyle olan polemik ve tartışma yazılarıyla dolmuştur. Açıktan Türkçü bir söyleme, Osmanlı İmparatorluğu'nun bekasını düşünerek sapmayan Hüseyin Cahit, gayrimüslim cemaatlerin kendi "millî" çıkarları doğrultusunda hareket etmeleriyle, giderek artan bir oranda, o ünlü saldırgan üslubuyla öne çıkmıştır. Hüseyin Cahit gerçekten de Türk kamuoyunu bilinçlendirmek ve harekete geçirmek için yazılar yazmış, "boykot" türü toplumsal eylemlerin ortaya çıkmasında ve yaygınlık kazanmasında yadsınamaz bir rol oynamıştır. Öyle ki yazdığı yazılara veya önerilerine İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin içerisinden bile itirazlar yükselebiliyordu (Huyugüzel, 1984: 27; Hüseyin Cahit, 2000). Yazıları ile muhalifleri arasında 31 Mart'ta linç edilmek istenilecek kadar tepki toplayabilmişti. Kendisine benzetilen Mehmet Aslan 31 Mart'ta öldürülmüştü.

Orta katman aydına bir başka örnek olarak Ali Kemal'i verebiliriz. II. Meşrutiyet döneminde Hüseyin Cahit'in amansız düşmanlarından da biridir Ali Kemal. İttihat ve Terakki Cemiyeti ve daha sonra Anadolu hareketine muhalifliğiyle ünlenmiş bir yazardır. Bir diğer özelliği ise 1904'de Yusuf Akçura'nın *Türk* gazetesinde yayımlanan "Üç Tarz-ı Siyaset" yazısına cevap olarak yayımlanan iki eleştiriden birini kaleme almış olmasıdır. "Cevabımız" adlı yazısında Osmanlıcılıktan farklı bir politikanın imparatorluk dahilinde yaşayan diğer unsurları tahrik edeceğini söylemiş, imparatorluğun varlığının ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını belirtmiştir. Oysa Yusuf Akçura'nın makalesini yayımlanmak üzere gönderdiği gazetesine Ali Kemal 'Türk' adını bilinçli olarak koymuştur. Türklerin imparatorluğun kaderini tayinde daha fazla rol almasını istiyordu. Ancak Akçura'ya yazdığı cevabından da anlaşılacağı gibi Akçura'dan çok farklı kaygılara sahiptir (Georgeon, 1986: 38; Yıldız, 2001: 72). Onun da asıl kaygısı imparatorluğun bekası idi. Buna rağmen imparatorluğun asıl kurucusunun Türkler olduğunu söylemekten de geri durmaması, Osmanlı'nın büyüklüğünün gayrimüslim azınlıklara gösterilen müsamahada görülebileceğini savunarak müsamaha edenin Türkler olduğunu alttan alta dile getirmesi, onunda Osmanlıcılık söylemini hiçbir zaman reddetmeyi düşünmese de, "millet-i hakime" düşüncesini paylaştığını göstermektedir. Örneğin Osmanlı'yı genel Türk tarihi içinde değerlendirdiği bir yazısını, birçok diğer yazısında sık sık yaptığı üzere, "yaşasın hür ve müttehid Osmanlılar" şeklinde bitirmesi onun açısından herhangi bir çelişki teşkil etmemektedir.[4] Ali Kemal de Hüseyin Cahit gibi ateşli yazılar yazmış, kamuoyunda derin etkiler bırakmış ancak linçten kurtulmakta meslektaşı kadar şanslı olamamıştır (Emil, 1982: 15).

Orta katman aydınlara diğer coğrafyalardan da örnekler vermek bu yazının kendisini ifade etmesini güçlendirecektir. Örneğin Suriye'de Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesiyle Fransız mandasının yerleşmesi arasında Arap milliyetçiliği yükselişe geçmiş, popülerleşmiş ve kitleselleşmiştir. Bu süreç içerisinde Kamil-al-Kassab'ın oynadığı rol önemlidir. Geleneksel bir eğitim almış ve Muhammet Abduh'un öğrencisi olmuş Kassab, Batılı düşünceler ile geleneksel öğreti arasında

kalmış ve milliyetçiliğini geleneksel değerlerle eklemlemiştir (Gelvin, 1998: 96). Yazdığı yazılarla kitleleri hem hükümete hem de yabancı güçlere karşı mobilize etmeye çalışmış ve bu çabasında sadece yazı yazmakla yetinmeyerek kitleleri örgütlemeye de çalışan popüler bir figür olarak sivrilmiştir.

Bir diğer örnek ise 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı Rusyası'nın en popüler isimlerinden biri olan Vlas Mikhayiloviç Doroşeviç'tir. Ticari gazeteciliğin ortaya çıkmasıyla beraber, entelektüel yayınların yanında, Rusya'da toplumun tüm kesimlerince takip edilen bir yazar haline gelmiştir Droşeviç. Gündelik basının kitleler üzerindeki derin etkisini fark eden yazar özellikle çağının Batıcılar ve Slavofiller arasındaki önemli tartışmalarında anti-Batıcı tutumuyla ün kazanmıştır (McReynolds, 1991: 243; Trotsky, 1999: 81). Öyle ki, zamanının önemli gazeteleri yazarlarını bizim Doroşeviç'imiz diye tanıtmaktadırlar. Doroşeviç liberal muhalefet ve daha sonra Bolşeviklerin tarafında yer almış ve Ruslaın "millî özgüven"lerini kazanmaları için, etkili yazılar kaleme almış, geliştirdiği kendine has yazı tarzı ile kitlelere ulaşmada çok başarılı olmuştur.

Çin'de de özellikle kendiliğinden, tepkisel eylemlerin 20. yüzyılın başından itibaren yerini örgütlü toplumsal hareketlere bırakmasıyla birlikte benzer bir aydınlar grubunun doğuşuna şahit olunmaktadır. Sun Yat Sen gibi düşünürlerin yanında geleneksel Konfüçyüs öğretileri ve Batılı eğitim alan, genellikle gazetecilik veya öğretmenlik yapan bir aydınlar grubu ortaya çıkmıştır. Özellikle 1905 senesinden sonra tüm Çin'i saran boykot gibi toplumsal hareketlerin yaygınlaşmasıyla önemleri ve popülerlikleri artmıştır. Wu Woyao'da özellikleri cisimleşen bu aydınlar katmanı, herhangi orijinal fikre ideolojiye sahip olmamışlar ancak ortaya çıkmaya başlayan toplumsal hareketler içerisinde kitlelerin mobilizasyonu doğrultusunda çalışmışlar ve ilk defa tüm ulusal sınırların içerisinde takip edilen bir ilgiye mazhar olmuşlardır. Diğer yerlerdeki örnekleri gibi Batılı ve geleneksel değerler arasında mekanik bileşimler çıkarmışlardır (Wang, 2001: 137). Öyle ki bir Şangay gazetesi olan *Dagong Bao*, kitlelerin harekete geçirilmesinde en az toplumsal tüccar ve öğrenci örgütleri kadar etkin olabilmiştir. Kaldı ki bu hareketler Çin milliyetçiliğinin kitleselleşmesinde gözden kaçırılmaması gereken aşamalardır.

ORTA KATMAN AYDINLARIN İDEOLOJİSİ: ÜÇ TARZ-I SİYASET

Gündelik, kitlesel basının bu önemli figürleri, orta katman aydınlar, gündelik siyasal ve toplumsal olaylarda kamu oyunu bilinçlendirmek ve harekete geçirmek hususunda küçümsenemeyecek bir etkiye sahiptiler. Bu etkiyi Osmanlılık ideolojisinin yaygınlaştırılmasında kullandıkları gibi, aynı zamanda Osmanlılık ideolojisi de kamuoyu üzerindeki etkilerini güçlendirdi. Orta katman aydınlar, Birinci Dünya Savaşı'nın olağanüstü koşullarını dışarıda tutarsak genellikle Osmanlıcılık söylemini hiçbir zaman tam olarak terk etmemişlerdir. Bir üst kimlik icadı olarak Osmanlı kimliği 19. yüzyıl boyunca Osmanlı elitinin farklı biçimlerde de olsa en fazla önem verdikleri söylemi ve politikası olmuştur. Osmanlıcılık politikası 19. yüzyıl boyunca güçlenerek büyüyen gayrimüslim milletlerin ayrılıkçı hareketlerinin önünü almak için ortaya atılmış pragmatik bir politikaydı. Osmanlı yönetici elitleri bir üst kimlik yaratıp, "ittihad-ı anasırı" sağlayarak imparatorluğun dağılma sürecini engellemek niyetindeydiler Bu politika Tanzimat'tan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna kadar imparatorluğun resmî ideolojisi haline gelmiştir (Alkan, 2001: 385; Hanioğlu, 1985a: 1389). Ancak Osmanlıcılık ideolojisi de diğer başka ideolojilerde de olabileceği gibi değişmez, sabit bir ideoloji değildi.

Somel'in de belirttiği gibi Osmanlıcılık düşüncesi 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyıl başında çeşitli aşamalardan geçmiştir (Somel, 2001: 88).

Bu aydınların Osmanlıcı politikayı terk etmemekte direnmelerinin bir sebebi *Genç Kalemler* veya *Türk Yurdu* gibi dergilerin aksine İmparatorluğun çalkantılı siyasal yaşamı ile çok içli dışlı olmaları ve asıl yazı yazdıkları, ilgilendikleri olayların bunlar olmasıydı. Orta katman aydınların Türk milliyetçiliğinde oynadıkları temel rol bu noktada ortaya çıkıyor. Bu aydınların temel kaygısının "Osmanlı İmparatorluğu'nun devamlılığının sağlanması" olması hasebiyle imparatorluk dışı Türklere olan ilgileri daha geri planda kalmaktaydı. Bu aydınlar halihazırda imparatorluğun aydınlarıydı ve bu devrin ideolojileri olan Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük, fikir ve zikirlerinde içiçe geçmiş bir şekilde yaşamaktaydı. Ayrıca bu durum yalnız Türkler için geçerli değil, Türklerin dışında da kendilerini farklı kimliklerle ifade eden diğer cemaatlerin aydınları için de geçerliydi. Örneğin Butrus Bustani hem kültürel olarak Arapçı hem de inanmış bir Osmanlıcı idi (Kayalı, 1998: 25). Bu sebeple imparatorluğun devamını sağlamaya çalışırlarken, orta katman aydınlar reelpolitik bağlamında "ucube" sayılabilecek Turancı fikirleri savunmak yerine farklı zaman ve koşullarda resmî Osmanlıcılık ideolojisinin içeriğini farklı tarzlarda doldurarak çözümler üretmeye çalışmışlar; örneğin zamanla ve artan oranda Osmanlı veya ahali-i İslâm'dan Türkleri kastetmeye başlamışlardır.

Orta katman aydınların Türk milliyetçiliğiyle ilişkileri üzerinde durmak için Pantürkizm ile Türkçülük arasında bir ayrıma gitmeliyiz (benzer bir ayrım için Landau, 1999: 48). Birincisini daha ziyade ağırlıkla dış Türkler denen Rusya'dan göç eden Türk milliyetçileri savunmaktaydı. Bunlar imparatorluğun diğer unsurlarının ve ağırlıkla yaşadıkları toprakların kaybedilmesi riskini çok fazla önemsemiyorlardı. Temel kaygıları imparatorluğun bekası olan Osmanlı Türkçülerinin ana hedefleri Osmanlı toprakları dışında yaşayan Türklerden çok, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Türk unsurunun kendi ulusal Türk kimliğine ve bilincine kavuşmasıydı (Arai, 2000: 21). Bu ayrımları birçok araştırıcı yapıyor olsa da, genellikle kullanılan kaynaklarda Türkçülük için gösterilen deliller veya atıflar Pantürkizm ile ilintili olmakta veya ancak Pantürkist öğeler olduğu durumlar Türkçülüğe örnek olabilmektedir. Bundan dolayı Turan, dış Türkler vb. öğelerin olmadığı bir Türkçü söylem dikkatten kaçmakta veya üzerinde yeterince durulmamaktadır. Bundan dolayı Landau'nun *Pantürkizm* adlı kitabına dış Türkleri inceleyerek başlaması bir tesadüf değildir.

İkinci Meşrutiyet devrinde cemaatler arası çatışmaların en fazla yaşandığı veya Türklük vurgusunun en fazla ortaya çıktığı seçimler ve boykotlar bu özelliğin tahlil edilebileceği en uygun zamanlardır. Meşrutiyet'in ilanından henüz birkaç ay geçmişken yapılan ilk seçimler cemaatler arası gerginliklerle geçmiş, Meşrutiyet'in "ittihad-ı anasır" ideali çabuk yara almıştır. Bu seçimde de şahit olunduğu gibi ister İttihatçı olsun ister onun muhalifi olsun Türk basını seçimler boyunca Türkleri harekete geçirmeyi hedeflemiş, Türkleri bilinçlendirmeye çalışmıştır. Örneğin *Serbestî* gibi muhalif ve cemaatlere sempatiyle yaklaşan bir gazete bile Türklerden "bizimkiler" olarak bahsedebilmiştir (Çetinkaya, 2001: 20). Nitekim orta katman aydınların "ideal tipi" addettiğimiz Hüseyin Cahit'in "Millet-i Hakime" makalesini bu seçimler esnasında yaşanan gerginlikler sırasında yazması da bir tesadüf olmasa gerek. "Millet-i Hakime" bu dönem Türk milliyetçiliğini özetleyen en iyi kavramlardan birisidir. (Türklerin imparatorluğun hâkim unsuru olduğunu belirtir fikirler daha önce de ileri sürülmüştür. Örneğin Necip Asım

1897'de Türklerin imparatorluğun "yönetici milleti" olduğunu belirtmişti.[5]) Bunun yanında orta katman aydınların zihniyet yapısını göstermesi açısında da önemlidir. Bu kavram söylem düzeyinde Osmanlıcılık sürse de içeriğinin artan oranda Türkçülükle doldurulmaya başlandığını göstermiştir. Gayrimüslim cemaatlerin kendi "millî" çıkarları doğrultusunda hareket etmeleri ve Meşrutiyet'in bazı gerekleri karşısında cemaat ayrıcalıklarını terk etmeye yanaşmamaları ve düvel-i muazzamanın Meşruti Osmanlı'ya çok sıcak yaklaşmaması Jöntürkler üzerinde çok büyük bir şok (veya moral bozukluğu) yaratmıştır. Bundan dolayı imparatorluğun devamı ve güçlenmesinde, yani kısaca Jöntürklerin ideallerinin hayata geçmesinde, en büyük çıkarı olduğu düşünülen Türklere yönelinmişti. Ve Türklerin kendi kaderlerine sahip çıkmaları için siyasî, toplumsal ve iktisadî alanlarda örgütlenmeleri ve harekete geçmelerine çalışılmıştır. Aslında bu isteğin temelinde sınıfsal bir çıkar vardır. Jöntürklerin devleti güçlendirme istekleri ve temsilcileri sayılabilecek küçük burjuvaziyi işlerin hâkimi kılmayı amaçlamaları özellikle Rum ve Ermeni cemaatlerinde önemli etkilere sahip ticaret burjuvazisinin çıkarlarıyla çelişmekteydi (Ahmad, 1996: 88; Kayalı, 1998: 92-93). Orta katman aydınlar, Rum ve Ermeni cemaatinin iktisadî hayata hâkim olmalarından şikâyetçilerdi ve sınıfsal konumlara uygun olarak Türklerin bu durumu dengelemelerini ve Osmanlıcılığın eşitlik ilkesinin de bunu gerektireceğini düşünüyorlardı. Bundan dolayı aralarında farklılıklar da olsa tüm orta katman aydınlar Türklere yönelmişti. Ve bu noktada aydınlar Türkçe konuşanların kendilerini ayrı bir etnik topluluk olarak görmelerini sağlama noktasında Türk milliyetçiliğinin yaygınlaşmasında çok önemli işlevler yüklenmişlerdir. Bu yapılırken de var olan ideolojiler, orta katman aydınlar tarafından reddedilmekten çok yeni bir Türkçü söylemle bütünleştirilerek kullanılmıştır. Bu şekilde imparatorluk coğrafyasında siyasî ve ekonomik geleceğine sahip çıkmak, seslendikleri insanlara Horasan'da yaşayan "ırkdaşlarıyla" bağ kurmaktan elbette daha gerçekçi gelmiştir. Orta katman aydınlar söz konusu olduğunda ise bu durum çok büyük bir önem kazanmaktadır. Çünkü orta katman aydınlar üç tarz-ı siyasetin birbiri arasında herhangi bir kararsızlık göstermemiş ve bunların birbiriyle çeliştiğini çok da düşünmeden, Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülüğü, gündelik politikanın gereklerine göre kullanmışlardır. Böyle olması da gayet doğaldır; zira orta katman aydınlar Türk olduklarının her ne kadar farkında olsalar, Türk kimliğini uyandırmaya çalışsalar da "Osmanlıcılık" söylemine devam etmişlerdir. Hatta giderek artan oranda Osmanlıcılık ile Türkçülük söylemi çakışmaya başlamıştır. Bu aydınlar hali hazırda Türklerin imparatorluğun gerçek sahibi, asıl unsuru olduğunu düşünüyorlardı. Ya da en azında ekonomi ve siyaset alanında bunun daha çok böyle olması için çabalıyorlardı. Ancak İmparatorluğun asıl unsuru olduğuna göre Türkler elbette Osmanlıcı olacaklardı. Osmanlı İmparatorluğu'nun var olduğu bir durumda "Osmanlıcılık" resmî ideolojisinin ve söyleminin de sürmesi kaçınılmazdı. Hatta Kayalı'ya göre literatürde varsayıldığının aksine, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarı tam anlamıyla ele aldığı 1913 senesinden sonra da Osmanlıcılık politikası hiç azalmaksızın sürmüştür (Kayalı, 1998: 15-16). Özellikle Jöntürklerle Araplar arasındaki ilişkiler üzerinde duran yazar, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Türk milliyetçiliği doğrultusunda politikalar uygulamadığını, Türkleştirme çabalarına girmediğini savunmaktadır. Türkleştirme ile merkezîleştirme politikalarının ayrı politikalar olduğunu iddia etmektedir. Özellikle Arap bölgelerinde, imparatorluğun demografik yapısındaki değişimi de göz önünde bu-

lundurarak, İslâmî rengi daha ağır basan bir Osmanlıcılık söylem ve politikasının ortaya çıktığını belirtmiştir. Kayalıya göre bir Türkleştirme politikası olsaydı başta kendilerini etnik bir topluluk olarak görmeyen Türkçe konuşanlar Türkleştirilmeliydi (Kayalı, 1998: 126). Aslında bu dönem Türk milliyetçiliğinin ve orta katman aydınların yapmaya çalıştıkları da budur. Bu durumda orta katman aydınlar arasında en açık milliyetçi söylem, farklı unsurların arasında hâkim unsur olduğunu ilan edecek "millet-i hakime" söylemi olacaktır. Örneğin "Osmanlı siyaseti bir millî siyasettir; kavmiyet esasına müstenid bir siyaset takibi bir cürüm, bir cinayettir" diyen Ömer Seyfettin bir Türk milliyetçisiydi ancak bu söylemi Osmanlıcılık siyaseti sınırları içinde kalıyordu.

Benzer bir şekilde gayrimüslim cemaatlerin iktisadî olarak tasfiye edilmesi veya yabancı devletlere bir darbe indirilmesi amacıyla gündeme gelen boykot hareketlerinin önerilmesi, örgütlenmesi ve Türkler arasında yaygınlaştırılmasında da orta katman aydınların birincil derecede rol oynamaları tesadüf değildir. Bu kişilerin Osmanlıcı söylemi, Türklerin varolan imparatorluğun sahibi, hâkimi olması söylemine kaymış ve bu noktada Pantürkist düşünceyle arasında önemli bir fark oluşmuştur. Bu özelliğin izi, Cumhuriyet devrinde de, Türk Milliyetçiliğinin egemen düşünce olmasıyla, Pantürkist düşüncenin yaygınlık kazanamaması ve hem Türk eliti hem de toplumu tarafından kabul görmemesiyle karşılaştırılarak sürülebilir.

KEMALİZM: ORTA KATMAN AYDINLARIN SİLİKLEŞMESİ

Her siyasal sistem içerisinde olduğu gibi Kemalist dönem içerisinde de orta katman aydınlar belli işlevler üstlenmişlerdir. Özellikle mütareke dönemi ve Cumhuriyet'in kurumsallaştığı ilk yıllar, toplumun farklı katmanlarının mobilizasyonunu gerektirdiğinden her türlü araç, "Millî Mücadele" içerisinde seferber edilmiştir. Bu genel askerî, siyasal seferberlik durumunda mücadelenin bir gereği olarak her türlü toplumsal kesim ve düşünceden yararlanılmıştır. Bu dönem için de basına baktığımızda İstanbul basını karşısında Ankara'nın kendi gazete ve gazetecilerini desteklemeye ve hatta oluşturmaya çalıştığına şahit olmaktayız. Yine özellikle dış güçlere karşı oluşturulan yerel Kuva-yı Milliye ve kongreler, bu seferberliğin içerisine süreç içerisinde dahil edilen unsurlar olmuşlardır. Açıktır ki bu basında, kongrelerde aktif rol oynayan, yeni rejimin kurulması için çalışan, toplumda yaygınlaşmasına çalışan kadrolar, bu toplumsal mobilizasyon içerisinde öne çıkmışladır. Bu sürecin çok da tek yönlü, çatışmasız bir süreç olmadığını, en azından Birinci Meclis'teki tartışmalardan, kavgalardan biliyoruz (Demirel, 1995). Bu kaotik dönemde Mustafa Kemal'in etrafında toplanan grubun dahi toplumsal, siyasal hayatta, yaşamakta olan birçok kuruma, zihniyete ve düşünceye atıf yaptığını, bunları kendi söylemi içerisine eklemlediğine şahit olunmuştur. Zaten böyle bir mücadele içerisinde ve bir inşa sürecinde gerekli olan toplumsal mobilizasyon başka türlü de sağlanamazdı. Bundan dolayı bu yazının konusunu oluşturan aydınlar, bu geçiş dönemi içerisinde öne çıkmışlardır.

Ancak Kemalist rejim kendisini tahkim ettikten ve kendi kurumsallaşmasını sağladıktan sonra daha "tekçi" bir yapı şeklini almaya başlamış, yukarıdan aşağıya toplumun dönüştürülmesi projesinde daha alt düzeyde yaşayan kurum ve düşüncelerle bir bağ kurma, etkileşim sağlama ihtiyacı duymamıştır. Bu elbette, bu dönem içerisinde bir hegemonya ihtiyacının olmadığı anlamına gelmemektedir. Kemalizm kendi milliyetçilik anlayışını, ideal vatandaş tipini yukarıdan aşağıya, halkın şapkasından, sosyal ilişkilerine kadar şekillendirmeye çalışırken alt düzey-

deki kadrolarına daha az özerk görevler biçmiştir. Türk Ocağı'nın kapanması, *Kadro* dergisinin rahatsızlık yaratması da haklı olarak bu bağlamda değerlendirilegelmiştir. Asım Karaömerlioğlu'nun belirttiği gibi Kemalistler hem siyasal hem de entelektüel anlamda "devletle yönetilenler arasında herhangi bir 'aracı' kurum, yapı ya da toplumsal oluşumu" gereksiz ve yersiz görmüşlerdir (Karaömerlioğlu, 2001: 279). Bu anlamda orta katman aydınların Osmanlı döneminde üstlendikleri düşünsel ve siyasal işlevlerinin, Kemalizm'in şaşaalı yılları içerisinde silikleştiği iddia edilebilir. "Sınıfsız kaynaşmış bir kitle"ye rağmen, onun için hareket eden Kemalist kadrolar popüler-ulusal bir tabana dayanmadıklarından dolayı kendi aracı kurumlarını, Halkevleri-Köy Enstitüleri gibi, yaratmışlar ancak bunlar toplumda yaşamakta olan farklı dünya görüşleri karşısında ara aşamalar olmaktan daha çok Kemalizmin kullandığı kanallar olmuşlardır. Nitekim Günay G. Özdoğan'ın belirttiği gibi "Anadolu ve Anadolu'ya dışardan taşınmış kültürel öğelerin ortak bileşkesi olarak "halk kültürü" diyebileceğimiz yerel kaynaklar Kemalist liderlik kadrosunca rağbet" görmemiştir (Özdoğan, 2001: 293). Bu durumdan kolayca anlaşılabileceği üzere Kemalistler halkı Türkleştirmek ve Batılılaştırmak amacını güderken, kitlelerin mobilizasyonuna da iyi gözle bakmamışlardır. Öyle ki Kemalistlerin kurdukları halkevleri halkın içerisinde yaşamakta olan kültürü açığa çıkartmaktan daha çok Batılı/seküler kültürü topluma yayma amacını gütmüştür. Bundan dolayı bu dönem içerisinde orta katman aydınların rolü yukarıda da değindiğimiz gibi Kemalist elitlerin milliyetçi tahayyüllerinin yansıtılması işlevine düşmüştür. Bu işlevi yerine getiren ideal aydın tipi ise, değindiğimiz işlevlerinden dolayı özellikle kırsal alanda biraz kuşkuyla bakılan, öğretmenlerdir. Bu sınırlı işlev üzerinde durduktan sonra, daha önce basınla ilgili verdiğimiz örneklere bu dönemden de bir tane ekleyebiliriz.

Cumhuriyet devrinde orta katman aydınlar ve ideolojilerine bir örnek olarak *Cumhuriyet* gazetesi incelenebilir. Bilindiği gibi gazete Cumhuriyet rejimi ile yaşıt ve onun tarafından kurulmuş bir yayın organıdır (*Cumhuriyet* gazetesinin tarihsel bir dönemlendirilmesi için bakınız: [Erten ve Doğan, 2001]). *Cumhuriyet* gazetesi, Ankara'da kurulmakta olan yeni rejimin özellikle İstanbul'daki sesi olması için Atatürk'ün icazetiyle kurulmuştur. Yunus Nadi ve Nadir Nadi'nin yönetiminde tüm tarihi boyunca çizgisini korumuştur. Bu çizgi değişen politik konjonktürlere göre farklı şekiller almış olsa da, temel özelliklerini korumuştur. Bu temel özellikler Batı normlarının memlekette hâkim duruma gelmesi ve Cumhuriyet rejiminin kurucu ideal ve değerlerinin savunulması olarak özetlenebilir (Erten ve Doğan, 2001). Cumhuriyet değerlerinin topluma nüfuzu için sadece yazı yazmakla da yetinilmemiş, güzellik yarışmaları, makale yarışmaları düzenleyerek dünya görüşünün kamuoyunda yaygınlık ve görünürlük kazanmasına da çalışılmıştır.

Bu dönem orta katman aydınlarının ideolojilerini Kemalizm olarak tanımlayabiliriz. Bundan dolayı milliyetçilik anlayışları da Kemalizmin tarif etmeye çalıştığı şekilde vücut bulmuştur. Oysa Türk milliyetçiliğine ilişkin yazılan birçok çalışma Türk milliyetçiliğini Pantürkist düşünürler üzerinden anlattığı için Cumhuriyet değerlerinin ve bir Türk kimliğinin toplumda yaygınlık kazanması süreci havada kalmaktadır. Nihal Atsız, Reha Oğuz Türkkan, Zeki Velidi Togan gibi Pantürkistler siyasal ve toplumsal hayata müdahale olanaklarından uzak kalmışlar ve mücadelelerini kendi küçük gruplarında, marjinal kalarak sürdürmüşlerdir.[6] Toplumda herhangi bir etkinlik gösterdiklerini iddia etmek zordur. Türk siyasal hayatı içerisinde etkinlikleri çok sınırlı da

kalmış olsa bu Pantürkist/ırkçı figürler milliyetçi bir hareket yaratmaya önem atfetmişlerdir. Örneğin "3 Mayıs 1944"e ilişkin yazdığı bir bildiride Nihal Atsız, bu tarihi bir dönüm noktası olarak tanımlamıştır. Ali Suavi'den Ziya Gökalp'e, Rıza Nur'a, duygu ve düşünce açısından Türkçü olan bir gelenek tarif eden Atsız, bu isimlerin hiçbir zaman bir "hareket Türkçüsü" olmadıklarını yazmıştır. Bundan dolayı 3 Mayıs 1944 tarihinde Ankara sokaklarına dökülen birkaç bin Türk gencinin yaptığı, Türkçülük tarihinde önemli bir nokta olmaktaydı.[7] Ancak bu Türkçülerin fikirleri hiçbir zaman kitleselleşememiştir.

Bahsettiğimiz bu milliyetçi kuşaktan sonra ise orta katman aydın tanımına daha uygun isimlerin ortaya çıktığına şahit olmaktayız. Elbette bu gelişmenin temelinde siyasî fikirlerde ve toplumsal hareketlerde daha canlı bir siyasal toplumsal ortamın ortaya çıkışı vardır. İkinci Dünya Savaşı sonrası milliyetçiler özellikle İslâm ile Türk milliyetçiliğini bir araya getirmeye, İslâm öncesi Türk tarihine yapılan kadar, Müslüman ve özellikle Osmanlı geçmişine de atıf yapmaya başlamışlardır. Uzun yıllar *Tercüman* gazetesinin yazarlığını yapan ve *Türk Edebiyatı* dergisinin önemli bir bileşeni olan Ahmet Kabaklı'yı bir örnek olarak görebiliriz (Kabaklı ve diğer milliyetçi muhafazakâr figürler için bkz. Taşkın, 2001). Daha önce üzerinde durduğumuz Hüseyin Cahit (Yalçın)'ın gazetecilik anlayışının bir devamı addedebileceğimiz Kabaklı, yazdığı polemik ağırlıklı ve ajitatif yazılarıyla Türk milliyetçileri arasında öne çıkan bir figür olmuştur. Diğer bir benzer isim Ergun Göze gibi duygulara seslenen reaksiyoner, yazılar yazan Kabaklı özellikle yükselen "sol"a karşı, entelektüel seviyesi düşük anti-komünist yazılar kaleme almıştır. Öyle ki, Cumhuriyet dönemi Türk milliyetçilerinin en önemli işlevlerinden biri, diğer birçok coğrafyada olduğu gibi varolan rejimi "komünist tehlikeye" karşı "korumaktır".[8] Bu dönem içerisinde orta katman aydınların rollerinin silikleştiği iddiası elbette onların var olmadığı anlamına gelmemektedir. Kemalizm'in de F.R. Atay, Behçet Çağlar örneklerinde cisimleşen kendi aydınları şüphesiz vardır. Ancak bu aydınlar, bizim bu yazıda tarif etmeye çalıştığımız, toplumda yaşayan farklı ideolojiler ile Kemalizm arasında bağ kurma ve toplumun farklı kesimlerini örgütleme ve mobilize etmeye çalışma gibi özerk işlevler yüklenmemişlerdir. Kemalizmin bu aydınları yukarıda adları zikredilen Türkçüler gibi marjinal bir konumda kalmamışlar ancak bu yazıda tarif edilen işlevleri silikleşmiştir.

Türk milliyetçiliğinin düşünsel önderlerinin ve örgütlerinin kitleleri mobilize etmek ve örgütlemek noktasında çok başarılı olamamaları, Cumhuriyet döneminin başından itibaren Türk milliyetçiliğinin rejimin en temel özelliklerinden biri olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Cumhuriyet sınırları dahilinde bir Türk ulusu inşa etme projesi dahilinde orta katman aydınlar, aralarında çok büyük farklılıklar olsa da Kemalizm ve ortak değerler noktasında ortaklaşarak, Cumhuriyet rejiminin topluma nüfuzunda ve meşrulaştırılmasında çok önemli görevler yüklenmişlerdir. Bitirirken günümüze ilişkin bir fikir yürütme anlamlı olabilir. İçinde yaşanılan pop çağında da ilk elde milliyetçi olarak tanınmayan bazı önemli "gazeteci-yazar" figürlerin milliyetçiliğin yeniden üretimine önemli katkılarda bulunduklarına şahit olmaktayız. Rauf Tamer, Ertuğrul Özkök, ama en fazla Emin Çölaşan, akla ilk gelenlerdir. Bu orta katman aydınlar daha önceki dönemlere ilişkin verdiğimiz örnekler gibi, Türk milliyetçiliğini daha popüler, gündelik olaylar, gelişmeler içerisinde ve toplumun tüm kesimlerini kesecek bir şekilde dile getirmişler ve değişen siyasî ve sosyal konjonktüre göre farklı ideoloji alaşımlarını çelişkiye düşme kaygısını gözetmek-

sizin ifade etmeye devam etmektedirler. Duygulara seslenme tarzları çeşitlilik de gösterse yazıları bu anlamda ajitatif özellikler taşımakta ve hedefleri en geniş kitleler olmaktadır.

SONUÇ

Türk milliyetçiliğinin toplumda yaygınlaşmasında veya daha doğru olarak diğer unsurlardan ayrı olarak Türk unsurunun mobilizasyonunda orta katman aydınlar olarak tanımlayabileceğimiz grup çok önemli işlevler yüklenmişlerdir. Orta katman aydınlar, özellikle 1908 sonrası dönemde etkinliği çok fazla artan "matbuat cemaati"nde yer almış, gazeteleri kendi isimleriyle anılan kişilerdir. Bunlar ayrıca Türk milliyetçiliğinin kurucu ideologları kabul edilen kişilere kıyasla daha fazla gündelik politikanın içerisinde yer almışlardır. Bu günden bakıldığında, Gazeteci-orta katman aydınlarının bu konumları onların Türk milliyetçiliklerinin daha bir gizli kalmasına ve daha farklı kimliklerinin önplana çıkmasına yol açmıştır. Zaten fikirleri de açık, net ya da derinlikli değildir. Osmanlı'nın son döneminde üç tarz-ı siyasete, Cumhuriyet'in ilanından ve rejimin yerleşmesinden sonra da Kemalizme, ama en genel anlamda "devletin bekası"nın korunmasına, hep bağlı kalmışlardır. Bu aydınlar katmanı üzerine kafa yormak, "milliyetçilik" çalışmalarını bir "düşünce tarihi" çalışması olmaktan çıkarması noktasında bize yardımcı olacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 Georgeon'a göre Türk milliyetçi hareketine katkı sağlayan üç ana unsur şunlardır: Abdülhamit döneminin Türkologları, 1908 sonrası Selânik'te oluşan Jöntürk milliyetçi çevreler ve Rusya'dan göç eden Türk milliyetçiler. François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), s. 61.

2 Örneğin "Türk Ulusçuluğunun İnşası" adlı bir çalışma asıl itibariyle bu iki düşünürün fikirlerinin analizi üzerine kurulmuştur ve bu Türk milliyetçiliği ile ilgili çalışmalarda çok sık rastlanılan bir durumdur. Mehmet Karakaş, *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2000).

3 Aktaran Hugues Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, (Ankara: Savaş Yayınları, 1982), s. 50.

4 Ali Kemal, "İstiklal-i Osmanî," *İkdam*, No. 5271, 5 Muharrem 1326, 28 Ocak 1908, 15 Kânunusani 1324, Perşembe, s. 1.

5 David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, (İstanbul: Fener Yayınları, 1998), s. 54.

6 Bu yazının hem Osmanlı kısmında, hem Cumhuriyet bölümünde hâkim milliyetçilik anlayışları ile Pantürkist ve Turancı/ırkçı düşünce/hareketler arasında yapılan ayrım sadece bir durum tespiti gayretidir. Yoksa diğer milliyetçiliklerin ehven-i şer'liği üzerine bir ideolojik ima ihtiva etmemektedir.

7 Atsız, "3 Mayıs 1944," *Orkun*, Yıl: 1, No. 3-4, Nisan-Mayıs 1962, s. 1. Nihal Atsız ile Sabahattin Ali arasındaki kavganın mahkemeye intikal etmesi ile 3 Mayıs günü mahkeme çıkışında özellikle öğrencilerin Nihal Atsız lehinde yaptıkları ve polis tarafından dağıtılan gösteridir 3 Mayıs 1944 olayı. Bu tarih daha sonra milliyetçiler tarafından "Türkçülük Günü" olarak kabul edilmiştir.

8 Türk milliyetçiliğinin bir dayanağı olarak anti-komünizm için Yüksel Taşkın'ın bu ciltteki yazısına bakılabilir.

1919-1923 Dönemi Türk Milliyetçilikleri

EREN DENİZ (TOL) GÖKTÜRK

Türkiye tarihinin en muğlak dönemlerinden biri olan 1919-1923 arası yıllar, Cumhuriyet'in oluşumunun iç ve dış koşullar çerçevesinde irdelenebilmesi için çeşitli boyutlarıyla incelenmesi gereken bir süreçtir. Dönemin belirgin, öne çıkan ve giderek de yaşam bulan temel şiarı olan "vatanın yabancı işgallerden kurtulması" hedefi, bu sürecin başlangıçta dağınık ve çok bileşenli, birden fazla merkezli birçok politikasını etkilemiş ve giderek hem yapıyı tek merkeze indirmiş hem de bu politikaları biçimlendirmiştir. Bu temel hedef çerçevesinde toplanan Büyük Millet Meclisi (BMM) giderek kendisini yegâne örgütlenme odağı olarak kabul ettirirken, Meclis içinde ise Mustafa Kemal'in önderliğinin belirleyici konumu da giderek güç kazanmıştır. Böylesi bir süreç Türk Milliyetçiliği açısından ele alındığında, "işgalden kurtulma" hedefinin kendisinin kaçınılmaz bir biçimde *milliyetçi* bir içeriğe sahip olmasının ötesinde 1923'ten itibaren ortaya konan ulus devlet yapısı ve Mustafa Kemal çizgisi, Türk milliyetçiliğinin anlamı, kapsamı ve hedefleri açısından homojen bir durumun varsayılmasına gerekçe olmuştur denilebilir.

Oysa, bu süreç, resmî tarih dışında değerlendirildiğinde ve "vatanın yabancı işgallerden kurtulması" hedefinden ayrı bir başlık olarak incelendiğinde, Mustafa Kemal'in önderliğinde ortaya çıkan Türk milliyetçiliği çizgisinin dönemin başlangıcından sonuna kadar aynı tutumu sürdürmediği, ortaya çıkan yeni koşullar ve konjonktürel değişimlere bağlı olarak farklılaştığı gözlemlenmektedir. Bunun yanı sıra çizgi farklılaşması açısından irdelenmesi gereken diğer önemli bir olgu da Büyük Millet Meclisi içersinde varolan muhalefet ve bu muhalefetin İkinci Grup olarak örgütlenmesidir. Bu örgütlenme, BMM'de simgeleşen Türk milliyetçiliğinin kendisini hem içeride, içerideki "ötekine" karşı, hem de dışarıda homojen bir biçimde ifade etmediğinin göstergesi olmaktadır.

Kaldı ki, özellikle sürecin ilk yıllarında etkinliğini sürdüren ve hissettiren, Ankara ve BMM dışında kalan, İstanbul Hükümetleri, İstanbul Meclis-i Mebusanı ile yerellerde ortaya çıkan Kuvayı Milliye ve Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin ve milliyetçiliği farklı yorumlayan diğer cemiyet ve partilerin de bu değerlendirme de yerlerini alması gerekmektedir.

Ancak ortak bir nokta olarak, bu dönemde kendini milliyetçi olarak tanımlayan/tanımlanan akımların hemen hepsinin Osmanlı modernleşme sürecinin ve bu sürecin ortaya çıkarttığı siyasî/ideolojik çelişkilerin mirasçısı olduğunu belirt-

mek gerekir. Bu miras, ekonomik, toplumsal ve siyasal yapısında birtakım yeni düzenlemelere zorunlu kılınan Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya ölçeğinde yayılan kapitalist sisteme entegrasyon sürecinin bir ürünüdür. Böylece, bir yandan Osmanlı'nın kapitalist sisteme ve siyasal bağlamda Avrupa devlet sistemine bir yarı sömürge biçiminde katılması sağlanırken, öte yandan aynı zamanda modernleşme sürecinin de önünü açan koşullar da hazırlanmıştır. Bir başka ifadeyle Osmanlı devlet sisteminin özerk yapısının, "devlet düzeni" işlemeye devam ettiği sürece, Osmanlı'nın dünya kapitalist sistemine bir yarı-sömürge olarak entegre olma sürecini engellemesi söz konusu olmadığı gibi, bu sürece göre kendini savunması ya da yeniden tanımlaması da olanaklı olmamıştır (Kazancıgil, 1981: 41). Bu gelişme, imparatorluğun korunması ve kurtarılmasına farklı çözüm arayışları ve yorumlar getiren ve uzunca bir dönemi kapsayan çeşitli hareketlerin - Osmanlıcılık, Pantürkizm, Panislâmizm ya da Jöntürkler, Tanzimat, I. ve II. Meşrutiyet ve İttihat ve Terakki Partisi- sonunda oluşmuş ve fiili olarak imparatorluğun dağıldığı/çöktüğü bir dönüm noktasına gelinmiştir.

Bu çerçevede değerlendirildiğinde ise, Mustafa Kemal liderliğine kadar uzanan bir süreklilik oluşmaktadır. İstanbul'un işgaline kadar geçen sürecin İstanbul hükümetleri, Kuvayı Millîye hareketleri ve hatta "modernizm karşıtlığı" bağlamında Osmanlı'nın varolan geleneksel yapıları ve kurumları, Tanzimat, Jöntürkler, Meşrutiyet ve İttihat ve Terakki, Osmanlı modernleşme sürecinin bir parçası olmaktadır. Ancak, bunların arasından özellikle İttihat ve Terakki ideolojik/siyasal mirası nedeni ile önem kazanmakta olup, kendisinden sonraki dönemin Türk milliyetçiliklerinin dayanacağı temelleri tanımlamıştır. Ele aldığımız dönem açısından bu miras, yukarda tanımlandığı gibi Türk milliyetçiliğinin aynı zamanda çok parçalı ve zaman zaman çelişen öğeler de sunmasının da gerekçesi olmuştur denilebilir.

1908'de monarşinin tekrar kurulması ile imparatorluğu çökmekten koruyacak yolların bulunması hedefiyle modernleşme yanlılarının iktidara gelişi söz konusudur. Ancak bu iktidar, bir yandan padişahlık-halifelik makamının iktidarının sınırlarının daraltılması için sürdürülen çabaları diğer yandan ise imparatorluğun korunmasına yönelik hedefleri içermekte olup, doğrudan bir Türk milliyetçiliğine sahip çıkışın somut koşulları yoktur. Öte yandan, modernleşmenin kurucu bir unsuru olarak milliyetçiliğin yaşama geçirilebilmesi zaten ancak halifelik kurumunun ortadan kaldırılması ve laikliğin devlet ile vatandaş arasında ilişki kuran ve devletin meşruluğunu sağlayan bir dayanak olarak ortaya çıkmasıyla olanaklıdır. Bu koşullar ise şeriatın yanı sıra pozitif bilgiyi ve bilimi meşruiyet öğeleri olarak sunan İttihat ve Terakki iktidarı için yoktur. Bu durum daha sonraki süreçte büyük ölçüde İttihat ve Terakki iktidarının iradesi ve belirleyiciliği dışında gelişen koşullar içinde değişmiş ve sonraki milliyetçi yaklaşımlar için zemin hazırlamıştır. Özellikle Birinci Dünya Savaşı'nda Arap milliyetçiliğinin takındığı tutum ve Kafkasların Bolşevikleşmesi süreçleri birleştirildiğinde Panislâmizm ya da Panturanizmin gerçekleşebileceği mekân ya da koşullar ortadan kalkmıştır. Bu gelişme Mustafa Kemal liderliğinin İttihat ve Terakki'nin "aşamadığı/aşmadığı" çelişik durumdan kurtulmasını sağlamıştır. Bir başka ifadeyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığını sürdürmek için hem "Batılılaşma" ve "modernleşme" hem de "Batı uygarlığına" karşı kendini savunma çabalarının gerekçeleri ortadan kalkmıştır. Böylece, 1919-1923 dönemi, aynı zamanda patriarkal-geleneksel devlet sisteminin 20. yüzyıl uluslararası sistemine ve dünya kapitalist sistemine uygun bir mo-

dern-ulus-devlet kurulması çabalarının da sonuçlandırıldığı bir dönem olmuştur. Ancak, süreç, tam da bu nedenle Türk milliyetçiliğinin dayanaklarına ilişkin kesin tanımların yapılmadığı ya da koşullar gereğince İslâmiyet ve padişahlık/halifelik kurumlarıyla kuramsal düzeyde bile ilişkinin ayrıştırılamadığı bir dönemdir. Mirasçısı olduğu siyasî/ideolojik tarihin çelişkilerini de içinde taşımaya devam etmiştir. Birinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanan işgaller bu çelişkiyi "medeniyette uluslararasılaşıp, kültürde ulusal kalmak", kapitalist kalkınma modeli, modernizm, dolayısıyla pozitivizm olarak biçimlendirmiştir. Tüm bunlar, Türk kimliği üzerinde yükselme sürecinin ilk aşamasını oluşturmuştur.

BMM ÖNCESİ TÜRK MİLLİYETÇİLİKLERİ

BMM'nin kurulması öncesinde dönemin önemli bir dinamiği adı gereği millî bir nitelik taşıyan ve direniş hareketi biçiminde ortaya çıkan Kuvayı Millîye hareketleridir. Bunların, yerel İttihat ve Terakki örgütlenmeleri ile yabancı işgalleri karşısında doğrudan çıkarları çatışan Müslüman esnaf, toprak sahibi ve köylülerin bileşiminden oluştuğu söylenebilir. Bu hareketlerin ilk örneklerinden birisi, düzensiz ordulara sahip Batı Anadolu'nun yirmi bir işgal karşıtı örgütünün bir araya geldiği 26 Ağustos 1919 tarihli Balıkesir toplantısıdır. Bu örgütler Harekat-ı Millîye Komitesi adı altında bir birlik oluşturmuştur. Aslında Erzurum Kongresi'yle doğrudan bağlantısı olmayan bu örgütlenme, daha sonra Ankara hareketiyle bağlantı kurmada bir araç olmuştur (TİH, 1963: 207-209; Selek, S., 1987: 246-253; Yerasimos, S., 1989: 27). Bir başka örnek olan Trakya ve Paşaeli Müdafaa-i Osmanlı Komitesi yine Erzurum ve Sivas'ta ortaya çıkan direniş hareketinden bağımsız bir örgütlenmedir. Bu örgüt Talat Paşa tarafından Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesinden hemen önce kurdurulmuş, daha sonra çeşitli Osmanlı devlet adamları tarafından desteklenmiştir. Doğu Trakya'nın işgal edilmesi söz konusu olduğunda bağımsızlık ilan etmeyi hedeflemiş olan bu örgütlenmeye, Erzurum Kongresi toplanmadan hemen önce Mustafa Kemal birlik oluşturmak üzere çağrı yapmıştır (Selek, S., 1987: 100; Nutuk, cilt III, 1989: 1222).

Bir başka örnek olan ve ilk kez 14 Kasım 1918'de Kars'ta toplanan Kars İslâm Şurası ise 18 Ocak 1919'da 131 delegenin katıldığı son toplantısında 18 maddelik bir anayasa oluşturmuş ve Cenubugarbi Kafkas Hükümet-i Muvakkate-i Millîyesi (Güney-Batı Kafkas Millî Geçici Hükümeti) adıyla bir devlet kurulduğunu ilan etmiştir (Sarıhan, Z., 1982: 39, 56, 106; Küçük, Y., 2001: 99-100; Yerasimos, S., 1994: 319).[1]

Yukarda sunulan bu örgütler işgallere karşı aldıkları kararlarda, koşullarını tanımlamak ve hedeflerini belirtmek için milliyetçi tanımlamalara yer vermişlerdir. Balıkesir Kongresi sonunda "Hedef ve gaye vatanı kurtarmaktır" diye kararını belirtirken, metin: "*Türk* son zerre-i hayatını da sarf edecek ve fakat hiçbir ve tehdit karşısında, hiçbir zaman işgalleri kabul etmeyecektir" (TİH, 1963: 208) sözleriyle bitirilmektedir. Yine Erzurum'dan bağımsız olarak ve Balıkesir Kongresi'nin bir devamı olarak gerçekleştirilen Harekatı Millîye ve Reddi İlhak Büyük Kongresi'nin (16-25 Ağustos 1919) sonuç beyannamesinde ise "Harekatı Millîye'nin yegâne gayesinin binbeşyüz seneyi aşan bir zamandan beri *Türk ve İslâm* olan sevgili memleketimizden *ırkımızın* düşmanı bulunan Yunanlıları tard'dan ibaret olduğu" belirtilmektedir (TİH, 1963: 210).

Kongrece General Milne'ye çekilen telgrafta ise Yunanlıların İzmir'i işgalinden sonra "galeyana gelen *Türk ve Müslüman* umumi efkarının [...] meydana getirdikleri *millî kuvvetin*" asıl amacının "Yunanlıla-

rın *Türk* topraklarından çıkarılmasından ibaret" olduğu belirtilerek, bu tutumun İtilaf Devletleri'ne karşı bir tavır olarak algılanmaması gerektiğinin altı çizilmektedir (TİH, 1963: 212). Sivas Müdafaayı Hukuk Cemiyeti'nden gelen bir telgrafta "İzmir Anadolu'nun kalbi ve *Müslüman Türk* aleminin gözbebeğidir [...] Anadolu ve Rumeli'nin bütün *Müslüman ve Türk* evlatlarının kalpleri sizinle beraberdir deniliyordu" (Özalp, 1988: 82). Balıkesir'den Sultanahmet mitingi heyetine çekilen telgrafta ise "İzmir Anadolu'nun kalbi ise, İstanbul'da dimağıdır. Onun tahlisi uğrunda *Türk* bütün mevcudiyetini fedaya amadedir" (Özalp, 1988: 83).

Tüm bu ifadelerden henüz Türk kimliği ile Müslüman kimliğinin ayrıştırılmadığı, ancak bu kimliklerin örneğin Yunan kimliği karşısında bir *ırk* olarak tanımlandığı ve Müslüman kimliğin Türk kimliği içersinde algılandığı ya da "İslâm'ı Türkleştirmek" olarak adlandırılabilecek yaklaşımlardan söz edilebilir.

Sonuçta Mondros Ateşkesi'nden hemen sonra işgal edilen ya da gayrimüslimlere verilmesi beklenilen bölgelerde *Müslümanlık-Türklük* temelinde, o bölgenin ekonomik olarak ileri gelenlerinin desteklediği ve yerel İttihat ve Terakki örgütlerinin içinde olduğu küçük boyutlu direniş merkezleri ortaya çıkmıştır.

İSTANBUL HÜKÜMETLERİ VE MİLLİYETÇİLİK

Yerellerdeki bu direnişlere koşut olarak asıl olarak İstanbul'da "milliyetçi" bazı örgüt, parti ve cemiyetler ateşkesten hemen sonra hızla kurulmuştur. Bu örgütleri bir çatı altında toplayarak bir direniş merkezi oluşturulmaya çalışan Millî Kongre,[2] Trakya ve Anadolu'nun etnik bakımdan Türk çoğunluğa sahip olduğunun altını çizerek, bu bölgelerin Türklerde kalması gerektiğini iddia etmiştir. Bunun yanı sıra İstanbul'da Vahdet-i Millîye Heyeti (Tunaya, T. Z., 1986: 150-151; 437-445),[3] Kasım 1918'de kurulan Ahali İktisat Fırkası (Tunaya, T. Z., 1986: 161-182),[4] gibi daha önce görülmemiş sayıda parti, dernek ve kurullar oluşmuş, kimi Türklük temelinde kimi ise Müslümanlık temelinde bir milliyetçilik kurgusu oluşturmak gereğini duymuştur (Tunaya, 1986: 150-151, 437-445). Bu yaklaşımları gayrimüslimlere karşı alınacak tutumu belirleyen tanımlamaları ile de belirginleşmekte, işgallere karşı alınacak tutum üzerinden Müslümanlık temeli ile bir araya getirilen milliyetçi bir çizginin giderek öne çıkmaya başladığı gözlenmektedir. Bunların bazıları gayrimüslimlere karşı "çoğunluğa sahip oldukları yerlerde Ermenilere bağımsızlık tanınabilir," derken bazıları ise "Türk memleketinde kalacak olan gayri Türk ekalliyetlerin siyasî ve medeni bilcümle hukukuna Türklerle" eşit bir biçimde sahip olması gerektiğini savunmuştur (Tunaya, 1986: 460-62, 534).

Bunun yanı sıra, işgal edilen bölgelerin ahalisinden olmakla birlikte İstanbul'da yaşayan ileri gelenlerinin oluşturduğu, işgallere karşı duran ve o bölgelerin Türklerde kalması gerektiğini savunan örgütler kurulmuştur (Sarıhan, 1982: 45, 48, 78).[5]

1919-1923 arası Türk milliyetçilikleri değerlendirmesi yapılırken karşılaşılan bir başka çetrefilli durum ateşkes ile ve BMM'nin kuruluşuna kadar geçen süreçte kurulan İstanbul hükümetleri ve Osmanlı siyasal kurumları ile ilgilidir. Resmî tarih yazımına göre bu dönem İstanbul hükümetleri ve Osmanlı siyasal kurumları derhal "teslimiyetçi ve işbirlikçi" bir tutum sergilemişlerdir. Oysa, Erzurum ve Sivas kongreleri ile bir araya getirilmeye çalışılarak örgütlenen direniş hareketinin içinde de yer alan, işgal altında olmayan bölgelerde bulunan ve halen Osmanlı Kolordu Komutanı sıfatıyla iş başında bulunan bazı komutanların da yer aldığı Heyeti

Temsiliye'nin İstanbul ve İstanbul hükümetleri ile bir biçimde ilişkisi sürmeye devam etmiştir. Hatta, İngiliz İstihbarat Servisi raporlarının birçoğunda Anadolu'da ortaya çıkan "ulusal direniş hareketinin" dönem dönem Savaş Bakanlığı tarafından desteklendiği ve hatta bir ölçüde "oradan örgütlendiği" iddia edilmiştir (FO 371/4157, 4158, 4161, 1919; DBFP, cilt. IV, 1920).[6] Bunun yanı sıra işgal edilen alanlar ile ateşkes koşulları kapsamında yer almamakla birlikte 7. maddeye dayanılarak İngiliz Yüksek Komiserliği'nin işgal etmek istediği alanlardan, Osmanlı ordularının çekilmesi isteklerine karşı, söz konusu bölgelerdeki ordu komutanları, ateşkes hükümlerine aykırılık gerekçesiyle direnmiştir.

Sina Akşin'in bu dönem İstanbul Hükümetlerine ilişkin "milliyetçi" ve aynı zamanda "ılımlı ittihatçı" "İttihat ve Terakki'nin Artçı Kabinesi"; "İttihat ve Terakki'nin silindiği/sindirildiği ve Hürriyet ve İtilaf'ın zayıf olduğu göz önünde bulundurulursa iktidarın doğal adayının muhalefetten çok saray olduğu"; "Sarayın Ilımlı Adamının İlk Kabinesi"; "Hürriyet ve İtilafçılardan oluşan bir Hükümet"; "Ulusal Karma Hükümet Görünüşlü Bir Vükela Heyeti"; ve "Partilerüstü Bir Hükümet" tanımlamaları son derece çarpıcıdır (Akşin, 1983). Türkiye tarihi yazınında Vahdettin ile birlikte anti-milliyetçi ve "işbirlikçi" ya da "hain" tanımlamaları atfedilen Damat Ferit'in çeşitli konulardaki tutumu hakkında bilgi veren Akşin, örneğin Ayan Meclisi'nin 19 Ekim 1918'de yaptığı toplantıda Wilson Prensiplerinin kabulünü eleştirdiğini ve Osmanlı toprak bütünlüğünü koruyabilmek hedefinin tehlikeye girdiği tanımını yaptığını belirtmektedir. Yine Akşin'e göre Paris Barış Konferansı'nda Damat Ferit'in işgallerin son bulmasını istemesi, savaş öncesi topraklar içerisinde Türk olmayan Osmanlı milliyetleri için "özerk gelişme fırsatı" tanınmasını istemesi ve bu topraklar üzerinde yaşayan 300 milyon Müslümanın "yüksek çıkarlarının" olduğunu belirtmesi söz konusudur. Ancak, bu tutumu Akşin'in tanımladığı gibi yalnızca "tipik bir Osmanlı duyarsızlığı" ya da "bilgisizlik" olarak açıklamak zordur (Akşin, 1983: 396-399, 45).

Bu tutum, imparatorluğun nasıl korunacağına dair tartışmalar içinde 1908'den sonra açık bir biçimde ortaya çıkan, muhafazakâr-İslâmcılar ve yenilikçiler ayrışması ve bu ayrışmanın üzerinde temellenen siyasî mücadele içerisinde de değerlendirilmelidir. Çünkü, Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflamasını İslâmî değerlerden uzaklaşılması ile açıklayan muhafazakar-İslâmcılar ya da geleneksel Osmanlı devlet eliti, halife-padişahın varolan konumundan da yararlanarak, Osmanlı devlet sistemi içerisinde iktidarlarını yeniden sağlama ve koruma çabasındadır. Uluslararası platformlarda Osmanlı adına sergilenen bu tutumu, içteki iktidar mücadelesinin başarısız bir yansıması olarak tanımlamak daha doğru bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Bu dönem, Osmanlı devlet sistemi içerisinde, toplumsal/siyasal konumların ve gücün, padişah-halife ile geleneksel Osmanlı toplumsal katmanları lehine ve doğal olarak "yenilikçi" güçler aleyhine yeniden tanımlanmaya çalışıldığı, siyasî rejimin biçimine ilişkin mücadelenin son aşaması olarak nitelenmelidir.

Öte yandan, bu mücadelenin diğer tarafını oluşturan, yenileşmenin gerçekleştirilmesi, millî bir Türk kültürü oluşturulması ve "Türk millî özelliklerine göre düzenlenmiş ve Türklerin hâkim durumda oldukları merkeziyetçi bir Osmanlı Devleti meydana getirme" (Karpat, 1996: 44) hedeflerini tanımlayan modernizm yanlısı güçlerin hem iktidar içerisindeki yerlerinin hem de ideolojik/siyasal tutumlarının belirlenmesi önemlidir. Bu hedeflere ulaşmak için, Osmanlı topraklarında varolan gayrimüslim ve Türk olmayan milliyetlere karşı dışlayıcı ve baskıcı

bir tavır sergileme; 1913 Müslüman boykotu; 1914 (İttihat ve Terakkinin) tek taraflı olarak kapitülasyonları kaldırma kararı; 1913 Teşvik-i Sanayi Kanunu ve kanunu tamamlayan 1916 yerli sanayiinin korunmasına yönelik gümrük rejiminin uygulaması; "millî sermaye" ile oluşturulacak olup Osmanlı Bankası'nın yerini alması beklenilen "İtibar-ı Millî Bankası" (Çavdar, 1984: 1055; Toprak, 1995: 109-111) kurulması; Medeni Kanun'da yapılan değişiklikler vb. politikalar sürdürülmüştür. Tüm bu politikaların Osmanlı siyasal sistemi içerisinde geleneksel güç odaklarının kazanılmış hak ve çıkarlarını zedeleyen ve onları iktidar mekanizmasının dışına iten, aynı zamanda yenilikçi güçlerin toplumsal-ekonomik zeminini güçlendirmeye yönelik bir hedefe odaklandığı gözden kaçırılmamalıdır. "Eski" ile "yeni" arasındaki bu çatışmanın tarihin diğer örneklerinde görülebileceği gibi salt ideolojik/siyasal düşünce bağlamında değil, her değişim ve dönüşümde var olan iktidar mücadelesi içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu iktidar mücadelesi "Türk Milliyetçiliği" açısından da önemlidir. Çünkü, ideolojik düzeyde, yenilikçilerin hem Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürme hedefi hem de bu devletin meşruluğunu sağlayan İslâmiyet'e karşı yeni bir ideoloji tanımlanma çabaları birlikte gelişmiştir. Böylece, ideolojik olarak en önemli örnekleri Ziya Gökalp ya da Yusuf Akçura'da görülen Türk milliyetçiliği; "İslâm'ın Türkleştirilmesi", "Osmanlılığın Türkleşmesi" ya da "ırk temeline dayalı siyasal bir Türk milliyeti" tanımlamaları ile biçimlenmiştir. Ancak, Müslüman, Türk ve Osmanlılık kimlikleri devletin varlığını sürdürmesi potasında bir araya getirilmeye çalışılmıştır (Gökalp, 1959: 286-290; Georgeon, 1986: 39).

Bu ideolojik konumlanmaya belirsizlik katan bir öğe Mustafa Kemal liderliğinin mirasçısı olduğu siyasî tarihin laikliğe ilişkin ikircikli duruşudur. Bir yandan ulema ve dinî mahkemeleri devlet denetimi altına sokan, medreselerin dışında Maarif Nezareti denetimi altında eğitim kurumları açan ve Medeni Kanun'da değişiklikler yapan ve tüm bu eylemleriyle laikliğe yönelik reformlar gerçekleştiren İttihat ve Terakki yönetimi yaptığı bu reformların tümünü şeriatı referans göstererek gerçekleştirmiştir (Tunaya, 1989: 308-310). İttihat ve Terakki "millî" ve "dinî" olma ikiliğini *İslâm* mecmuası aracılığıyla İslâm'ı yeniden yorumlayarak ve "Batılılaşmadan farklı bir modernleşme" (Arai, 1992: 143) yolu ile aşmaya çalışmıştır. Bu nedenle yenilikçilerin ideolojisi olarak tanımlanan Türk milliyetçiliği Osmanlılık, Panturanizm, İslâm ve laiklikten referanslar alan heterojen bir yapı üzerinde yükselmiştir. Bu belirsizlik hem İstanbul hükümetlerinde hem de BMM'de "vatanın ve milletin kurtuluşu" hedefiyle sınırlandırılmış olarak kopuşa/dönüşüme kadar sürmüştür.

Belirsizliği pekiştiren bir başka öğe de Osmanlı dönemi "Türk milliyetçilerinin" Osmanlı devlet sistemi içerisindeki konumlarıdır. "Devletin varlığını sürdürme" hedefi maddi temelleri olmaksızın tartışılabilecek bir nokta değildir. Nitekim, kopuşun/dönüşümün orta-üst düzey askerî ve sivil bürokrasi önderliğinde, büyük toprak sahipleri, eşraf ittifakıyla gerçekleştirmiş olması bu anlamda önemlidir. Geleneksel toplumsal ekonomik sistemin sürdürülmesinden çıkarları olmayan askerler ve işgalcilerin yanında yer alan gayrimüslimlerin, kendilerinin varolan hak ve çıkarlarının aleyhinde gelişme sağlama olasılığına direnmek gereği duyan büyük toprak sahipleri ve eşraf, Müslümanlık temelinde bir araya gelmiştir. İstanbul'un resmen işgali ile İttihat ve Terakki'nin, Osmanlı devlet sistemi içerisinde ve Osmanlı kurumları aracılığıyla Türk milliyetçiliği politikaları sürdürülmesinin fiili koşulları da ortadan kalkmıştır.

1917 sonrasında Anadolu'nun işgal edilen bölgelerinde kendiliğinden örgütlenen silahlı direniş hareketi olan Kuvayı Milliye, 1918-1920 döneminde oluşan yerel kongre iktidarları tarafından kontrol altına alındı. B. Tanör'e göre bu yapılar, Turancı-Türkçülük ve İslâmcılığın yerine modern Türk milliyetçiliğinin oluşumuna da yataklık etmiştir.

BMM'nin kuruluşuna kadar kurulan İstanbul hükümetlerinin yapısının, konumunun ve politikalarının, geleneksel ve yenilikçi güç odaklarının ağırlık kurmak için sürdürdükleri iktidar mücadelesi bağlamında irdelenmesi gerekir. Damat Ferit kabinelerinin hem hükümet içinden hem de dışından "milliyetçi" kesimden gelen baskılara dayanamamasının yanı sıra, özellikle İstanbul'da düzenlenen ve işgalleri protesto eden mitingler (Kadıköy, Üsküdar ve Sultanahmet) ve yine 1919-1920 yılları arasında yoğunlaşan, çoğunlukla yabancı sermayeye ait bazı işyerlerinde gerçekleşen grevler, İstanbul'da hem hükümet içinde hem de dışında hiç de azımsanamayacak güçte bir milliyetçi hareketin varlığını göstermektedir (DBFP, cilt: IV: 710; Akşin, 1983, 306-307; Akkaya, Y., 2002, 140).[7]

İstanbul'da bulunan Müttefik devlet temsilcileri tarafından yapılan her türlü baskıya rağmen, yerelde direnişi örgütleyen çeşitli genç subayların hâlâ Savaş Bakanlığına bağlı olması (Karabekir, K., 1988: 776);[8] özellikle İstanbul ve İzmir'de gerçekleştirilen grevler ve protestolar ve son olarak Üçüncü Damat Ferit Paşa Hükümeti'nin artan baskılara dayanamayarak istifa etmek ve seçimlere gitmek zorunda kalması, salt bu dönemde ortaya çıkan iktidar boşluğu ile açıklanamaz (DBFP, cilt. IV: 713-714).

Sonuçta, bu dönemde siyasî olarak aktif olan her "Türk-Müslüman" unsurun en azından işgal edilmemiş toprakların tümünün bölünmeksizin bir devlet altında kalmasından yana tavır koyan ulusal bir tutum aldığı söylenebilir. İstanbul hükümetleri özellikle İngilizlerin tüm desteğine/zorlamasına rağmen[9] (DBFP, cilt IV: 708), İttihat ve Terakki'yi ya da "milliyetçileri" dışlayan hükümetler oluşturamamış, kurulan her hükümet içerisinde kendini bir biçimde milliyetçi olarak tanımlayan ya da "direniş hareketlerine"

destek veren unsurlara yer vermek zorunda kalmıştır. Bu nedenle, İstanbul hükümetleri ve Heyet-i Temsiliye arasındaki çatışmayı anti-milliyetçi-milliyetçi karşıtlığı içersinde değil, İttihat ve Terakki ile ona muhalefet ve "modernizm" çizgisinin mirasçısı olarak Anadolu'da oluşan yeni bir güç odağı arasındaki bir iktidar mücadelesi biçiminde ele almak daha doğrudur. Bu durumun en önemli göstergelerinden biri fiilen işgal altında yapılan seçimler sonucunda "milliyetçi" ağırlıklı bir Osmanlı Meclis-i Mebusan'ının ortaya çıkmasına karşın, bu meclisin İstanbul ve Anadolu'daki milliyetçi güçler arasında sürdüğü hissedilen önderlik çatışması çerçevesinde, Mustafa Kemal'in muhalefetine rağmen İstanbul'da toplanmasıdır (DBFP, cilt: IV: 869-870).[10] Bu Meclis, 1923'e kadar geçen süreçte müttefiklerle yapılan barış görüşmelerinde esas alınan; daha sonra 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin sınırlarını belirleyen; bir anlamda millî direnişin ideolojik ve siyasî çerçevesini oluşturan Misak-ı Millî'yi deklere etmiştir. Burada dikkati çeken bir başka gelişme ise, son Osmanlı Meclisi'nin "eyelat-ı mümtazede hükümranlık hakkından feragat" etmesi ve böylece bir İslâm birliği düşüncesinden vazgeçilerek ulusların kendi kaderini tayin etme hakkını öne çıkarmasıdır. Bu durum, tüm bu gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda 1908'den bu yana sürdürülen çizginin Türk milliyetçiliğine doğru kırılmasını ve daralmasını da (bu sınırlar içerisinde yaşayan tüm Müslümanları kapsayacak biçimde) tanımlamaktadır. Belirtmek gerekmektedir ki, Misak-ı Millî ile oluşturulan mekândaki bu daralma, aşağıda değinileceği gibi Cumhuriyet'in Türk milliyetçiliği tanımlamasının sınırlarını da genişletmiş, Kürt Laz ve benzeri etnik farklılıkların yok sayılmasının gerekçesi olmak zorunda kalmıştır.

16 Mart 1920'de İstanbul'un resmen işgali, Türk milliyetçiliği açısından bir dönüm noktası oluşturur. Son Osmanlı Meclisi'nin aldığı Misak-ı Millî kararı ile Paris Barış Konferansı'nda belirlenen Sevr Antlaşması'nı imzalamayı reddetmesi, Osmanlı başkentinin kontrolden çıktığının kanıtı olarak görülmüş ve işgal kararının alınmasında etken olmuştur. Nitekim, 18 Mart 1920 tarihinde Meclisin çalışmaları süresiz ertelenmiş, 11 Nisan'da ise Meclis padişah tarafından feshedilmiştir ve böylece Sevr'in imzalanmasının önündeki engeller kaldırılmıştır.

BMM İÇERİSİNDE TÜRK MİLLİYETÇİLİKLERİ

İstanbul'un işgalinin Anadolu'da ortaya çıkan Millî Mücadele açısından sonucu ise Osmanlı devlet sistemi içerisinde ve kurumları aracılığıyla sürdürülen milliyetçilik çizgisinin sona ermesidir. Böylece, farklı gruplaşmalar içerisinde bulunan Türk milliyetçileri bir araya gelmek ve hem Osmanlı Savaş Bakanlığı'na hem de Heyet-i Temsiliye'ye bağlı olarak çalışmaya devam eden Kolordu Komutanları İstanbul'la ilişkilerini kesmek zorunda kalmış ve 23 Nisan 1920'de açılan Büyük Millet Meclisi ve hükümeti bunlar açısından tartışılmaz bir meşruiyet kazanmıştır (Karabekir, 1988: 353). Türk milliyetçilikleri açısından farklı mekânlarda ve kapsamda yürütülen mücadele aynı mekâna indirgenmiş, ağırlığını İstanbul'dan Ankara'ya taşımış, BMM çatısı altında gruplar arasında sürdürülen iktidar mücadeleleri ise "vatan topraklarının işgallerden kurtarılması" hedefini hariç tutan bir biçimde iç mücadeleye dönüşmüştür.[11]

Bu mücadelenin resmî tarihimizdeki ifadesi, Mustafa Kemal ve ekibinin oluşturduğu laik cumhuriyet yanlısı ilerici grup ile saltanat yanlısı gerici ve muhafazakârlar arasında gerçekleştiğidir. Bu teze karşı görüşler ise, mücadelenin gerekçesinin, Mustafa Kemal'in meclis, hükümet ve başkumandan sıfatlarıyla millî di-

reniş üzerinde kişisel bir egemenlik kurma çabasına muhalefet etmekten ibaret olduğunu belirtmektedir (Tunçay, 1992: 46-47; Zürcher, 1984; Demirel, 1994). Aslında birinci Mecliste ilerici ve gericilik kutuplaşması üzerinden bir muhalefet olması neredeyse imkânsızdır. Çünkü Mustafa Kemal ve ekibinin millî mücadelede yoğunlaştıkları söylem Türk-Müslüman, Osmanlı-Müslüman hakları ve dayanışmasıdır. Bu tanımlama içinde zaten laik bir söyleme yer verilmemiştir. 1919-1923 döneminde BMM'de böylesi bir ideolojik kutuplaşma üzerinden muhalefet yapılaması olanaklı değildir, çünkü bu kurgu üzerinden hareket eden bir iktidar söz konusu değildir. Sonradan İkinci grup adını alacak olan muhalefetin hangi ideolojik temellerde yapıldığı ne kadar bulanıksa, iktidarın da laiklik kurgusu o derece bulanıktır. Dolayısıyla bu iki grup içerisinde Türk milliyetçiliği için dayanak oluşturabilecek laik-irredentist bir milliyetçilik ya da gerici-muhafazakâr Panislâmist tanımlamasından yola çıkılarak bir ayrıştırmanın yapılmasının koşulları yoktur.

Ayrıca, bu dönemde BMM içersindeki iktidarın bir başka özelliği de Panislâmizm karşısında aldığı ikircikli tutumdur. Örneğin Mustafa Kemal BMM'nin açılış konuşmasında uluslararası durum göz önünde bulundurularak panturanizm ve Panislâmizm hedeflerinin dile getirilmediğini, ancak bunun bu hedeflerden vazgeçildiği anlamına gelmemesi gerektiğinin altını çizmiş, aynı zamanda diğer Müslüman ülkelerle federasyon ya da konfederasyon biçiminde bir araya gelinebilecek bir formülün de düşünülebileceğini belirtmiştir. (GZC, cilt: I, s. 3) Mustafa Kemal bu dönemde özellikle Azerbaycan'daki sivil savaşta Panislâmist bir eğilimle hareket etmemeye özen göstermiş, savaşın Bolşevikler lehine ve doğal olarak İngilizler aleyhine sonuçlanması karşılığında ise Bolşeviklerden mali ve askerî yardım almıştır (Hovanissian, 1973: 139; FO371/4162; Küçük, Y., 2001: 121).[12] Kuzey sınırlarına ilişkin böylesi bir özeni gösteren Mustafa Kemal önderliği, aynı özeni güney sınırlarına göstermemiş, hatta Afganistan, Hindistan ve Mısır'a kadar uzanan topraklara ilişkin İslâmî hedefler koyan hareketler içerisinde yer almıştır (FO371/4161; DBFP, cilt. IV: 974, 1028-1031).[13] Bu duruma ilişkin bilgiler Türkçe kaynaklarda bulunmamakla birlikte İngiliz İstihbarat raporlarına göre Ocak 1920'de Müvahidin Cemiyeti adı altında Panislâmist bir örgüt kurulduğu, bu örgütün amacının ise yabancı işgali ya da hükümranlığı altında bulunan tüm Müslüman topraklarının birleştirilerek dünya çapında bir İslâm Konfederasyonu kurulması hedeflendiği belirtilmektedir. Ayrıca bu dönemde yine Moskova-Kafkasya ile Anadolu arasında ilişki kurmak amacıyla Doğu Komiserliğinden birtakım ajanların Anadolu'nun güney sınırlarına gönderildiği bildirilmektedir (FO371/4162/E177634: 10.02.1920).[14] Yine aynı kaynaklara göre 13 Mart 1920'de Heyet-i Temsiliye ve Hindistan Müslüman Delegasyonu arasında bir toplantı yapıldığı ve bu toplantı sonucunda, Hindistan Müslüman Kongresi'nce Türkiye'deki milliyetçilere, Türk-İslâm birliğinin savunulmasına yönelik harcanması için 18.000 sterlin gönderildiği ve 10.000 sterlinlik bir tutarın ise aynı gerekçe ile Müvahiddin Cemiyeti'ne gönderileceği belirtilmiştir (FO371/5166/E4278: 14.04.1920). Beyrut Konsolosunun eline geçtiği belirtilen bir başka belgeye dayanarak da, Mısır'da Türk Ulusal Hareketi Şefi Ömer Şevki'nin Musul'daki aşiretleri İngilizlere karşı ayaklandırmaya çalıştığı ifade edilmektedir; ayrıca Mısır'daki Ulusal Osmanlı Operasyonları Merkez Örgütü ile Mustafa Kemal arasındaki yazışmalar ele geçirildiğine değinilmektedir. Bu mektuplarda Mısırlı Mücahaddinlerden gelen para yardımından söz edilirken, Ermenilerin yo-

ğun olarak yaşadığı Maraş'ta çetelerle birlikte Fransızlara karşı gerçekleştirilen operasyonlar ise "ulusal görev" olarak tanımlanmaktadır (Şimşir, 1975: 88-91).

Bu veriler, İslâmiyet öğesinin BMM hareketi tarafından farklı biçimlerde kullanıldığını göstermektedir. Kuzey sınırında İngilizlerle işbirliği içindeki Müslüman Azeri güçlerle İslâmî temeldeki dayanışmanın Bolşeviklerle işbirliği halinde reddedilişi, ancak öte yandan başka bölgelerde yine İngilizlere karşı bir dayanışma aracı olarak ortaya çıkarılışı söz konusudur. Bu durum, kendi iç yazışmalarındaki "ulusal görev" tanımlaması ve BMM'nin tüm süreç boyunca teritoryal olarak Anadolu sınırlarını kapsayan Misak-ı Millî'yi temel alması ile birleştirildiğinde, bu dönem Türk milliyetçiliğinin gerçekte Panislâmist ya da Panturanist eğilimlere denk düşmeyen ve İslâmiyet'e Türk milliyetçiliğinin kurucu bir öğesi olmaktan çok, dönemsel bir taktik aracı olarak yaklaşan bir çizgi sunmaktadır.

Buna ilişkin bir başka veri Büyük Ermenistan hedefine karşı Müslümanlık ortak temelinde Kürtlerle yapılan işbirliğidir. Doğuda bulunan ordu subayları bölgede kurulması planlanan Ermenistan, Rum Pontus ve Kürdistan gibi devletlere ilişkin özellikle Kürt nüfusu Müslüman dayanışması ve Kürtlere ait olan toprakların Ermenilere verilebileceği propagandalarıyla direniş hareketinin içine çekmeye çalışmışlardır. 1919'dan başlayarak İttihat ve Terakki'nin "Türkler için Türkiye" politikası yeniden gündeme getirilmiş, Ermeni ve Hıristiyanlara karşı bir birlik oluşturulabilmesi ve bu politikanın içerisinde Kürtlerin de yer alabilmesi için adem-i merkeziyet formülü çerçevesinde yerel hükümet ve özerklik biçimleri benimsenmiştir (FO 371/4157: 4.03.1919; 4161: 20.11.1919; DBFP, cilt. IV: 704-705; Keleş, 1992: 115-117).[15]

Kürt aşiretlerinin millî direniş hareketi içerisinde yer almalarının gerekçelerinden biri de Birinci Dünya Savaşı sırasında tehcir edilmiş Rum ve Ermeni azınlıklarının savaş sonrasında geriye dönüşlerinin söz konusu olmasıdır. Savaş öncesinde Rum ve Ermenilere ait mallar, bu süreç içerisinde çeşitli yöntemlerle bu bölgelerdeki Müslüman nüfusun eline geçmiştir (Akşin, 1983: 32).[16] İşgallerden sonra, geriye dönüş söz konusu olduğunda İstanbul Hükümeti doğuda yapılabilecek herhangi bir plebisitte Müslümanların çoğunlukta çıkması için önce Batı'ya geri dönecek Ermenilere izin verilmesini kararlaştırmıştır. Doğuya dönmeye kalkışan Ermeniler ise, Kazım Karabekir Paşa örneğinde olduğu gibi, askerleri yöneticiler tarafından engellenmiştir (Karabekir, 1988: 28, 31-33). Bölgede yaşayan Kürt nüfusun yoğunluğu anımsandığında Müslümanlık temelinde bir Hıristiyan ve Ermeni karşıtlığının somut koşulları da mevcuttur. Daha sonra azınlık mübadele anlaşmalarıyla uygulamaya konulan çözüm, Kazım Karabekir tarafından 1919 yılında önerilmiştir. Iğdır, Kulp, Kağızman, Sarıkamış ve Oltu içeride kalmak kaydıyla eski sınırlar üzerinden bir anlaşma yapılabileceği ve sınırın "öte tarafında kalan İslâmlarla bizim tarafta kalan Ermenilerin mübadelesi" Karabekir'in önerdiği çözümdür (Karabekir, 1988: 391). Süreç boyunca BMM ve İngilizler arasında Kürt aşiretlerinin kimin tarafında olacağı üzerine bir çatışma yaşanmış, bu çatışma da kimi Kürt aşiretleri BMM yanında yer alırken, kimileri İngilizlere destek çıkmış kimileri ise bağımsızlıktan yana tavır koymuşlardır (FO371/4157).[17] Sonuçta 1923 ortalarına kadar bu bölgede çatışmalar sürmüştür. Dersim yöresinde çıkan BMM karşıtı Koçgiri İsyanı'nın bastırılmasından sonra (Akın, 2001: 300-302; FO371/9081),[18] Musul, Kerkük ve Ravanduz'da İngilizlerin 1922 sonları ve 1923 başlarında devam ettikleri yoğun hava bombardımanı rağmen, bu bölgedeki aşiret isyanları ve Türk subayları deste-

ğindeki İngiliz karşıtı saldırılar devam etmiştir (FO371/7772/E10604). Bu saldırılar sonucunda İngilizler Süleymaniye'den Erbil, Kerkük, Kifri hattına geri çekilmek zorunda kalmışlardır. Nisan 1923'te Zaho aşiretinin çıkarttığı isyan sonucu, Diyarbakır valisi ile Ergene ve Siverek yöneticileri görevden alınarak Diyarbakır'da Cevat Paşa'nın yönetiminde askerî bir rejim kurulmuştur (FO371/9081, 7881; GZC, cilt II, 1985).[19] Sonuç olarak bölgenin kontrolünü elde tutma konusunda hem Türkler hem de İngilizlerin zorluklar yaşadığı anlaşılmaktadır. Müslümanlık dayanışması bu konuda da devreye girmiştir. 28 Şubat ve 9 Nisan 1923 arasında Cezire'de yapılan Kürt-Arap Kongresi İslâm birliği temelinde anlaşmaya çalışmış, bir anlaşmanın yapılabilmesi için Mustafa Kemal yoğun bir çaba harcamış, ancak toplantı başarısızlıkla sonuçlanmıştır (FO371/9081: 5.17.1923).

İslâm konusundaki bu tutum, daha sonraki süreçte özellikle laiklik ilkesinin oluşturulması çizgisi ile anlam kazanmıştır. Zürcher'in de belirttiği gibi Müslüman dayanışmasından ve İslâmî söylemden bir gecede vazgeçilmesi ve laikliğin daha önce sunulandan "farklı bir şekilde, büsbütün kendiliğinden açık bir şeymiş gibi içeriği tartışılmadan ya da görüşülmeden 1923'de kabul edilmesi", hem bu gerekçelerle anlaşılmaz olmaktan çıkmaktadır, hem de aynı zamanda aşağıda belirtildiği gibi başka bir şeyin de ifadesidir (Zürcher, E. J., 2001: 49).

SONUÇ

BMM etrafında örgütlenen milliyetçilerin birleştikleri nokta yabancı egemenliğine ve işgallerine karşı duruş olarak özetlenebilecekken, bu çatı altında yer alan herkesin bir ulus-devlet ya da bir cumhuriyet kurmayı hedeflediği söylenemez. Tarık Zafer Tunaya'nın da belirttiği gibi 1918-1923 dönemini ikiye ayırarak incelemekte fayda vardır: 1918-1921 arasında din üzerine yapılan vurgu ve 1921-23 arasında "devrimci milliyetçi ideolojiyi destekleyenlerin artan gücü" (Tunaya, 1958: 472). 1918-1921 döneminde Ankara'da toplanan, askerî gücünü özellikle Osmanlı ordularından görevli orta düzey subaylardan alan; Müslüman nüfusu Hıristiyan karşıtlığı temelinde örgütleyen; dünyanın Müslüman nüfusun yoğunlukla yaşadığı çeşitli bölgelerinde anti-emperyalist, milliyetçi hareketlerle bir biçimde temas kuran ve işbirliği yapan hareket, asıl olarak yabancı işgallere ve parçalanmaya bir isyan olarak başlamıştır. Bu hareketi, varolan Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal, ekonomik ve ideolojik temellerine karşı bir devrim hareketi olarak değil, tam tersine "imparatorluğu korumak" amacı olan herkesin bir araya geldiği bir hareket olarak hatırlamak gerekmektedir.

Daha sonradan kendisini milliyetçi olarak tanımlayan hareketin ideolojik anlamda en temel çelişkisini de bu durum oluşturmaktadır. "Gelecekteki bağımsız devletin sınırları nasıl oluşturulacaktır? Ulusal egemenlik ve ulusal bağımsızlık ne anlama gelmektedir ve Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal kurumlarıyla ilişkisi ne olacaktır?" gibi soruların yanıtları 1918-1921 döneminde henüz verilmemiştir. Osmanlı padişahının ve İstanbul hükümetlerinin yabancı işgali altında olduğu göz önünde bulundurulduğunda ve bağımsızlık ve tam egemenlik sorunsallarının doğrudan yabancı ülkelerin dış politikalarıyla ve işgallerin sona ermesiyle bağlantısı kurulduğunda, milliyetçilik bağlamında işgallere karşı savaş, önünde sonunda Osmanlı Devleti'nin temel kurumları ile çatışma anlamına gelecektir. Uluslararası alanda gittikçe güçlenen Mustafa Kemal liderliği, bu sorunu kendi lehine çözümlemenin de koşullarını da yaratmıştır. Sonuçta, bir gecede, "ulusal sınırlar" içerisinde bağımsızlık ve ege-

menlik hedefi "ulus-devlet" kurulmasına, devletin meşru ideolojisi ise "İslâmiyet'in" yerini "laikliğin" aldığı bir formüle dönüşmüş ve Türk milliyetçiliğini devletin temel ilkelerinden biri olarak tanımlamıştır. Bu tanımlama aynı zamanda Osmanlı kurumsal yapısı ve çokuluslu bünyeden kopuşu da net bir biçimde açıklık getirmektedir.

Başlangıçta üzerinde ısrarla durulan "ulusal sınırlar"dan "ulusal egemenliğe" geçiş, uluslararası durum Ankara hükümeti lehine geliştikçe mümkün olabilmiştir. Çünkü, "vatanın kurtarılmasına" ilişkin hedeflere ulaştıkça, BMM içerisinde padişahlık-hilafet makamlarını dışlamanın aracı olarak ulusal egemenlik formülü temelinde laiklik yeni devletin ideolojik ilkelerinden biri olmuştur. Bu gelişmenin önemli dayanaklarından birisi de Yunanlılar ve dolayısıyla İngilizlere karşı sağlanan askerî başarıdır. Buradan alınan güç ile Mustafa Kemal liderliği, İttihat ve Terakki'nin bir biçimde mahkûm olduğu "milliyetçi ve Müslüman" formülünü "laik ve milliyetçi" formülüne çevirebilmiştir.

İslâmiyet'ten laikliğe geçişin bir başka gerekçesi "medeniyette uluslararasılaşıp, kültürde ulusal kalmanın" hedefidir, bu da ancak Osmanlı Devleti'nin yıkılıp yeni bir devletin inşasıyla mümkündür. Bunun içinse yeni meşruiyet referanslarına ihtiyaç vardır. Vatandaşla devletin yeni bir ideolojik çerçevede bir araya getirilebilmesinin formülü laisizmden geçmektedir.

Öte yandan ideolojik platformda yürütülen çatışmaların referans noktaları BMM içerisinde yapılan tartışmalarca da işaret edilmiştir. Misak-ı Millî sınırlarının üzerine bir konsensüsün varlığı, Bekir Sami heyetinin Londra Konferansı sonunda imzaladığı antlaşmanın BMM tarafından Misak-ı Millî'ye aykırılığı gerekçesiyle kabul edilmemesi, Sovyetler Birliği ile sınırlar üzerine Karabekir'le anlaşmazlık, Lozan'da Musul ve Kerkük'ün antlaşma dışında bırakılması ya da BMM içerisinde Enver ve Enver'in Orta Asya'da giriştiği maceralara destek ile gölgelenmiştir. Ya da başka bir ifadeyle bu *nüanslar* direniş hareketi içinde birden fazla Türk milliyetçilikleri yorumlarının birer ifadesi olarak adlandırılabilir. Ki bu yorumlar Sovyetler Birliği'nin çözülmesi, Soğuk Savaş'ın sona ermesi, Yeni Dünya Düzeni çerçevesinde değişen konjonktürle birlikte hem "Türki cumhuriyetlerde" hem de Ortadoğu'da revize edilen yeni kanat açışların da bugün gerekçesi olmaktadır.

Bu dönem Türk milliyetçiliğinin ilk aşaması sayılabilecek "vatan topraklarının" Müslümanlaştırılması çabası, 1915 Ermeni Tehciri ve Lozan sonrası Müslümanların ve Hıristiyanların nüfus mübadelesi ile ifadesini bulmuştur. Bir sonraki ve ilki ile birlikte sürdürülen aşama ise kalan Osmanlı'nın Türkleştirilmesi politikalarıdır. Türk milliyetçiliği içerisinde kendini konumlandıran Kürtlerin dışında kalanların, Koçgiri isyanında görüldüğü gibi "benzeri görülmemiş bir biçimde" bastırılması ya da Lozan'da İsmet paşanın deyimiyle "sadece dilleri farklı kendileri Turan olan Kürt"lerden (Lausanne, 1923: 338-368) söz edilmesi, Atatürk'ün Medeni Bilgiler kitabında yer alarak ulusal kültürü tekil bir biçimde ifade eden "ulus-halk-etni-kültür özdeşliği" (Yıldız, 2001: 63) ile ifadesini bulan somut politikalara örnek olarak bugüne kadar taşınmıştır. Bu gelişmeye BMM ve savaşı yürüten hâkim sınıflar (toprak ağası ve eşraf) içerisinde yer alan Kürtlerin varlığı önemli bir referans olmuştur. Bu referans aynı zamanda Cumhuriyet'in Türk milliyetçiliği tanımlamasına da bir zemin oluşturmuştur denilebilir.

Sonuç olarak bugün bile Kemalizm içerisinde ifade edilebilecek bir Türk milliyetçiliğinin de referans noktaları oldukça çeşitlidir. Yelpaze modernleşmeden, anti-emperyalist bağımsızlık ideolojisine, millî şeflik sisteminden demokrasiye, ırkçı pa-

radigmadan irredentist milliyetçiliğe, Ulusal Emek Cephesi ile ekonomik bağımsızlık savaşına yönelen bir milliyetçilikten liberal devletçiliğe uzanan sağ ve sol versiyonları bulunan bir çeşitlilik sunmaktadır (*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, 2001).

Daha sonraki süreçte, Türk milliyetçiliği çizgisi İslâmî motifleri içermesinin yanı sıra İslâmiyet öncesi döneme özel bir önem vererek, Kemalizmin sunduğu Türkçü kuramlara (Güneş Dili Teorisi, Orta Asya kökenlerine dayandırılan Türk tarih tezi) ağırlıklı olarak sahip çıkmıştır. Irkçı Türk milliyetçiliğinin bu yaklaşımında 1908'den itibaren yaşama geçirilmeye çalışılan İslâmcı-milliyetçi çizginin payını yadsımamak gerekir. ❐

DİPNOTLAR

1 Sarıhan'a göre bu Şura, Millî İslâm Şurası Merkez-i Umumisi adıyla yerli bir hükümet kurarak, 30 Kasım 1918'de mebus sıfatıyla 60 delegenin katıldığı bir kongre yaparak 12 kişilik merkez temsilcilerini seçmiştir. Bu devletin resmî dili Türkçe, bayrağı ay yıldız olarak kararlaştırılmıştır. Hükümetin 18 yaşından büyük erkeklerin oy kullanabileceği bir sistem ile oluşturulması kararlaştırılmış ve bu hükümet 12 Nisan'da İngilizler tarafından dağıtılarak üyeleri Malta'ya sürülmüştür. Yalçın Küçük'e göre Gümrü ve Batum'a kadar olan toprakları kendi egemenliği altında gören bu hükümetin aslında Teşkilatı Mahsusa ile bağlantılı olarak kurulması söz konusudur. Bu iddia Yerasimos'da ise Enver Paşanın Kafkasya ordusuna çok kesin talimatlar gönderdiği ve geri çekilirken Türk ve Kürtlerin silahlandırılması ve bölgede direniş sağlayabilecek yetenekte subayların bölgede kalması gerektiği emirleriyle de birleştirilmelidir.

2 Bir partidir.

3 6 Mart 1919'da kurulan kurul, partiler arası ya da üstü bir millî birlik oluşturmaya çalışmış, dış politika ve barışın nasıl olması gerektiğine dair bir millî programa sahip olması gerektiğini vurgulayarak, Osmanlı toprakları için Wilson prensipleri çerçevesinde bir siyasî yapılanma öngörülürken, Araplar için geniş muhtariyet tanınması istenmiş manda fikri kabul edilmemiştir.

4 Fırka, "içtima-i iktisada" yöneleceğini bildirmiş ve seçimler sırasında Millî Kongre ile işbirliği yaparak Millî Ahrar fırkasıyla ortak liste hazırlamıştır. Fırkanın İstanbul'dan gösterdiği adaylar arasında Mustafa Kemal, Bekir Sami, Rauf gibi isimler açıklandıysa da daha sonra bu sayı bire inmiştir.

5 Bunlardan biri de Çukurova bölgesine ilişkin kurulan Halep mebusu Ali Cenani'yi de içeren Kilikyalılar Cemiyeti'dir. Buradaki ordu komutanı çekilme emrine son ana kadar uymamış çekilmek zorunda kaldığındaysa da İstanbul Hükümeti tarafında verilen emirler doğrultusunda eldeki malzemeden ne varsa kurtarmaya çalışarak Pozantı'ya çekilmiştir.

6 4 Ocak 1920'de Padişahı temsilen Prens Abdurrahim, Saray Görevlileri Başkanı Damat İsmail Hakkı, Genel Kurmay Başkanı Cevat Paşa, Bekir Sami ve Kara Vasıf'ın katılımıyla bir toplantı yapılıyor. Bu toplantıda silah ve cephane depolarının nasıl işgal edilmesi gerektiği, silah fabrikalarının hangi yöntemle Anadolu'ya gönderilebileceği tartışılıyor. DBFP, cilt: IV, sayı: 668, Webb to Curzon, 20 Ocak 1920, s. 1065; FO 371/4157/E23632, Intellegence Summery, 4 Mart 1919; FO 371/4158/E96986, Calthorpe to Curzon, 22 Haziran 1919; FO 371/4161/E23680, Weekly Report sayı: 43, 20 Kasım 1920.

7 Ateşkesten hemen sonra kurulan İzzet Paşa hükümetinin milliyetçi bir hükümet olduğunu, kabine içerisinde daha sonra Anadolu'daki direniş hareketine katılacak olan Fethi ve Rauf Beyler gibi milliyetçilerin bulunduğunu belirtmek gerekir. Mustafa Kemal ve arkadaşlarının tutuklanabilmesi için Damat Ferit'in bizzat 5 gün boyunca uğraşması tesadüf olarak nitelendirilemez. DBFP, cilt: 4, Calthorpe to Curzon, enc. in sayı: 471, s. 710.

8 Kazım Karabekir'in anılarından 1920'nin Haziran ayının sonlarına kadar 15 Kolordu Komutanı, bu tarihten sonra Şark Cephesi Kumandanı sıfatıyla hareket ettiği anlaşılıyor. Yani 23 Nisan 1920'de BMM açıldıktan bir süre sonra bile 15 Kolordu Kumandanı sıfatını kullanmaya devam etmiştir.

9 Bu destek de oldukça şaibeli gözükmektedir. İngiliz belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla İngilizlerin "Osmanlı içişlerine karışmama" politikası yürüttükleri, iktidara İttihat ve Terakki kadrolarının gelmesinden pek çekinmedikleri ve hatta Birinci Dünya Savaşı'na Almanya tarafında giren kadrolara, şartları oldukça ağır olan ve uygulanması konusunda da çok endişe duymadıkları barış anlaşmasını imzalatmaktan özel bir memnuniyet duyacakları anlaşılmaktadır. Bu dönemde Balfour'un 9 Kasım 1918'deki talimatının hala geçerli olup olmadığı sorulmuş ve olumlu yanıt alınmıştır. DBFP, cilt: IV, sayı: 471, Calthorpe to Curzon, 31 Temmuz 1919, s. 708.

10 Tüm bunların dışında İstanbul'un, İzmir'in ve Musul'un İngilizler ve Yunanlılar tarafından işgal edilmiş olması, Sevr'de de tescil edildiği üzere, geride kalan bölgelerde bir Türk yönetimine bırakılması İngiltere tarafından istenilir bir durumdur. Meclis-i Mebusan'ının İstanbul'da değil de Bursa'da toplanması fikrine, İngilizler dünyanın böylesi önemli bir kentinin "Türkler gibi bir ırk tarafından yönetilmesinin aslında çok da doğru olmadığı" gerekçesiyle başlangıçta sıcak baksalar da daha sonra İstanbul kentinin yönetiminin kime bırakılacağı uluslararası bir sorun oluşturacağından İstanbul'un Osmanlı'da kalmasından yana bir tavır koymuşlardır. DBFP, cilt: 4, de Robeck to Curzon, 10 Kasım 1919, s. 869-70.

11 Bu çerçeve dışında kalan tek kişi Enver'dir. Enver ise önce Moskova'da Doğu Kurultayı, daha sonra ise Orta Asya'da oldukça bilinen politikaları izlemiştir.

12 Mustafa Kemal, Enver Paşaya Orta Asya'da Müslümanlık temelinde yapılacak girişimlere "İngiltere'ye karşı koyacak yegâne İslâm Hükümeti Türkiye Devleti olduğu için Batı emperyalizminin ve kapitalizminin en şiddetli darbeleri doğal şekilde Anadolu üzerine yönlendirilmiş bulunuyor." "Türkistan, Afganistan, Acemistan gibi Müslüman ülkelerde görünen millî hareketlerin birleştirilmesi, düzenlenmesi ve büyük Hind'e varacak çalışma ve uygulamaların ve bunlara rehber alınacak emel ve amaçların, Rusları kuşku ve kaygılara sevk etmemesi için Panislâmizmin şekil ve esaslarından ve bunların açıklanmasından kesinlikle kaçınılması" gerektiğinin altını çizmektedir. FO 371/4162/E174171, *Weekly Summery of Intelligence Reports*, 9 January 1920, FO 371/4162/E23706, *Weekly Summery of Intelligence Reports*, 2 Ocak 1920.

13 İngiliz istihbarat servisi gizli raporlarına göre Mustafa Kemal ve Rauf ile Mısır, İran ve birtakım Arap temsilcileri arasında anti-İngiliz ve Müslümanlık ortak temeliyle birlik üzerine bir toplantı yaptıkları belirtilmektedir. Böyle bir toplantının gerçekleşip gerçekleşmediği Türkçe kaynaklarca doğrulanmamaktadır. Ancak, Ancak, İstanbul'da seçimlere gidilmesi kararının alınması ve Heyet-i Temsiliye içerisinde, Heyeti Temsiliye'nin seçimlerden sonraki işlevine ilişkin tartışmalar olması, Mustafa Kemal, Rauf ve Ali Fuat'ın bu tartışmalarda yalnız kalması ve 15. Kolordu Komutanı Kazım Karabekir ile 3. Kolordu Komutanı Selahattin Beyin İstanbul'da oluşacak meclisi ve hükümeti meşru saymaları gibi gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda böylesi bir toplantıdan haberdar edilmediklerini varsaymak da mümkündür. Bu belgede Osmanlı Halifeliği altında dünya çapında bir İslâm Konfederasyonu kurulmasının hedeflendiği; Mısır, Suriye, Irak, Kafkasya ve Azerbaycan, Afganistan, Tunus ve Fas ve Hindistan'a delegeler gönderildiği, Mardin yöresindeki Kürt aşiretlerle ve İbn Raşit, İbn Saud, Barzani ve İmam Yahya ile ilişkiye geçmek üzere ayrıca delegeler gönderildiği belirtilmektedir. FO371/4161/E23680, *Weekly Report*, sayı. 43 20 Kasım 1919; FO371/4162/E174171, *Weekly Summery of Intelligence Reports*, 9 Ocak 1920; DBFP. cilt: IV, de Robeck to Curzon, note. 1, s .974; DBFP. cilt: IV, Weeb to Curzon, enc., s. 1028-1031.

14 Bu gelişmede Bolşeviklerin Ortadoğu ve Kafkasya bölgelerinde emperyalizme karşı bir tavır geliştirmesinin önemli bir payı vardır.

15 Bu konuda en önemli göstergelerden birisi 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'dur. Bu kanunun 1876'dan ve 1924'den farkı illere ve bucaklara özerk bir statü ve tüzel bir kişilik tanımasıdır.

16 Sina Akşin bu malların 2. 10. 1334 tarihinde çıkarılan Emlak-ı Metruke Talimatnamesi'ne göre, bazen muvakkat iskân yoluyla, bazen kamulaştırmayla, bazen fiili el koymayla Müslümanların (muhacir, memur, vs.) eline geçmiş olduğunu belirtiyor.

17 Fırat ve Harput arasındaki bölgede, Arappınarı yöresindeki Kürtlerin Türkleri desteklediği; Dersim Kürtlerinin bağımsızlık yanlısı olduğu ve Şeyh Muhamed Basravi'nin ise İngilizleri desteklediği belirtilmektedir. Diyarbakır ve Mardin'deki Kürt aşiretlerinin 1915 Ermeni Tehciri temel alınarak Türklerin yanında yer aldığı, Başkale Kürtlerinin ise İranlı birtakım Kürt aşiretlerinin de katılımıyla İsmail Ağa Simko etrafında örgütlendiği ve bunların Panislâmizmden yola çıkarak bu bölgeye Hıristiyanların dönmesini engellemek olduğu tanımlanmaktadır. FO371/4157/E23632, *Intelligence Summery*, 4 Mart 1919.

18 14 köyü kapsayan Koçgiri İsyanı Topal Osman ve Nurettin Paşa eliyle bastırılmıştır. Ancak Meclis durumu amacı aşan bir eylem olarak niteleyerek bölgeye bir Heyet-i Tahkike yollamıştır. Bu duruma ilişkin İngiliz kaynakları daha da ileriye giderek, hepsi ikinci grupta bulunan bu bölgenin milletvekillerinin Gernik'te kendi aralarında bir toplantı yaparak Ankara hükümetine karşı bir tavır almaktan yana karar aldıkları belirtilmektedir. FO371/9081/E5965, *Eastern Summery*, sayı: 1173, 5 Temmuz 1923.

19 İngiliz kaynakları BMM'nin Koçgiri Isyanı'na ilişkin Komisyon raporunun görüşüldüğü 10 Şubat 1922 tarihinde BMM'nin "Kürt halkı için özerk bir idareyi kabul" ettiğine ilişkin bir bilgi vermektedir. Bu tarihte ise BMM'ce gizli bir oturum yapıldığına dair bir bilgi yoktur. Ancak yine İngiliz kaynaklarına göre bu dönemde de bölgede çatışmaların yoğun bir biçimde sürdüğü anlaşılmaktadır. FO371/ 9081/E5965, *Eastern Summery*, sayı: 1173, 5 Temmuz 1923; FO371/7881/E3553, *Rumbold to Curzon*, 29 Mart 1922

*Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi**

FETHİ AÇIKEL

Ernest Gellner, Islâm dünyasının kültürel özelliklerini çözümlediği eserinde, Türkiye'de modernist reformların uygulanma yöntemlerine ilişkin çarpıcı bir saptamada bulunur: Gellner'e göre modernleşme sürecinde dinsel-geleneksel toplumdan kopuşu gerçekleştirmeyi amaçlayan Cumhuriyet devrimleri ironik olarak Kuranî bir didaktiklikle kitlelere ulaştırılmıştır (1995: 68). Kültürel modernizmi ve Batılı entelektüel akımları belli yönleriyle benimseyen Cumhuriyet devrimleri paradoksal bir şekilde Aydınlanma'nın öngördüğü otonom ve rasyonel birey tasarımlardan farklı -çoğu zaman da onun felsefî özüyle çatışan- bürokratik ve korporatist tekniklerle kök salmaya çalışmışlardır (Parla, 1989). İlk bakışta oldukça paradoksal görünen bu sav, Türkiye'de ulusal hakikat söylemlerinin üretimi hakkında önemli bir teorik noktaya götürür bizi; bu süreçte modernist didaktizmle donanmış ulus-devletlerin oynayabileceği rolün geniş yelpazesine. Bir anlamda devletin manevi şahsiyetinin ulus inşa sürecinde oynadığı didaktik olduğu kadar pedagojik özellikler de taşıyan makro stratejilere. Bu anlamda, her ne kadar Gökalp'in görüşleri ve Kemalist devrimler arasında medenileştirme misyonuna ve tekniklere ilişkin önemli farklılıklardan bahsedilebilirse de, toplumsal alanın maruz kaldığı sosyal-psikolojik tekniklerdeki süreklilikler çarpıcıdır ve sadece sol ulusçuluğun farklı yorumları için değil, aynı zamanda askerî rejimleri izleyen sistemik dönüşümlerin genel karakteristiği açısından da belli bir geçerlilik taşır.

Eğer Gellner'in didaktizm saptaması belli bir gerçekliğe denk düşüyorsa, o halde şu soruyu sorabiliriz. Ulusal toplumsallaşma açısından bu tarzda bir hakikat üretimini mümkün kılan nedir? Neden Cumhuriyet'e geçiş dinsel-cemaatçilikten ve Kuranî hakikat anlayışından kopuşu zannedildiği kadar sorunsuz, yalın ve geriye-dönüşsüz kılmamıştır? Ulusçuluk ve ulusal cemaatlerin toplumsallık anlayışı hangi anlamda daha önceki hakikat anlayışını yeniden üretir? Siyasal aygıtların bu süreçlerde oynadığı rol nasıl farklılaşır? Ve nihayet devlet formasyonu ve birey formasyonu arasındaki etkileşimin epistemolojik ve sosyo-psikolojik belirleyenleri nelerdir? Bu sorular şüphesiz Gellner'in modernleşme üzerindeki tespitleri kadar, açıklamaya çalışacağımız Türk uluslaşma süreci hakkında da ve onun otoriter pedagojik ma-

(*) Mete Çetik'e ve Ahmet M. Aytaç'a bu metnin ilk versiyonları üzerine yaptıkları yorumlar için teşekkür ederim.

hiyeti hakkında belirli yanıtlar sağlayabilir. Ancak bu konuyla ilgili bütün yanıtların verilebilmesi şüphesiz bu yazının amacını aşar. Bu nedenle bu yazıda, ulus-devletin toplumsal yeniden üretimde oynadığı role ve uluslaştırma tekniklerine bireysel/kitlesel imgelemin dönüştürülmesinde izlenen stratejiler açısından önemli noktaları öne çıkararak eğilebilmeyi umuyoruz.

I.

20. yüzyılda modern dünyada olduğu gibi Türkiye'de de ulus-devletin inşası iki alt-projenin gerçekleştirilmesiyle doğrudan bağlantılı olmuştur: Ulus-toplumun ve ulus-bireyin yaratılması ile. Bu yüzyılda toplum ve birey arasındaki ilişkilerin niteliği kadar sosyal formasyonunun karakteri de ulus-devletin etkisi altında tanımlanacaktır. Ulusçuluğun sosyo-politik formasyonun üst-belirleyici ilkesi olarak ortaya çıkışı, salt devletin kurumsal çerçevesi açısından değil, fakat aynı zamanda siyasal teknolojilerin gelişimi açısından da bir dönüm noktasına işaret eder. Ulusçuluk, bireylerin anlam-dünyalarını şekillendiren başat özdeşleşme ve içselleştirme referanslarını yeniden yaratan başat ideolojik önkabul haline gelmekle kalmaz, aynı zamanda siyasal toplumsallaşmanın da temel yörüngesi haline gelir. Ulus-devlet, bir yandan teritoryal egemenliği, diğer yandan da siyasal-bürokratik araçlar yardımıyla toplum üzerindeki egemenliğini perçinler. Kitlelerin psikososyal donanımlarını ulusal idealleri gerçekleştirecek şekilde biçimlendirir; yeni meşruiyet-özdeşleşme alanı içinde bütün kaynaklarını sevk ve idare eder. Bu gelişme, dar anlamda siyaset biliminin, sosyolojinin ve antropolojinin ötesine giden yeni bir devlet-eksenli *toplumsallaşma* sürecinin doğuşuna işaret eder.[1]

Türkiye'de de Ziya Gökalp'le başlayan ve otuzların Kemalist devrimleriyle kristalize olarak devam eden ve ellilerden itibaren sağ-popülist renklere bürünerek dönüşen ve yetmişlerden itibaren yarı-resmî korporatist faşist renkler kazanmaya başlayan ulusçuluk deneyimleri, devletin resmî ideolojisine şekil vermenin yanı sıra, yeni toplumsallaşma biçimlerinin ortaya çıkışına da işaret eder. 19. yüzyılın sonlarından itibaren özgürlükçü bir söylem olarak ortaya çıkan ulusçuluk, mutlakıyet rejimine karşı eleştirel ve özgürleştirici bir siyasal hareket olarak ortaya çıkmış ve ardından da bir makro-toplumsal belirleyen haline gelmiştir. Diyebiliriz ki ulusçuluk yeni bir toplumsallaşma ekseni ve hakikat söylemi yaratmanın yanı sıra, bu söylemleri örgütleyip yayacak yeni siyasal kadroların oluşumunu da belirlemiştir. Ve aşağıda da tartışacağımız üzere, ulusçu toplumsal teknolojiler yeni bir bürokratik aygıtın elinde şekillenmiştir. Bu yönüyle baktığımız da Türk uluslaşması, devletin, toplumun ve bireyin topyekûn dönüştürülmesi amacını hedeflemiş ve bürokratik teknolojilerin gelişimi bu süreçlerle atbaşı gitmiştir.

Bu nedenle iddia edilebilir ki, Türkiye'de ulusçuluğun resmî biçiminin bürokratik-tarzda tasarlanmış olması Türk modernleşmesinin ruhu ile de uyum içindedir. Zira geç dönem Osmanlı reform denemelerinden bu tarafa bu anlamda, uluslaştırma ve uygarlaştırma projeleri kitlelerin ve sınıfların popüler-demokratik talepleri üzerine değil, büyük ölçüde bürokratik *Weltanschauung*'a ve onun resmî kültürüne bağlı olarak şekillenmiştir. İddia edebiliriz ki, klasik Osmanlı yönetim zihniyetini belli ölçüde etkilemiş olan İbn Halduncu (medenî-merkez ve asabi-çevre karşıtlığı üzerine inşa edilmiş olan) tahayyül, modernleşme süreci ile birlikte, merkezin kültürel-siyasal kodlarının çevreye yayılımı biçimini almış ve toplumsal alan önemli ölçüde bürokratik-siyasal belirlenime tâbi kalmıştır (Mardin, 1991: 178-181). Bu

ise, ulusçu kültürel yeniden üretimin *merkezileşmeye* başlamasının ve sembolik alanın göreli olarak ulus-devletin belirlenimine açık hale gelmeye başlamasının bir sonucudur.[2] Bürokratik belirlenme, uluslaşma ve medenileşme hedeflerine ulaşılmasında *didaktik-pedantik stratejileri* etkin bir şekilde kullanmaya başlamış ve böylece kitlelerin koşulları ulusal tarzda inşasının yaratılmaya çalışılmıştır.

Devlet iktidarının, merkezden taşraya doğru yayıldığı ve ulusal hedefler için kitlelerin topyekûn mobilizasyonun amaçlandığı koşullarda, 19. yüzyıllardan itibaren eğitim ve kültür alanları da bürokratik bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Bu nedenle devlet geleneğinin şekillendirdiği bürokratik-seçkin kültürü, denilebilir ki, Türk ulusçuluğuna da damgasını vurmuş ve popüler milliyetçilik yorumlarının gelişimini gölgelemiştir. Nüfusun ezici çoğunluğunun kırsal ve okur-yazar olmadığı buna karşın merkezî siyasal-bürokratik aygıtın görece örgütlü ve modernize olduğu Türkiye'de, kitlelerin yukarıdan uluslaştırıcı ve uygarlaştırıcı bir toplumsallaşmaya tâbi tutulması ilginç kontrastlar yaratmıştır. Bir yandan merkezde öbeklenmiş *öğretici-eğitici-bilgiç* tarzıyla hemen ayırt edilen rasyonalist-Batıcı ve bürokratik bir ulusçuluk yorumu ile diğer yandan da taşra kökenli popülist-milliyetçi muhafazakâr milliyetçilik arasındaki bir sistemik gerilime yol açmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Türk uluslaşması, devletin müdahalesiyle ulus inşa etme girişiminin son derece belirleyici olduğu bir örnek olarak değerlendirilebilir. Eric Hobsbawm'ın işaret ettiği üzere, Türkiye örneğinde de sadece bireysel kimlikleri uluslaştırmakla kalmamış, aynı zamanda başarabildikleri ölçüde -her ne kadar arzu edilen sonuçların elde edilip edilmediği tartışılmaya değer olsa da- yukarıdan aşağıya doğru evrensel-kültürel referanslar dikte edilmiştir (Hobsbawm, 1995: 80-100).

Uluslaşma sürecini sürükleyecek burjuva-demokratik geleneğin etnik-dinsel hatlar boyunca ayrıştığı ve emperyal sivil toplumun embriyonik gelişmişlik düzeyinde olduğu Türkiye'de, bürokrat-entelektüel kadroların 'medenileştirme' süreci yanında, 'uluslaştırma' sürecinde de öncü rol oynamaları anlaşılır bir gelişmedir. İmparatorluğun ve Cumhuriyet tarihinin bu önemli niteliği ulusal toplumsallaşma stratejilerinin didaktik bir karakteristiğe bürünmesinin de nedenidir. Bu ise Türk uluslaşma süreci açısından üç önemli sonucu beraberinde getirmiştir: Birincisi taşra-periferi menşeili popüler-muhafazakâr Türk ulusçuluğunun bürokratik-devletçi ulusçuluk karşısında başlangıçta marjinal kalmasını; ikincisi ulusal teknolojileri tasarlayacak bürokratik kadroların ***devletin organik-aydınları*** olarak işlev kazanmasını ve sonuncu olarak da ulus-devletin kurulmasını sağlayan siyasal devrimlerin burjuva-demokratik bir karakterden ziyade, *burjuva-bürokratik* bir karakter taşımasını.[3] Sınıfsal konfigürasyonların ve siyasal geleneklerin bir sonucu olarak, burjuva-bürokratik devrim *didaktik-pedantik* toplumsallaşma stratejisi eşliğinde değerler sistemi üzerinde etken bir üst-ben (*süper-ego*) oluşturmuş[4] ve bu üst-ben, kitlelere otoriter bir tarzda şahsiyet ve kimlik kazandırmayı amaç edinmiştir. Bu amaç kendisini CHP'nin otuzlu yıllardaki politikalarında daha somut olarak ortaya çıkarmaya başlamıştır:

> *Her tahsil ve terbiye müessesesinde talebenin teşebbüs kabiliyetini kırmamaya şefkat ve nüvazişle itina etmekle beraber, onların hayatta kusurlu olmaktan vikaye için ciddi bir intizam ve inzıbata ve samimi ahlak telakkisine alıştırmak mühim olduğu kanaatindeyiz* (Parla, 1992: 71-2).

Böylece imparatorluğun bürokratik geçmişine damgasını vuran patrimonyal

karakteristik, şaşırtıcı bir biçimde uluslaşma ve kolektif toplumsallaşma süreçlerini de belirlemeye başlamıştır. İddia edilebilir ki, uzun eğitim, öğretim ve özdeşleşme süreçlerinden geçirilen ve siyasal otoriteye bağlı bir bürokratik gelenek ve *sunuf-u devlet* yaratma tekniği, diğer bir ifadeyle kullara *devlet terbiyesi* kazandırma biçimleri; ulus-devlet tarafından toplumun uluslaştırılmasında da en temel referans olarak kullanılmıştır. Önemli bir farkla, sultan ve onun bürokrasisi arasında kurulan -patrimonyal- ilişkiyi, bir başka formda devlet ve toplum arasında da kurularak; yani kayıtsız şartsız sadık bir emperyal-bürokrasi yaratma idealinden ulus-devlete sadık bir ulus-toplum yaratma idealine doğru evrilerek. Patrimonyal bürokratik gelenekten *patrimonyal yurttaşlık* sistemine dönüşerek. Böylece meşruiyetin, aidiyetin ve sadakatin referanslarını ulus-devletin beklentilerine göre yeniden oluşturarak. Kitlesel toplumsallaşma açısından bakıldığında bu süreç, karmaşık bir itaatkârlaştırma süreci olarak çıkmıştır ortaya. Kutsallık atfedilen bir siyasal şahsiyetin -premordiyal ata-baba-Sultan imgesinin- yerine ulus-devlet yerleşmiş, bu yolla bürokratik uluslaşma (ulus) *devletin manevi şahsiyetini* kutsayan ve en üst-düzeyde icra edilen otoriter bir siyasal pedagoji halini almıştır.

Bu türden siyasal pedagojik teknikler açısından bakıldığında, ulus-devletler modern sosyolojinin genellikle ihmal ettiği bir özelliğiyle öne çıkmaya başlarlar; kitleleri toplumsallaştıran bir tür 'ikinci doğa' ve bazen de 'ikinci aile' olarak.[5] Bu ulus-devletin kitlesel toplumsallaştırma işlevi, sosyoloji kuramlarının 'birincil ve ikincil toplumsallaşma çevreleri' olarak tanımlayageldiği açıklamalara sığmayacak denli örgütlü, yaygın ve derin bir etkinliktir. Devletin, daha önceki toplumsallaşma mekanizmaları ile kıyaslanmayacak bir güce kavuşması sosyoloji ve siyaset bilimi açısından da önemli bir teorik boşluğa işaret eder.[6] Zira ulusal teknolojilerin, kültürden aileye, okuldan kamusal alana, kolektif sembollerden ulusal törenlere kadar çok geniş bir alan üzerindeki otoriter yapılandırma etkisi göz ardı edilmiştir. Bu tabloda ulus-devlet, toplumsallığın bir türevi olmaktan ziyade, onu belirleyen faktörlerden biri olarak çıkar ortaya; bir anlamda toplumsal yeniden üretim tekelini hatırı sayılır ölçüde eline geçirmiş bir kurucu aygıt olarak (Althusser, 1984: 1-60).

Bu tekeli kullanan devlet, adına ister toplumsal, ister kitlesel, ister popüler alanlar diyelim, bu alanları *yukarıdan belirlenmeye* maruz kılar ve bu biçimleri *ulusal formasyonun* içinde harmanlar. Ulus-devlet, hem *toplumun siyasallaşmasını* hem de *ulusçu siyasetin toplumsallaşmasını* mümkün kılan teknikleri kullanır. Hobbes'un ve Rousseau'nun 'doğal durum' kurgularına koşut olarak, en geniş anlamda bir 'ikinci doğa' haline gelir. Ulus-devlet değerler sistemini, sembolleri ve kültürü; bireysel özdeşleşme ve içselleştirme pratiklerini şekillendirir (Elias, 1996: 151-8). Böylece bireyleri yurttaşlaştırma görevini üzerine alır; onları ulus-bireylere dönüştürür. Devlet aygıtları, böylece ironik olarak kendilerini önceleyen geleneksel cemaatlerin işlevlerini üstlenir; psikolojik özdeşleşme, içselleştirme, yansıtma vb. mekanizmaları yardımıyla bireyleri ulusal-kozmosa dahil ederler; ulusal cemaatleri yeniden üretirler; onları ulus formatında toplumsallaştırır.

Uluslaşma, bu anlamda önemli bir paradoksa işaret eder; her ne kadar ulus öncesi cemaat biçimlerini -etnik, bölgesel, dinsel, mezhebi, vb.- aşmak ve daha evrensel bir temsil alanı yaratmak istese de, ulusçuluk pek çok noktada modern öncesi *cemaat* formlarını *ulusal cemaat* içinde yeniden yaratır. Bir yandan modern toplumların (*Gesellschaft*) akılcı-

araçsal öznelerine ve iktisadî yetkinliğine, diğer yandan ise cemaatlerin (*Gemeinschaft*) homojenleştirici istemlerine ve topluluk mitosuna bel bağlar (Tönnies, 1974). İlk bakışta bir çelişki gibi görünen bu özellik ulusçuluğun başarısının bir nedenidir de. Ulusçu imgelemin başarısı büyük ölçüde *modern öncesi* ve *moderni*, grup psikolojisi ve aklı, ve *cemaat* ve *toplum* arasındaki geçişliliği sağlamasına borçludur. Bu yönüyle ulusçuluk, pek çok sağ ve sol ütopyanın yapamadığı ölçüde, bu iki modaliteyi kesiştirerek yeni bir toplumsallık ve sosyal-psikolojik alan yaratmıştır. Bu aynı zamanda, modern-öncesi cemaat ruhu ile merkezîleşmiş devlet aygıtını, entelektüelleri ve matbu kapitalizmi buluşturan bir eksendir. İki farklı kozmolojiyi ilksel toplulukların dayanışmacı ve bütünleştirici yapısını bürokratikleştirerek ve devletleştirerek buluşturmasıdır. Resmî ulusçuluk bir anlamda modern sivil toplumun ve kapitalist ilişkilerin saf özne tasarımlarına (*homo economicus*) paralel yeni bir özne anlayışı (*homo nationalismus*) çıkarır ve toplumu, kitleyi ve sınıfı daha yüce bir kolektif kimliğin içinde dönüştürür; *ulusallaştırır*. Ulus-devlet ancak bu sayede ulus-bireylerin mobilizasyonu için gerekli altyapıyı yaratabilir; ancak kendi mitolojisini yaratarak ve toplumu zihinsel-psikolojik olarak devletin bürokratik hakikat söylemine bağlı kılarak; bir tür ulusçu kolektivist ütopya ile dayanışma ve altruizm eğilimlerini besleyerek varolabilir.

Bu, Etienne Balibar'ın boyun eğme/tâbi olma (subjection) ve özneleşme (subjectivation) süreçleri üzerine yaptığı saptamanın ulusçuluk ideolojisi örneğinde ne denli geçerli olduğu gösterir bize (Balibar, 1994: 1-15; Butler, 1997: 106-31). Özneler için şahsiyet kazanma ancak ulusal kültüre ve yasalara uygun davranabilme ve yurttaşlık beklentilerine karşılık vere-

İş Bankası'nın açılışında kurucular heyeti... Aydınlar ve bürokrasi, ulus inşâsının ve "ulusal kültürün" oluşumunun kurumsal ve ideolojik çerçevesini belirlemiştir. Bürokrasinin bu misyonu yerine getirişindeki modernist itki, muhafazakâr milliyetçilik açısından sorunludur. Ki bu sorunlaştırma da milliyetçiliğin bir başka özgün itkisini teşkil eder.

bilme durumunda mümkündür. Okullar, aile, kiliseler, dinsel kuruluşlar, partiler, sendikalar, basın yayın araçları, vb. bir sosyal formasyon olarak ulusal formasyonu bilişsel ve psiko-sosyal düzeyde üretir.[7] Kitleleri ulus-özne haline getirmek üzere Foucaultyen anlamda itaatkâr bedenler ve vicdanlar yaratır. Bu yönüyle Türkiye deney(im)i en üst düzeyde uygulamaya konmuş bir siyasal toplumsallaşmadır. Bu noktada Namık Kemal'den Ziya Gökalp'e oradan da Kemalist devrimlere uzanan çizgi bir yandan ulusçu reformları oluşturma uğraşı verirken, diğer yandan da ulus-bireyleri harekete geçirecek bir adlandırma-çağırma sistematiği yaratmaya çalışmıştır. Bu anlamda Türk uluslaşması *vazife, mefkure* ve *kolektif vicdan* gibi kavramlar eşliğinde *ulusal-teknolojilere* yön vermeye başlamış ve toplumsal tahayyül bürokratik-pedagojik müdahaleye açık hale gelmiştir.

II.
VİCDANİ KOLEKTİVİZM VE ULUSAL İTAATKÂRLAŞTIRMA

İçtimai ruh hiçbir zaman reybi, ümitsiz, bedbin olmaz. Fertlerde gördüğümüz imanlılık, ümitlilik, nikbinlik halleri içtimai hayatın husule getirdiği eserlerdir (Gökalp, 1981: 57).

Cumhuriyet'in kuruluşunu izleyen yıllarda özellikle Tek Parti rejimi altında Türk ulusçuluğunun toplumsal aidiyet ve özdeşleşme referansları dönüşmüş ve imparatorluğun esnek ve etkisiz siyasal altyapısına kıyasla, yeni ulus-devletin otoritesi pek çok alanda merkezîleşmiş, derinleşmiş ve örgütlenmiştir. Bu dönüşüm aynı zamanda Cumhuriyet rejiminin, fiziksel güç tekelinin yanı sıra sembolik şiddet tekelini de kullanmasının bir sonucudur (Bourdieu, 1985: 731-2). Ulusal teknolojilerin gelişimi ile kitleler, devletin siyasal iradesinin bir uygulama alanı olarak yeniden yapılanmıştır. Ulus-devlet, kitleleri topyekûn mobilizasyon için hazır hale getirebilmiştir. Bu yönüyle mobilizasyon, standartlaşma ve uluslaşma bir arada düşünülmesi gereken süreçlerdir. Gerçekten de Türk ulusçuluğu en erken dönemlerinden itibaren sembolik ve psikolojik olarak da kitlelerin anlam dünyalarını tek bir merkezden belirlenmişçesine uyumlaştırmaya ve siyasal ideallere koşut kılmaya çalışmıştır. Ulus-toplum kayıtsız şartsız özdeşleşilmeyi vaaz eden bu yönüyle, diğer uluslara ve toplumsallık biçimlerine göre şüphesiz önemli bir çekim merkezi haline gelmiştir. Ziya Gökalp'in elinde şekillenen erken yoruma göre, "cemiyet, sosyal süretle birleşerek ortak vicdana, ortak mefkureye malik [...] bütünlüğe ulaşmış, birleşmiş ve müstakil bir heyettir", ki cemiyetin "bu biçimine aynı zamanda millet adı verilir" (Gökalp, 1979: 80). Türk milliyetçiliğine göre "hakiki cemiyetler ancak milletlerdir", zira "milletler, toplum türleri arasında son evrim noktasıdırlar" ve "bir taraftan fertleri arasında tearüf (sempati), diğer taraftan fertleriyle başka milletlerin fertleri arasında tenakür (antipati) bulunan bir zümre"dir (Gökalp, 1972: 6).

Ulusçu paradigma, bireylerin ancak "içtimai vicdanın rehberliğinde ve içtimai muhitte yaşayabileceğini" ileri sürer (a.g.e.: 46) ve 'ferdi şuur' karşısında 'içtimai vicdanı' yüceltir. Ardından Durkheimcı postulayı izleyerek toplumsal ve bireysel-psikolojik düzeyler arasında, net bir hiyerarşi öngörür ve tümdengelimci bir şekilde kolektif bilince bireysel bilinç karşısında mutlak üstünlük tanır. Bunun doğal sonucu da, kolektif bilincin 'terbiye' yoluyla bireylere benimsetilmesinin salık verilmesidir (Durkheim, 1994: 35-6). Toplumsal değerlerin entelektüel ve moral üstünlüğü mutlak kabul edildiği için, doğal olarak ulusal kültürün bireylere 'zerk edilmesi' kaçınılmaz bir zorunluluktur da.

Ulusallaşma, toplumun ve entelektüellerin topyekûn bir biçimde mefkure-ideal sahibi kılınması ve ulusun mefkureye uygun bir şekilde terbiye edilmesidir; kitlelerin viçdani ve duygusal bir rafineleştirme sürecinden geçirilmesidir.

Terbiye, Gökalpçi ve Cumhuriyetçi şemada, lamillî (ulusal olmayan) alışkanlıklardan arınma ve kendi benliğini tanıma sürecidir; Heideggeryen anlamda bir *yuvaya dönüş*-tür. Yuva, totolojik görünse de, yine ulusun kolektif vicdanından ve değer yargılarından başka bir yer değildir. Kolektif vicdan hem bütün değerlerin kaynağıdır, hem de bireylerin etkisinden kurtulamadıkları psiko-moral ağırlık merkezidir. Bu yüzden, uluslaşma dar anlamda akli-rasyonel bir süreç olarak değil, vicdani bir süreç olarak görülür; bunun doğal bir sonucu olarak öncelikli ödev olarak, kolektif ruhun terbiye edilmesi gerekir. Gökalp kitlelerden entelektüellere dek uzanan bu terbiye/toplumsallaşma potasını ulusallık ve cinnet ikilemi etrafında tanımlar (Gökalp, 1941: 21):

Okumuşlar! Bırakınız gururu / Millî harsı öğreniniz milletten...

O vicdandır, sizse onun şuuru / Köksüz şuur uzak değil cinnetten...

Bu noktada ulusçuluğun saf bir 'bilinç' sorunu olarak değil, bir 'kolektif vicdan' sorunu olarak algılaması teorik bir dil sürçmesinden ya da basit bir tercüme sorunundan kaynaklanmaz, aksine tam da ulusun vicdanileşmiş bir ideal olarak algılanmasından kaynaklanır. Bu yüzden, Türk ulusçuluğu vicdanileşme sürecini -yani vicdanın bilinç haline gelme sürecini- ulusal pedagojinin oluşturulmasının önemli ayaklarından biri olarak görür ve vicdani kolektivist bir perspektiften bireyselliği ve bireysel aklı mahkûm eder. Buna göre, entelektüel-felsefî meraklarının peşinden giden birey topluma yabancılaşır ve bunalımlara düşer; toplumsal ideallerden uzaklaşarak intiharın ve deliliğin eşiğine gelir. Bireysel saikler milliyetçi vicdani kolektivizmin nezdinde kaosun ve bunalımın nedenleri olarak kabul edilirler. Bireysel olan, alçaltıcı kaosa; millî olan ise kolektif vicdanın yüceltici enerjisine tâbi olur. Gökalp'e göre "deliliğe istidadı olan bir adamı, deli olmaktan kurtaracak tek vasıta, o adamın yüksek bir mefkureye malik olmasıdır" (Gökalp, 1982: 63-4). Bu noktadan itibaren açık bir şekilde, ulusal idealler bireysel bunalımları kolektif yüceltime dönüştürecek bir araç olarak kurgulanır. Bu yüzden *vicdani kolektivizm* intihara ve bunalıma eğilimli ruhların sağaltılmasının ve tekrar ulusal ideallere kazandırılmasının yegâne yoludur. Kolektif vicdan alanına dahil olmak Türk ulusçuluğunun formülasyonunda egoizmden altruizme (Durkheim, 1986: 197-222), kaostan yüceltime ve bireyselden toplumsala geçişle özdeştir. Ve ulus-devlet bu geçişliliğin garantörüdür.

Vicdani entegrist niteliği sayesinde mefkure (ideal) "bireylere maddi tabiatta olmayan, hatta ferdi ruhlarda hiç yaşanmayan yeni bir hayat yaşatır" ve "ruhları vecdli, esrarengiz, sırri bir seviyeye yükseltir" (Gökalp, 1982: 53). Mefkure, basit anlamda bir hedef değildir, o kolektif vicdanı oluşturan ve harekete geçiren bir olgudur; bunalım koşulları altında bireylere yaptıklarını unutturan ve şahsiyetlerini kaybettirerek kolektif şahsiyete iltica ettiren manevi bir süreçtir.[8] Mefkure, içyapışkanlığı (*cohesion*) artırıcı, bireysel çıkarlardan tamamen arınmış kolektif bilinçtir. Kriz anlarında yardıma yetişen ve bireyleri normal şartlar altında olmayacakları kadar fedakâr olmaya teşvik eden, aslında 'cemiyetin görünmeyen varlığından' başka bir şey olmayan bir dinamiktir. Mefkure, bireylerde altruizm (özgecilik) eğilimini artırır ve kendilerini hiçe sayarcasına milletin büyük menfaatlerine adamaya hazır hale getirir, zira Gökalp'e göre "mefkure, cemiyetin ta kendisidir";[9]

Mehmet İzzet

COŞKUN DEĞİRMENCİOĞLU

Emekli kaymakam Nazmi Bey'in oğlu Mehmet İzzet (Bey), 1891'de İstanbul'da doğar. İlköğretimini burada bitirdikten sonra, Galatasaray Lisesi'ne girer ve 1907'de bitirir. Osmanlı hükümetinin açtığı sınavları kazanır ve 1908'de Fransa'ya gider. Osmanlı II. Meşrutiyet'i ilan eder. Mehmet İzzet 28 arkadaşıyla birlikte Fransa'da Louis Le Grand Lisesi'nde dinleyici olarak derslere katılır. Aynı zamanda Paris-Sorbonne Üniversitesi'ne devam eder. Bu üniversitenin 3. sınıfında Felsefe Bölümü'nde sınavlara hazırlanır. Orada bundan başka her hangi bir kayda rastlanmaz. Fakülteyi bitirip bitirmediği de bilinmez. Ancak 1908-1913 yılları arasında, bu üniversitede E. Durkheim, F. Rauh ve L. Levy Bruhl vd. hocaların derslerine devam eder. 21 yaşındayken Türkiye'ye döner ve Adnan Adıvar'ın başkanlığını yaptığı Hilal-i Ahmer'de (Kızılay) memuriyete başlar. Birinci Dünya Savaşı boyunca burada çalışır. Memur olduğu için de askere alınmaz. Mondros Mütarekesi'nden sonra, 1918'de, İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi müdürlüğüne getirilir. Burada 70 gün kalır, istifa eder ve Tıp ve Mülkiye mekteplerinde Fransızca hocalığı yapar. 1919'da İstanbul Darülfünûnu Edebiyat Fakültesi Felsefe Tarihi muallimliğine atanır. Kant'ın *Amali ve Nazari Ahlakı* ile, Fransız filozofu Abel Rey'in *Pratik ve Teorik Ahlakı*'nı tercüme eder. Ancak taş basmalar halinde çıkar. Kendisinden birkaç yıl büyük olan ve Türkiye'de sosyoloji kürsüsünü kurduktan sonra düşünce alanında büyük ün yapan ve çığır açan Ziya Gökalp'in çalışmalarına ilgi duyar. Uzun zamandan beri devam eden savaşların ve acıların etkisiyle de, bir süre felsefe ve ahlaka yönelik çalışmalarını askıya alır ve sosyolojiye yönelir, Ziya Gökalp'i yakından izler, okur, hazmeder ve takdir eder. Mehmet İzzet, önce Z. Gökalp'in "Büyük adamlar" adlı makalesini ele alır ve M. İzzet de "İctimaiyat Muasır Hayat ve Büyük Adamlar" başlığı altında arka arkaya üç makale yayımlar.

Bununla da kalmaz, Cumhuriyet'in ilanından tam iki ay önce Ziya Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* adlı eserine karşılık olarak, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat* adlı şah eserini yazar ve yayınlar. Öte yandan da derslerine devam eder, bu kere de, 1924'te Fransız

"ulusun yaşamını tehdit eden koşullar" ortaya çıktığında, "büyük bir hamle ile kendini kurtarmaya azmettiren" kolektif dinamiktir (a.g.e., s. 45). Mefkure ve kolektif vicdan, 'menfaat gereği çalışma yasasına' -yani faydacılığa ve maddeciliğe- karşı o denli baskındır ki, bireyler mefkurenin karşısında kendilerini başka bir dünyaya ait hissetmeye başlarlar:

> *Yaşamak, daima büyük tehlikelere atılarak, büyük bedeller ödeyerek büyük vecdleri aramaktır. Bundan dolayıdır ki insanca en kıymetli eşya, kendileri için en faydalı olan şeyler değil, en çok vecd veren şeylerdir (a.g.e., s. 31).*

sosyologlarından Hesse et Gleyz'in *Les notion de sociologie*'sini *İctimaiyat Dersleri* olarak tercüme eder. Mehmet İzzet'in bu çevirisi lise ve üniversite sosyoloji öğretiminde büyük bir boşluğu doldurur. İzzet Bey bu çevirinin önsözünde yazarların Fransız ruhunu 'nakşettiğini' belirtir ve bunu telafi etmek için de, 1928 yılında *Yeni İctimaiyat Dersleri* adlı ders kitabını kaleme alır. Bu kitabın bir kısmını R. Hubert'den tercüme, bir kısmını da telif olarak yayımlar ve uzun yıllar lise ve muallim mekteplerinde ders kitabı olarak okutulur.

Mehmet İzzet bir yandan fakültedeki derslerine devam eder bir yandan da 1923, 1924, 1925, 1926 yılları boyunca Edebiyat ve İlahiyat Fakültesi mecmualarında makaleler yayımlar. Cumhuriyet'in ilanından sonra üniversitedeki başarılı çalışmaları ve dirayeti üzerine, "müderrislik" (profesörlük) payesini alan İzzet Bey, felsefe, ahlak, din felsefesi vb. alanlara yönelir ve Alman filozofu Karl Vorlander'in *Felsefe Tarihi*'nin birinci cildini çevirir. Bu çevirinin ikinci cildini ise, kendisinden sonra asistanı Orhan Sadettin tercüme eder.

Aynı yıl, yani 1927'de Mehmet İzzet, "leucemie" hastalığına yakalanır. Buna karşın çalışmalarını ihmal etmez. İstiklal Lisesi müdürü Servet Berk'in başkanlığında, İstiklal Lisesi'nde "Türk Felsefe Cemiyeti"nin kuruluşuna önderlik eder, çalışmalarına katılır. Bununla da kalmaz. Yine aynı yıl Mehmet Emin Erişirgil'in başmuharrirliğini yaptığı *Hayat* mecmuasına makaleler yetiştirir. Olgunlaşmış üslubuyla, burada 60 kadar makale yayımlar. Bu makalelerle birlikte diğer yayın ve çalışmalarını yakından izleyen entelektüel zümreler, İzzet Bey'in bilgi, dirayet ve çalışmalarını büyük bir takdirle karşılar, Darülfünun'un en sevilen, sayılan ve itibar gösterilen bir siması olur. Çevresindekileri etkilemeye başlar, herkes onun düşüncelerinden bol bol yararlanır.

Ancak sağlığı gitgide bozulur. Ahlak felsefesine yönelik önemli çalışmalarını sürdürse de bunları yayımlayamaz. Dr. Adnan Adıvar bunların yayımlanması için ön ayak olur ama o da yayımlamayı başaramaz. Aynı şekilde din felsefesine de yönelir. Alman düşünürü Höffding'in *Din Felsefesi* adlı eserini çevirir. Ancak asistanı Orhan Sadettin'in ifadesine göre, Mehmet İzzet'in bu çevirisinin de ne olduğu bilinmez.

Hastalığı tam bir tedaviyi gerektirir. 1828'de Mehmet Emin Erişirgil'in yardımıyla, tedavi görmek amacıyla, Almanya'ya kültür ataşesi olarak gönderilir. Bu yıllarda en çok Adnan Adıvar'la görüşür ve özellikle de aralarında çok samimi mektuplaşmalar olur. 1929'da aniden Türkiye'ye döner. Darülfünun'da üç ay kadar "İctimaiyat" derslerini verir.

Daha yüce bir ruhsal deneyim adına şahsi menfaatleri ve aklı bir tarafa bırakmak ve kolektif vicdanının buyruğunu yerine getirmek, ulusçu teknolojiler tarafından bireylere bir arınma (*katharsis*) ve yüceltim (*süblimasyon*) tekniği olarak sunulduğunu düşündürür bize. Yüceltim ve arınma süreci bireylerin gündelik işlerinden ve 'adi zamanlardan' ayrılır. Zira insanın ancak ruhunun derinliklerinde hissettiği mefkurevi hayat, 'tatmin için maddi vasıtalara muhtaç değildir.' Ulusal ideallerin verdiği 'içtimai vecd' o denli yüksektir ki, bireyler akli melekelerini ve bedensel gereksinimlerini bir yana bırakarak 'içtimai vicdan'a teslim olurlar

Fakat çaresizdir. Tedavi olmak üzere tekrar Berlin'i gönderilir. Bu ikinci gidişinde de çalışmadan duramaz. Bu kere Alman filozofu Husserl'in "phenomenologie"sine ilgi duyar. Ancak bu konudaki çalışmalarını da bitiremez. Son günlerinde iyice kötüleşen Mehmet İzzet, 8 Kanunevvel/Aralık 1930 pazartesi günü saat 14.50'de 39 yaşındayken ölür. Berlin'de Hasenheid'deki Türk mezarlığında o devir Maarif Vekaleti'nin ve ailesinin yaptırdığı kabre konulur.

İzzet Bey'in ölümü çağdaş Türk düşünce tarihinde yeri doldurulamaz bir boşluk bırakır. Ölümü üzerine birçok dergide, üniversitede yayınlar çıkar, anma toplantıları yapılır. Türk düşüncesine yaptığı katkılar dile getirilir. Bununla beraber, üniversitede belki de kıskananlar, onun müstehzi bir şahsiyete sahip olduğundan söz ederler. Ancak İzzet Bey'i çok daha yakından tanıyanlar, onun Sokrat'ın "Ironique" yöntemine fikir terbiyesi amacıyla başvurduğunu söylerler. Nitekim, *Hayat* mecmuasının 41. sayısında, "İstihza Cennetten mi çıkmıştır?" başlığı altında, bir de makale yayımlar. Bu makalesinde İzzet Bey şöyle der: "[...] Şu mübarek fikir dayağını zaman zaman herkes tatmıştır. İstihza, kâh komşumu yaralamış, fakat neticede bir düzelme, bir ilerleme husule gelmiştir. İstihzaya layık isek, kendimizi derler toplarız. Haksız yere bizimle alay edilirse, gülünç olan biz değiliz, belki o haksızlığı yapandır. Her halde bir istifade eden vardır. Herkes istihzanın aleyhinde bulunur. Ben onun lehindeyim. İsterseniz siz de benim bu hükmümle alay edin. Lakin bu makalenin başından beri, benim sizinle eğlenmediğimden emin misiniz?"

Mehmet İzzet, gerek Batı'da gerekse Türkiye'de büyük sosyal olayların, dalgalanmaların ve savaşların olduğu kadar, sosyolojinin de şaha kalktığı bir dönemde yaşar. Tanzimat'ın sonuçlarını, Meşrutiyet'in başlayış ve bitişini, Cumhuriyet'in ilanını ve bu dönemler boyunca olup biten tüm olayları acıları yakından görür ve yaşar. Dolayısıyla onun çeşitli konular üzerindeki düşüncelerini bu konjonktürün dışında saymak mümkün değildir.

A. Comte, insanlığın geçirdiği aşamaları "metafizik, teolojik, pozitif" olmak üzere üçlü bir formüle bağlıyordu. Ondan sonraki düşünürler ve özellikle de sosyolojiye merak edenler, Comte'un etkisiyle hep böyle formüller öneriyorlardı. L. Levy Bruhl, aynı şekilde, insanlığı "prélogique", "logique" ve "meta logique" şeklinde açıklıyordu. (Mantıköncesi, mantık, mantıksonrası) Daha birçokları, Türk sosyolojisinin kurucusu sayılan Z. Gökalp bile, bu tür formüllerden yararlanıyor, Türk toplumunun tarihi ve kültürel gelişimini üç aşamada açıklıyordu: Gökalp, Türk

(a.g.e.: s. 48-9), ve bu teslimiyet psikolojik olarak da ulusallaşmanın bir gereğidir (Gökalp, 1981: 56):

> *Ferdi heyecanlar aşağıdan yukarıya yani uzviyetten ruha çıkan tesirlerdir; içtimai ihtiraslar ise ruhta doğarak oradan uzvi heyecanları hâkimiyetleri ve kumandası altına alan yeni amillerdir.*

Türk ulusçuluğunun gerek Gökalpçi gerekse Cumhuriyetçi gerekse korporatist-faşizan yorumları Durkheim'dan esinlenerek geliştirilen *İçtimai Mefkurecilik* (Sosyal İdealizm) değerler, kolektif anlam ve idealler alanına odaklanır. Bu

toplumunun insanlık tarihi içinde, önce Kavmi, sonra Ümmet ve şimdi de Millet aşamasına ulaştığını söylüyordu. Böylece Gökalp aynı zamanda döneminin Türkçü, Osmanlıcı-İslâmcı, ve Batıcı akımlarını bir sentezde buluşturmak istiyordu: "Türk milletindenim", "İslâm ümmetindenim", "Batı medeniyetindenim" demek suretiyle de tüm fikir akımlarını Türk milliyetçiliğinde birleştiriyordu. Fakat Durkheim'den esinlenen ve A. Comte'un pozitivizminden beslenen Z. Gökalp bu projesini "sosyolojisté" bir yöntemle ele alıyordu. Hatta o kadar ileri gidiyordu ki, her şeyin nedeninin bizatihi toplum olduğuna inanarak sosyolojik determinizme kayıyordu. Topluma inmeyi ve her şeyin kaynağının orada yattığını görerek Türk milliyetçiliğini, Türk toplumunun derinliklerinden çıkarmayı öneriyor, dilde, estetikte, ahlakta, hukukta, dinde, iktisatta, siyasette, felsefede Türkçülüğü kuvvetli delillerle savunuyordu. Millî vicdanın kuvvetlendirilmesini, millî dayanışmayı, halka doğru gitmeyi, Batı'ya yönelmeyi, milliyetçiliğin temeli sayıyor, bunu da kültür ve medeniyetin ayrılığı ile açıklıyordu. Türkçülerin Türk ve İslâm kalmak şartıyla Batı medeniyetine bağlananlar olduğunu söylüyor, bunu da "Türkleşmek, İslâmlaşmak ve çağdaşlaşmak" formülüne bağlıyordu.

Ancak bütün bu konulara sadece sosyolojik olarak değil, aynı zamanda felsefî açıdan da bakmak gerekiyordu: Çünkü İzzet Bey'e göre, bu dünyaya ve kâinata anlam veren ve ona anlam katan iki şeyden biri felsefe, diğeri de dindi. Dolayısıyla milliyet problemine biraz da bu açıdan bakmak gerekirdi. Öyleyse Ziya Gökalp'e derinlemesine nüfuz eden Mehmet İzzet'in ilk işi, milliyetçilikle ilgili tüm teorileri incelemek ve millî hayatın dokusunu bu teoriler ışığında açıklamaktı.

İnsanın kendisini Türk hissetmesi yetmezdi. Millî hayat söz konusu olunca bir de millî olmak gerekirdi. Yani Gökalp'in temel kavramlarını, millîleştirmek; iktisatta, siyasette, hukukta vb. millî olmak gerekirdi. Kısaca milletleşmek bir millet olmak demekti. Bunun en önemli sağlayıcılarından biri de, beşerî, insanî değerlere, millî hayatta demokrasi ile imkân tanımaktı. Çünkü demokrasi olmadıkça hiçbir millîleşme ve milletleşme hareketi başarılı olamazdı. Çünkü her şeyden önce "insanlığın faciası-azameti de, sefaleti de şundandı: Yaşarken düşünmeye mecburuz. Fakat düşüncelerimiz yalnız vasıtalarımız hakkında bizi aydınlatabilir. Gayelerimizi anlamaya, onların kıymet ve hakikatini ölçmeye gelince bu istek çoğu zaman insana yabancıdır." Dolayısıyla milliyetçiliği de siyasî-ideolojik bir kavram olarak görme yerine, onu gerçekleştirilmesi gereken kaçınılmaz

ise ulusçuluğun kendi iç-gelişim tarihi açısından ilginç bir dönüşüme işaret eder; her ne kadar Fransız düşünce geleneklerinden beslenmiş olsa da, Gökalp'in temel entelektüel problematiği *ulusal kolektif tasavvurları* yeniden üreterek ulusçuluğun hizmetine sunmaktır. Gerçekten de Gökalpçi ulusçuluğun sosyalbilim nosyonu büyük ölçüde *millî mefkurenin* yeniden üretimi sorunuyla bağlantılıdır. Gökalp, düşünsel serüveni içinde, Durkheim'in toplumsal olguları *kendine özgü* (sui generis) olgular olarak tanımladığı noktada (Durkheim, 1994: 182), *ulusal idealleri* ve *harsı* da kendine özgü olgular olarak tanımlar. Bu ise, Gökalp'in top-

bir gaye, bir ideal olarak görmek gerekir. O bir ideoloji, siyaset sloganı olmayıp ulaşılması gereken bir hedeftir. İnsan amelleri, hizmetleri, itaat ve ibadetleriyle aslında nasıl Allah'a karşı bir sorumluluğu yerine getiriyor ve ona yakın olmak istiyorsa, milliyet fikri de öyledir. O bir vasıta değil, bir gayedir. Çünkü ideoloji başka, ideal başkadır. Milliyetçilikte bizi ideale götüren vasıtalar, ne ırk, ne coğrafi şartlar, ne iktisat, ne dil, ne karakter, an'ane, tarih, kültür, medeniyet, ne de tek başına dindir. Bunlar gereklidir, ancak bunlar, bu vasıtalar yoluyla gerçekleştirilmesi gereken bir gaye de şarttır. İşte bu gaye de, halen sahip olduğumuz bu topraklarda millet olarak var olmak, milletleşmek için sahip olmamız gereken inanç ve iradeyi göstermektir. Bu inanç ve irade bizde ne kadar kuvvetli olursa, sahip olduğumuz imkânlarla gayemize ulaşmak ta o kadar kolay olur. Çünkü İzzet Bey'e göre: "Fayda umduğu vakit milletlerin istiklalinden dem vuran, işine gelmeyince bu prensibi hemen unutan devlet adamı ile, halkın rağbetini kazanmak için konusuna millî renk veren san'atkarın(!) nazarında milliyet prensibi, kıymeti ve hakikati faydasıyla ölçülür zarif bir hayalden başka bir şey değildir. Milliyet bir idealdir. Yani bizden kayıtsız şartsız, mutlaka fedakârlık taleb eden, itaat isteyen mukaddes bir gayedir." "Milli hayatımızın kutsal rasşelerle dolu son bakiyesidir." Bundan dolayı da milliyet fikri, en çok dine benzer ve dinle irtibattadır. Yani kutsal bir prensiptir, beşerî-insanî değerlerle açıklanması gereken bir inançtır. Öte yandan da insanlıkla yakından ilgilidir. Bu bakımdan da insaniyet tarihi üç aşama geçirmiştir.

"Birinci aşamada, M. İzzet insaniyeti vasıtadan mahrum bir varlık gibi görür. Tabiat ve insan 'madde' ile 'mana' tamamen birbiri içindedir, karışmıştır. İktisat ile din, doğal ihtiraslarla ideal gayeler birbirinden ayrılmazlar. Burada 'vasıta' ve 'gaye' analizi, 'ben' ve 'ben olmayan' ayrılığı, henüz ortaya çıkmamıştır. İnsan kendinde varlığını duyduğu gücü, kudreti tabiata bağlar. Tabiatta gördüğü güç olaylarını da, kendindeki kişisel olmayan eserden bilir. İdeal bir güç olan 'mana' insan ile doğa arasında ortaktır."

"İkinci aşamada insanlık, doğal gayelerin kendini esir ettiğini, maddenin manaya düşman olduğunu, dünya servetinin din selametine engel olduğunu kabul eder. İnsanlar hep birdir [...] Aynı çamurdandırlar. Şuurlarını o çamura yansıyan ilahi nurla kazanmışlardır. Bundan dolayı toprak veya ırk, dil farklarının iktisadî yükselmenin önemi yoktur. Özellikle gelenekler ve insanı belirli bir çevreye, belli bir yaşam tarzına bağlayan, o çevre ve hayatı esaret kalıbına koyan alışkanlıklar ruhu kendi

lumsallaşma anlayışının yanı sıra genel olarak sosyal bilim anlayışının ulusçu ve idealist bir eksende şekillendiğine işaret eder. Türk ulusçuluğu Marksçı *tarihsel maddecilik* anlayışının aksine Durkheim'ın *içtimai meşkurecilik* anlayışını daha elverişli bulmuştur kitlesel mobilizasyon teknikleri açısından (Gökalp, 1979: 68-78).[10] Ulusal pedagojik yaklaşım da bu temelde yükselir; *bireysel* ve *maddi* dinamikleri *kolektif* ve *idealist* hakikat karşısında feda ederek. Ulusal pedagoji normalleştirme, yüceltme ve içselleştirme tekniklerinin yardımıyla *ulus-bireyi* kolektif tasavvurlar içinde eritir. Uluslaşma, bu açıdan bakıldığında, bireyleri kaotik-

üzerine kıvrılmaktan ve kendini düşünmekten alıkoyarlar. Böylece onu 'malum' (bilinen) içine, belirlenmiş ve kanunlaşmış olanın içine hapsederek, bilinmeyeni ve esrarengiz olanı araştırmaya elverişli hale getirmesi, bu aşamada reddedilir. Bu ruhi tip (saf olarak gerçekleşebildiği ölçüde diyelim, çünkü kesin ve tam gerçekleşme ölümdür) 'Ben' ile 'Ben olmayan'ın 'nefis' ile 'doğal gerçeğin' tam ayrılışını ve ayrılığını bize gösterir. Birey, ruh ruhi hürriyete erişebilir, fakat bu menfi bir hürriyettir. Kendini mümkün olan bütün deneysel muhtevalardan soyutlamıştır."

"Üçüncü aşamada, 'milli' olmak isteyen insanlık, bir tezle bir antitezin terkibini kurma çabasındadır. İnsan hürriyetini arıyor. Fakat onu olumsuz bir tarzda, ondan kaçınarak değil, müspet ve tam olarak tabiata egemenliğini gerçekleştirmek suretiyle istiyor. Abdülhak Hamid'in dediği gibi, bu aşamada millî muhabbet ile, tabiata bağlanma arzusu arasında münasebet vardır. Çünkü bu gün ancak tabiat kanunlarına uyarak hürriyetimizi kazanmanın mümkün olacağına inanıyoruz. Fakat tabiat kanunlarına uyma tarzımızı belirleyenin de, 'irademizden' ibaret olduğunu eklemeliyiz." Bu belirlemeden sonra İzzet Bey, özgürlük problemini ele alıyor ve şöyle düşünüyor:

"Bugün aradığımız hürriyet, dindar zahidin zannettiği gibi bir tek anda, bütün doğal ve dış gayelerden vazgeçmekle var olmaz. Belki ancak uzun eziyete ve sabra dayanan bir çalışmanın ürünü olabilir ki, onun ne zaman son bulacağını kimse kestiremez. Bunun sonucu olarak nefis ile doğa arasında hiçbir yarık, ayrılık kabul etmeyen 'dininde' çevresini ve çevresine olan tutsaklığı yansıtan, 'vecdinde' hayvaniyetini devam ettiren ilkel insanla, 'milliyetinde' toprağa, ırkına, diğer doğal ve toplumsal verilere önem veren çağdaş insan arasında fark vardır" diyor ve bunu şu şekilde açıklıyor:

"İlkel insan için, doğa ve doğa ile boyanmış toplum, doğrudan doğruya veridir. Onun tamamlanması ve geliştirilmesi söz konusu değildir. Orada toplum bir vakıadır. Çağdaş insan için ise, toplum daima düzeltilmeye ihtiyaç gösterir, bilimle, sanayi ile geliştirilmeye muhtaçtır. Bundan dolayıdır ki, çağdaş insan için 'milliyet' bir vakıa olmaktan çok bir mefkûredir (idealdir, gayedir). Veri olmaktan ziyade 'inşa'dır, irade ürünüdür, ve onun içindir ki, demokrasi ile özdeştir."

"İlkel insan, doğanın bizatihi etken kuvvetlerle dolu olduğuna inandığı ölçüde, kendi gücüne inanır. O kuvvetlere karşı her hangi bir sihirle belli bir sonuç elde edileceğini sanır. Çağdaş insan ise, doğanın etken olmayıp edilgenliğine, ataletine inandığı ölçüde, kendi kuvvetini müessir hisseder."

bunalımsal bireysellikten sıyırarak daha üst düzey bir ahlakî ve ruhsal refleks alanına sokmayı amaçlar.

Bu yüzden belki de, ulusal pedagojinin en net biçimde ortaya çıktığı alanlardan biri 'harsî terbiye' konusudur. Terbiye, "bir harsın, bir kavmin fertlerinde ruhi melekeler haline getirilmesinde" en temel rolü oynar. Bu ise 'doğduklarında laiçtimai-asosyal durumda bulunan fertlerin cemiyetin bekası için içtimaileştirilmesi' sayesinde mümkündür (Gökalp, 1972: 62). Gökalp'e göre, 'cemiyetlerin fertleri üzerinde tatbik ettiği bu "içtimaileştirme" ameliyesi hiçbir zaman faydacılık esasına dayanmaz ve bireylerde bi-

"Nitekim, dün olduğu gibi bugün de, eğer beşeri hürriyetin tabiata ilgisiz kalarak, tabiat aleyhine dönerek gerçekleşmesi kabul olunsaydı, onu kabul eden ruhi tip, hâlâ aramızda kuvvetle yaşamakta bulunsaydı, insanları doğal bağlarla birbirine yaklaştıran ve ancak doğa üzerine ve doğaya karşı olan cehtleri verimli kılacak ittifaklar kuran bu çeşitli unsurların (vatan, dil, seciye, tarih vb.) hayatımızda değer ve anlam kazanması, bir tür kutsal sayılması anlaşılmazdı. Ancak hürriyetimizi tabiata karşı dönerek değil, belki tabiat vasıtasiyle tabiattan bağımsız olarak kurmayı araştırdığımızı göz önünde bulundurursak, bugün 'milli' denilen manzumelere niçin önem verdiğimizi anlarız. Fakat burada tenkitçi gözlere büyük bir tehlike, çarpar. Yani; bugün çalışma hayatımızdaki birliği sağlayan araçlara verdiğimiz önem gittikçe arttıkça, çalışmadaki gayelerimizi gözden uzaklaştırmamız sonucu çıkabilir. Ancak beşeriyetin hürriyet içinde doğayı araç edindiği anda, kendisi için var olan bu tehlike, (yani ilkel insanın vatansızlığına dönüş tehlikesi) dünya tarihi için sözkonusu olamaz. Çünkü dünkü insanlar, zahitler, doğanın tâbi olduğu kanunlara yaklaşmak için doğaya uymaktan uzaklaşmaya çalışırken, bu günkü insan, doğaya tâbi olabilmek için, onun kanunlarının tabiiyetine giriyor."

"Bununla beraber, tabiat üzerine egemenliğimizi sağlayan iktisada bugün verdiğimiz önem, ve iktisadî çıkarlar çevresinde bütün bakış ve emellerin merkezîleşmesi, millî beşerî emelleri, iktisadî ve tabii faaliyet içinde bir oyuncak derecesine indirmek istidadını, (yani) vasıtadan ibaret kalması gereken faaliyetlerin, ruhi birer evrimle bizatihi gaye değerine yükseldiğini görüyoruz. Doğayı işlemek, manadan mahrum eşyaya beşerî fikir ve gayenin damgasını vurma yöntemleri ne kadar çok, iş bölümü de buna uygun olarak ne kadar genişse, bizatihi gaye payesini taşıyan faaliyetler de, o kadar çoktur. Millî çabaların bu çeşitliliği ve zıtlığı henüz en son gayelerine ulaşmaktan çok uzak olduklarını anlayan insanların, başka başka yollardan dağılarak faaliyetlerini sürdürmeleri bireylerin ve birey kadar dar çerçeve içinde yaşayan bazı milletlerin bazen el ele, bazen arka arkaya, bazen düşmanca karşı karşıya çalışmaları ve çarpışmaları, çok defa millî beşeriyette, birliğin bireysel bencilliklerin toplamından ibaret olduğu duygusunu oluşturuyor. Fakat bu bencilliklerden herhangi birine tatsak olmamaklığımızı sağlayan da, yine onların çokluğudur. Gazali'nin başka bir devir için dediği gibi 'her fırka kendini kurtulmuş sanır.'"

"Bu mümkün iş bölümü ve onun sonucu olarak görüş bölümü devrinde, bu bir dereceye kadar haklıdır, müba-

menfaatlik ve fedakarlık duygularını geliştirmeye çalışır. Terbiyede yapılacak bir devrim evrensel medeniyet karşısında millî vicdana doğru bir evrimi gerektirir. Ruh milletin her neslinde terbiye yoluyla yaratıldığından 'Türk çocuğu Türk harsına göre terbiye edilmelidir.' Bu yaklaşım bize Gökalp'in ulus tasarımının, bireyler üzerinde yoğun bir psikolojik ve moral kontrolün bulunduğu topluluğa (*Gemeinschaft*) benzediğini gösterir. Bireysel akla karşı kolektif vicdana yapılan mutlak vurgu, daha derinde yatan *akıl ve mefkure* karşıtlığı üzerinde yükselir. Akıl ve vicdan/ruh arasındaki karşıtlık, Le Bon'cu sistematikteki birey ve kitle kar-

lağası da tehlikeli değildir. Çünkü bu bencillikler o kadar başka başka, o kadar detaylı, millî hayat o kadar değişik izafetlerden oluşmuş bir dokumadır ki, onların her hangi birine özellikle tâbi ve esir olmak ihtimali azdır. Milletler içinde ve milletler arasında bu bencillik çarpışması, en sonunda birbirini bertaraf ve etkisiz duruma sokacak mahiyettedir."

"Fakat yine bundan dolayıdır ki, bu çekememezlikler, uyuşmazlıklar arasında silinmiş gözüken 'insaniyet' kavramı, milliyetin bu kaçınılmaz tamamlayıcısı, vecidli mutasavvufların 'uluhiyet' duygusu gibi, 'zıtlıkları uzlaştırmak' itibariyle, sinesine girenlere huzur ve sükun veren 'bir ahenkli bütün' halinde 'son sığınak' arayan muzdarip kalplerimizde yükseliyor. 'Allaha giden yollar çoktur.'"

İşte dini milliyete uygulamaya yönelen M. İzzet, "milliyet" kavramıyla "insaniyet" kavramı arasında bu şekilde ilgi kuruyor ve millî toplumların, ancak kendi toplumlarına yapacakları katkı ve hizmetle "insaniyet"e hizmet edebileceklerini belirtiyor. Çünkü millî hayatta, insanın kendi vatanına, diline, halkına, iktisadına, sanatına vb. hizmet etmesi ve bunları geliştirmesi- bizatihi insanlık hizmeti sayılmaktadır. Nitekim insanlığa hizmet amacıyla da, gidilecek herhangi bir ülke yoktur.

M. İzzet kitapları, çalışmaları, sosyal felsefesi ve idealist dünya görüşü ile, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında gençlerin, yurttaşların ülkeyi ve milleti buldukları, teslim aldıkları gibi değil, daha güzel ve daha temiz ve mamur, daha müreffeh, adaletin, hürriyetin, demokrasinin, insaniyetin daha çok hâkim olduğu bir çevre haline getirmelerinin en büyük millî, vatani ve insani görev olduğunu istemekle, bunu ilan haline getirmek gerektiğini hiçbir zaman hatırdan çıkarmamayı idealleştiren "idealist" bir düşünür, bir filozof olarak Cumhuriyet'in düşünce banilerinden biridir.

Onun en benimsenen filozofları ise, kendisi gibi Pancalist olan İngiliz filozofu James Mark Baldwin, Benedotto Cros'tu. 'Yeni Schellingci' ve yeni Hegelci olan bu iki filozof İzzet Bey'i günden güne çok canlı ve feyizli bir "pantheisme"e doğru götürüyordu. Bunun sonucudur ki, Spinoza üzerinde de fazla durmuş ve hayatının son zamanlarında Batı mistiklerinden Ekhart ile olan yakınlığını ortaya koymuştur. Çağdaş Hegelcilere yönelen İzzet Bey, yine de daima Schelling ve J. Mark Baldwin'in etkisinde kalıyordu. M. İzzet, çağdaş Türk düşüncesinde idealist-"pancalist e pantheist" bir düşünür olarak derin izler bıraktı. Kendisinden sonra H. Ziya Ülken, Z. F. Fındıkoğlu gibi düşünürler onun izinden gitmeyi sürdürdü ve onu daima andılar.

şıtlığı ile paralellikler taşır. Gökalp'e göre, değer yargıları kökenlerini akıldan değil, kalpten aldıkları için sürekli bir çatışma halindedir,[11] çünkü 'akli melekeler' nesnel hükümlere (*şe'niyet hükümler*), kolektif vicdan ise değer yargılarına hayat kazandırır. Kolektif vicdana uygun davranış ise uluslaşmanın şartıdır. Hars bir ruh, terbiye, değer yargıları ve kolektif vicdan meselesi iken; medeniyet ise bilgi ve akıl işidir (Gökalp, 1979: 40). Türk ulusçuluğunun formülasyonunda, Kant'ın Aydınlanma ile 'bilmeye cesaret etme' arasında kurduğu özdeşlik, kişisel bunalımlara yol açabileceği düşüncesiyle ancak koşullu olarak kabul edilir. Akıl

yürütme kolektif vicdanın ve ulusal vazife anlayışının karşısında geriye çekilir. Birey, gönüllü olarak ulus-devletin manevi şahsiyeti karşısında boyun eğer.

Şüphesiz yukarıdaki ayrım Gökalp'in romantik ulusçuluk anlayışının merkezine oturan *Medeniyet* ve *Hars* arasındaki ayrımı da oluşturur. Gökalp'in ulus anlayışının, kendine özgü bir vicdana'a sahip olan bir tür *cemaat* olarak tasarlaması modernitenin önemli paradokslarından da birini oluşturmaktadır. Bu, tarihsel hafızanın gerilemesine (*regression*) işaret ettiği ölçüde daha da çarpıcı bir hal alır. Ulusal zaman, ancak daha uzak bir geçmişe yönelerek yeniden kurulabilir. Ancak bu karakteristik, Türk milliyetçiliğine özgü olmaktan uzaktır ve Norbert Elias'ın Almanya örneğinde işaret ettiği gibi başka milliyetçi oluşumlarda da gözlenebilir. Bu nitelik, bir taraftan evrensel aklın temsil ettiği uygarlıktan (*Zivilization*) millî niteliği öne çıkarılan kültüre (*Kultur*) dönüş anlamına gelirken, öte yandan evrensel akılcılıktan ulusal pedagojiye doğru bir kayış eğilimini gösterir; zımni olarak da toplumdan topluluğa doğru içe kapanma anlamına gelir. Şüphesiz, bu türden bir geçişkenlik, ifadesini İmmanuel Kant'ın felsefesinde bulan Aydınlanma ruhunun evrenselciliğiyle çatışır. Ulus-toplumun yaratılmasında 'evrensel akla' değil, vicdana ve değer yargılarına önem verilmesi ulusal pedagojinin de bir sonucudur. Bu nedenle, popülist çağrışımlarına karşın vazife ve vicdan kurgusu *otoriter bir süper-ego* gibi bireyleri özveriye ve mükemmeliyete davet eder. Ulus-devletleşme otoriter ve yarı askerî-bürokratik bir (de)süblimasyon sürecinin önünü açar:

O gönlüme arştan inen bir sestir: milletimin vicdanına makestir!
Ben askerim, o üstümde kumandan, Baş eğerim her emrine sormadan,
Gözlerimi kaparım vazifemi yaparım.
Var demezdim bu dünyanın ötesi, gelmeseydi vazifenin gür sesi,
Bu ses mutlak maveradan geliyor, Hak nerdeyse ta oradan geliyor (Gökalp, 1942: 12).

Bu türden bir vazifeşinaslık eşliğinde Gökalpçi sosyoloji, ulusal toplumsallaşmayı etkin kılmak gibi bir disipliner işlev üstlenmiştir. Türk uluslaşması bireyi, ulusal üst-benin uygulama alanı olarak karşımıza çıkarmıştır. Türk ulusçuluğunun bu anlamda belki de en çarpıcı girişimi, bireyleri idealist bir kolektivizmin rehberliğinde ulusal-püritanizm ideolojisi içinde dönüştürmeye çalışmak olmuştur. Bu türden bir *püritanizm* ulusal vicdanın da bir hedefidir ve kendisini hem Gökalp'in *meşkure* anlayışında hem de Cumhuriyet'in *ulusal vazife* anlayışında açıkça ortaya serer. Diyebiliriz ki en genel anlamda sosyal bilimler Türk ulusçuluğunun tarihinde *topyekûn yüceltime* aracılık etme ve ulusal toplumsallaşmayı sağlama işlevini üstlenmişlerdir. Uluslaşma sürecinde genel olarak sosyalbilimler *ulusal harsbilimleri* gibi işlevsellik kazanırken, Gökalp -ve genelde Türk ulusçuluğu-, uluslaştırma projesinin bir sonucu olarak, sosyolojiyi de bir *ulusbilim* olarak -neolojist bir ifadeyle *nasyoloji* olarak- yeniden konumlandırmıştır (Gökalp, 1981: 110-122). Ulusçu sistematiğe göre nasıl toplumun ulusallaşması kaçınılmaz bir süreç ise, doğal olarak *bilg*inin de ulus-devletleşmenin hizmetine girmesi doğal ve arzu edilir bir süreçtir. Zira Türklük bilinci 'millî içtimaiyatın yanı sıra' aynı zamanda 'millî iktisat', 'millî hukuk', 'millî ahlak', 'millî terbiye' ve hatta 'millî felsefe'nin oluşturulması gayreti içinde olmuştur (Gökalp, 1979: 77-8).[12] 'Vicdani toplumsallaşma' açısından bu nokta bize Türk ulusçuluğunun tarihinde, ulus-devlet formasyonu ile bilgi formasyonu arasında sıkı bir ilişki kurulduğunu da gösterir. Bu noktada şunu ile-

ri sürmek çok da yanlış olmasa gerek: Durkheim'ın normal ve patolojik olan arasındaki ilişkiyi tartıştığı *Sosyolojik Metodun Kuralları,* toplumsallaşmanın önde gelen aracı haline dönüşmekle kalmaz, sosyoloji *ulusal normalleşmeye* katkıda bulunan bir disiplin olarak kurgulanır. Sosyolojik yöntem ulusçuluğun gölgesinde, içinde *mükafat* (ödüllendirme) ve *mücazat* (cezalandırma) tedbirlerini barındıran, bir normalleştirme tekniği olarak gelişir.

Ulusları ister bir yarı-dinsel cemaat analojisi, isterse totemik bir klan metaforu eşliğinde düşünelim, açıkça görünen bir nokta vardır ki o da, kolektif vicdanın ulusla özdeşleşmeyi kabul etmeyen bireylere uyguladığı dışlama mekanizmalarıdır. Ulusçuluk bütün kutsallığını kolektif ideallere yönelttiği için, otoriter pedagojinin tek referansı ulus-devletin kendisidir. Bu anlamda ilkel kabilenin totemine karşı *şirk günahını* işlemek nasıl ciddi bir suçsa; *vatana ihanet* de ulus-devlet için o denli ciddi bir suçtur.[13] Birey, her koşulda kolektif ideallere ve devlete bağlılığını kanıtlamak durumdadır. Böylesine bir sadakat ya da ihanet testinden geçebilmek, birey için kamu karşısında *inanç tazelemekle* de eş anlamlıdır (Anderson, 1991: 141-4). Patrimonyal-bürokratik mantığa sadakat, ulusal pedagojinin esasıdır.

Bu nedenle, ulusal özdeşleşme aynı zamanda bir kişilik sorunu olarak kurgulanır. Ulusal pedagoji, ilkel toplulukların totemleriyle ve kabile sembolleriyle özdeşleşmesine benzer biçimde, kitleleri devletleriyle, törenleriyle, tarihleriyle ve liderleriyle özdeşleştirir. Yeni kutsallık referanslarına saygısızlık göstermek beraberinde ihanet damgası yemeyi ve ayıplanıp aşağılanmayı getirecektir. Bu yolla caydırıcı itaatin sağlanması diğer yurttaşlar için de öğretici ve normalleştirici bir nitelik taşır. Aksi takdirde, birey ya en şiddetli bedensel cezaya çarptırılır ya da yurttaşlıktan çıkarılır. Ulus-devlet böylece totemik bir kutsallığa bürünür (*statolatry*), ve benzeri şekilde kolektif idealler de kutsanır. Dinler için dinden çıkarılma (*excommunication*) ne ise, ulusçuluk için de yurttaşlıktan çıkarılma (*denaturalization*) odur Ulus-devlet, vatan hainliği ile suçladığı bireyleri yersiz-yurtsuz kılar; onları ikinci doğalarından koparır ve zorunlu melankoliye tâbi tutar. Bu ceza, ulus-devletin bireye verebileceği en şiddetli sembolik cezadır. Devletin manevi şahsiyetine ve vatanın kutsal bedenine karşı girişilmiş bir cürüme karşı verilebilecek en ağır cezadır. Devlet, uluslaşmamış bireyi kendi kozmosundan çıkarır atar; ayıplı ve lekelenmişliğe terk eder. Ataerkil ailenin terminolojisinde, bir tür *evlatlıktan* reddetmedir bu; devlet-babanın yurttaş-evladını ulus-aileden kovmasıdır. Ulus-devlet, mefkuresini -monoteist dinlerin tanrısının kıskançlığıyla- savunur. Ulusal pedagoji sadece ulusal bir aile yaratmakla kalmaz; onu otoriter bir kolektif vicdan ile de teçhiz eder.

Ulusun ailenin bir tür *ikamesi* olarak ortaya çıkmaya başladığı noktada; devlet de zımni olarak yurttaşlarını adlandırma-çağırma imtiyazına sahip olan bir paternal figür olarak ortaya çıkacaktır. Özellikle devletin kültürel belirleyiciliğinin öne çıktığı toplumlarda, yeni bir adlandırma ve çağırma sistematiğinin ortaya çıkışı şüphesiz, bürokratik aygıtların inisiyatifinde yürütülür. Çok uzaklardan getirilen bir mitolojik mirasın bugünün koşullarında yeniden üretebilmenin koşulu ulusal törenlerin kolektif hafızayı yönlendirmesidir. Ulus-devlet kendi değer sistemini ve hafızasını topluma benimsetir. Devlet *tarihi* ve *eşyayı* adlandırırırken 'sembolik şiddet tekelini' etkin bir biçimde uygular; mekânı, zamanı ve toplumsallık biçimlerini kendi sistematiğine göre kategorilere ayırır ve bir hiyerarşiye tâbi tutar; onları belli fonksiyonları ifa edebilecek şekilde işbölümüne tâbi kılar

ve vazifelendirir. Bu nedenle, isim verme, etiketleme ve çağırma devletin *nesneler alemi* özerindeki egemenliğinin bir gereğidir; çoğu zamanda bu egemenliğin delilidir. Ulusal törenler, zamanı ve anlatıları ulusçuluğun gramerine göre yeniden yapılandırır.[14] Kendi repertuarı ve dağarcığı ile onlara hayat verir. Genel anlamda törensellik teşhire dayalı teşrifatçılık kültürünü çok aşan ve toplumun bir siyasal hiyerarşi -yahut hiza- kültürü içinde dönüştürülmesini amaçlayan bir teknolojik müdahaledir.

III.
BÜROKRATİK TÖRENSELLİK VE GEOMETRİK ULUS

[...] Vecizeler, bayraklar, timsaller, alametler [...] hülasa, o devreye ait bütün kelimeler, sözler, fiil ve hareketler tekrar edilir. Bu yıldönümlerinde, mefkureyi doğuran buhran devresindeki büyük vecdin, şiddetli galeyanın zayıf bir derecesi husule ge(tiri)lir (Gökalp, 1982: 49).

Türk ulusçuluğunun Gökalpçi versiyonuna damgasını vuran ve kitleleri kaotik bir düzensizlikten sistematik bir mobilizasyona davet eden 'mefkure' ve 'içtimai vicdan' kavramları, Cumhuriyet'le birlikte bürokratik nitelikleriyle öne çıkmaya başlamıştır. Ulusçuluğun algısındaki bu dönüşüm, yukarıda kısaca değindiğimiz, burjuva-bürokratik devlet formasyonun bir sonucudur. Kemalist Devrimlere içerik kazandıran *burjuva-bürokratik devrim* uluslaştırma ve medenileştirme hedeflerini popüler-demokratik dinamiklerin cılız olduğu koşullarda gerçekleştirmek zorunda kalmıştır. Cumhuriyet modernleşmesi, eksik popüler mobilizasyonu telafi edecek kurumsal düzenlemelere girişmiştir. Bu yüzden iddia edilebilir ki, devletin didaktik-pedagojik teknikler yardımıyla harekete geçirdiği toplumsal alan tören kültürü içinde evrilmiştir. Burada bürokratik törenselliğin gelişimine ilişkin bir saptama yapmamız gerekirse şunu ileri sürebiliriz ki, Cumhuriyet'in törenleri resmî toplumsallaşmanın zeminleri olmanın yanı sıra, uygarlaşma ve uluslaşmanın açıkça sergilendikleri gösterilerdir de. Bu anlamda uluslaşmanın hem üretim bandıdırlar hem de vitrinidirler. Törenler dar anlamda ulus-devletin bir meşruiyet yaratma sorununa değil, fakat daha ziyade kolektif öz-beğeni yaratma gereksinimine denk düşerler. Bu açıdan ulusal narsisizmin dışavurumunu mümkün kılan kitlesel olgulardır. Ilginç bir biçimde, bu türden bir narsisizm devlet erkânı ve bürokratik kadroları da ziyadesiyle ilgilendirir, zira tören kültürü ulusal öz-beğeniyi ve bürokratik vakarı buluşturur.

Belli bir kültürel standarlaşma düzeyine ulaşıldığı ve *ulusal sembollerin-dilin* merkezileştiği koşullarda törenler, kitlelerce ilgiyle seyredilen ve uzaktan alkışlanan seremoniler olmaktan çok bürokratik uluslaşmanın araçları haline gelmişlerdir. Bürokratik uluslaşma yurdun en ücra köşesine kadar *eşzamanlı olarak* icra edilen kişisel disiplini ve itaati amaçlayan bir dizi ritüel eşliğinde yaşama geçirilir. Devlet dairelerinden okullara, kışlalardan camilere, şehir meydanlarından televizyonlara kadar kamusal alanın en küçük bir alanı dahi bu türden senkronik-geometrik mobilizasyondan nasibini alır. Özellikle askerî darbeleri izleyen dönemlerde yarı-askerîleşmiş bayrak ve yemin törenlerinden saygı duruşlarına, geçit törenlerinden anıt ziyaretlerine, açılışlardan şiir yarışmalarına ve yıldönümü toplantılarına kadar kitlesel pratiklerin önemli bir bölümü bürokratik-geometrik toplumsallaşmanın koyu rengini taşımaya başlamıştır. Bu etkinlikler yardımıyla kolektif vicdan, olabildiğince simetrik biçimlerde somutlaştırılmaya çalışılır. Bu özellikle, kitlesel yemin törenlerindeki öz-telkin ve öz-eğitme tekniklerinde

açıkça gözlenebilir. Ulusal ahlaki normları yüksek sesle toplu olarak vecd ve coşku içinde tekrarlamak; vicdanların itaatkârlaştırılmasının önemli bir yoludur. Kitlelerin bu türden bir süreç içinde uluslaşmaları, bir yandan devlet terbiyesi ile tanışmasını ve kaos yaratan bireysel temayüllerden sıyırmasını, diğer yandan da hiyerarşik-bürokratik itaat kültürüne dahil edilmelerini beraberinde getirir.

Bürokratik tören kültürünün en ayırt edici amacı *kaotik-bireysellik* yerine *hiyerarşik-geometrik* bir kitleselliğin ikame edilmeye çalışılmasıdır. Kitlelerin dizginlenemeyen *kaotik temayüllerine* çeki düzen vererek öngörülebilir bir *sistematiğe/geometriye* kavuşturulmasıdır. Bürokratik ulus-devlet ancak bu türden bir sistematikleştirme sayesinde varedebilir kendini. Sistematik düzenlilik hem zamansal süreklilik hem de derli-topluluk açısından zamanın ve davranışların prosedürelleşmesi anlamına gelir. Sivil-askerî bürokratik dil ve pratikler, tutarlı bir iç mantığı takip etmek anlamında, rasyoneldir. Bu rasyonel obsessif-kompulsif bir süreklilik içinde ritüellerin tekrar tekrar ortaya konulmasını gerektirir. Hiçbir küçük ayrıntı yoktur ki tekrarlanarak kitlelerin hafızasına kazınması gereken, *bürokratik-pedagojinin* gözünden kaçmış olsun. Bireyler için bu törenler, tam anlamıyla disiplinli bir öğrenme sürecidir. Bu sayede, kitleler *öz-disipline, arınmaya* ve *vecde* davet edilir; genel olarak ulusa, meslek gruplarına, gençliğe ve muhtelif kurumlara ulusal ideallerin gereklerini hatırlatılır. Kitlesel sadakat yemin törenleri ile perçinlenir. Ulusun tarihinde hiçbir şanlı yahut talihsiz dönüm noktası yoktur ki bu törenlerce hatırlanmasın ve kitlesel öz-beğeni yahut travma yeniden üretilmesin. Ulusal pedagojinin vaazı törenlerde, bayramlarda, resmî geçitlerde ve anma toplantılarında katı bir süper-ego gibi yurttaşlara izlemeleri ve izlememeleri gereken hedefleri anımsatır; onları geçmişin ve geleceğin tehlikelerine karşı alarm durumuna geçirir (Parla, 1992: 72):

Fırkamız, vatandaşların, Türkün derin tarihini bilmesine fevkalade ehemmiyet verir. Bu bilgi Türkün kabiliyet ve kudretini, nefsine itimat hislerini ve millî varlık için zarar verecek her cereyan önünde yıkılmaz mukavemetini besleyen mukaddes bir cevherdir.

Ulusal-travmaların tekrar tekrar hatırlanması kitlelerin-telkininde merkezi bir rol oynar. Zira tarihsel travmalar uluslar için sadece birer bilgi kalıntısı olarak değil, aynı zamanda psikolojik koşullanmalar açısından da önem kazanırlar. Törenler yardımıyla travmaların yeniden üretimi kitlelere tarih bilinci ve psikolojik refleks kazandırır. Kitlelerin *toplu duygulanım* kanalları belirlenir. 'Ulusal buhran ideolojileri' sistematik telkin yoluyla, bireyleri kendine çekidüzen vermeye zorlar, ulusal vicdana teslimiyeti garantiler. Ulus-devlet, törenler yardımıyla kolektif yas hafızasını güçlendirmenin yanı sıra, kitlelerin vecd/galeyan potansiyellerini de oluşturur; onları bir enerji alanı olarak etkinleştirir ve kontrol altına alır. Bunu yapabilmek içi de geçmiş zamanların 'hatıralarının büsbütün mahvolmasına mani olan mekanizmaları' bulmak zorundadır, aksi takdirde ulusun 'vecd devresi uzun müddet süremez' ve bir süre sonra 'galeyan seviyesi' düşer (Gökalp, 1982: 50):

> *Risaleler, propaganda teşkilatları, kitaplar tevzi edilip, gazeteler, mecmualar çıkarılabilir; yürüyüşler, cevelanlar, mitingler yaparlar. Hülasa halk, hem büyük vecdler içinde yaşayarak mefkureye doğru yükselir, hem de birçok fikirler alarak tenevvür edebilir (ışıldar)* (Gökalp, 1982: 52).

Uluslaşmak, bürokratik aygıtların gözetiminde bu tür pedagojik-ideolojik süreçlerden geçerek, otoriter bir ego-ideali

karşısında kaotik bireysellikten sıyrılmak ve ulus-devletin beklentilerine uygun biçimde toplumsallaşmak demektir. Ulusal görevlerin gerektirdiği ölçüde püritenleşmek ve üst-ahlakî referanslara tâbi olmayı kabul etmek demektir. Siyasal üstkimlik karşısında kendini eksik, vazifelerini yeterince yerine getirmeyen ve özürlü hissetmek demektir. Uluslaşmak, kendine ulus-devletin gözüyle bakmak; *fikren, vicdanen* ve *bedenen* itaatkârlaşmış özneler olarak toplumsallaşmak demektir. Bu türden bir itaatkârlaşma, içinde hem saygı ve sevgi hem de korku ve tedirginlik barındıran bir öğrenme süreci içinde gerçekleşir. Ulus-devlet bir yandan içinde bireylerin kendilerini *eşit, özgür* ve *kardeşçe* hissedecekleri ütopik-cemaati vaat ederken, diğer yandan da yargılayıcı ve cezalandırıcı bir tonda onları görevlerini yerine getirmeye davet eder. Ulusal süper-ego bireyler üzerinde bu zorlayıcı tekinsizliği sürekli kılar. Ulus-devletin yurttaş öznesi olmak, içinde kaçınılmaz olarak bu türden bir korku ve sevgi ikilemini (*ambivalance*) taşımak demektir. Dindar öznenin Tanrı karşısında duyduğuna benzer bir tekinsizlik duygusu ile, ulus-devletin özneleri kendilerini sürekli bir vicdan muhasebesine tâbi kılınmak ve hiç durmadan 'devlete', 'millete' ve 'vatana' karşı sadakatini yinelemek demektir. Bireylerin devlet ile özdeşleşmesi bu türden sistematik bir tekinsizliğin içselleştirilmesi sayesinde mümkündür. Uluslaşma ve yurttaşlaşma eşiğinde birey, sevginin sınırlarını çok aşan bu türden bir içsel-korku ve saygı dengesi sayesinde varolabilir ancak. Ulus-devlet, bireylerin vicdanlarının ve duygularının gardiyanıdır. O halde, bireyleri belli bir doğrultuda davranmaya iten, suçluluk hissinin iki kaynağından bahsedebiliriz; biri bir otoritenin korkusundan diğeri ise katı bir süper-egodan kaynaklanan suçluluk hissi (Freud, 1962: 74).

IV.
SONUÇ YERİNE VESAYETÇİ SİYASAL PEDAGOJİNİN ELEŞTİRİSİ

Yukarıda kısmen soyut ve kısmen de tarihsel bir ulus-devlet kavrayışı üzerinden Cumhuriyet'in özellikle kuruluğunu izleyen yıllarda şekillenmeye başlayan siyasal-ideolojik-psikolojik yapılanmaya dönük yürüttüğümüz tartışma şüphesiz Türkiye tarihinin başka tarihsel dönemleri özelinde de yürütülebilir. Ancak biz daha çok yapısal karakteristik taşıyan burjuva-bürokratik uluslaşma tekniklerini irdelemeyi; sağ ve sol ulusçuluk anlayışları arasındaki önemli sayılabilecek kimi farklılaşmayı kısmen göz ardı etmek pahasına, bu çalışmada her iki temel akımı da şekillendiren devlet eksenli bir siyasal toplumsallaşma sürecine parmak basmayı tercih ettik. Zira ulus-devletin öncülüğünde ve onun şekillendirdiği kanallar aracılığıyla somutlaşan -ancak ona da indirgenemeyecek denli karmaşık- *siyasal toplumsallaşma teknolojilerinin* ihmal edilmişliği giderilmesi gereken bir eksiklik yaratmaktadır. Gerek siyasal antropolojik gerekse siyasal psikanalitik yaklaşımların bu alanlar üzerinde gerekli yoğunlaşmaya ve derinleşmeye erişememiş olmaları toplumsal kuram ve Türkiye'deki tezahürleri açısından da önemli bir boşluğa denk düşmektedir. Bu nedenle şunu belirtmek gerekir ki, Türk ulusçuluğunu baskın biçimde karakterize eden ulusal-pedagojik yeniden üretim süreçleri -her ne kadar yukarıda kısa sayılabilecek değinmelerle geçiştirilmiş olsa- geleneksel siyasal tarih çözümlemeleri yanı sıra, *burjuva-bürokratik habitus, patrimoniyal yurttaşlık anlayışı, kolektif vicdan/bilindışı yaratma teknolojileri, ulusal sembolik şiddetin kurumsallaşma mecraları* ve Türkiye örneğinde öne çıkan *didaktik-pedantik* [öğretici-bilgiçce] medenileştirme süreçleri üzerine eğilerek daha iyi anlaşılabilir.

Bu anlamda ulus-devletlerin gerek doğrudan bürokratik kanallardan gerekse popüler kanalları kullanarak kitleler üzerinde icra ettiği *ulusal terbiye pratikleri* Benedict Anderson'un işaret ettiği (1991) matbu kapitalist çağda hayali cemaatlerin yaratılması çabasının çok daha ötesine giden, derin ve sistematik *bir siyasal teknolojik* çözümleme gerektirir. Bu nedenle, Türkiye örneğinde de gördüğümüz üzere, uluslaşma sürecini dar anlamda söylemsel yaklaşımların çok ötesinde, modern aygıtlar/teknolojiler içerisinde düşünmek daha verimli sonuçlara götürebilir bizleri. Bu nokta, bir yandan otoriter devlet kültürünün ve bürokratik geleneğin diğer yandan ise ulusal toplumsallaşma süreçlerinin kesiştiği ve birbirinin içine nüfuz ettiği düzlemlerin ortaya çıkarılması demektir. Bürokratik-askerî kültürün son dönem Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişle birlikte kısmen sivilleşmesi ve buna paralel olarak da toplumsal alanın devletin bürokratik tören kültürü içinde -aklen, vicdanen ve bedenen- terbiye edilmiş bir *itaatkârlaştırma sürecine* tâbi tutulması daha detaylı araştırılmayı bekliyor. Kaotik ve anarşik bir toplumsallık tehdidi karşısında kitlelerin ardı arkası kesilmeksizin *bir bürokratik-hiyerarşiye* tâbi tutulması, özellikle askerî müdahaleler ertesinde çarpıcı biçimde artan toplumsal alanın *başıbozuktan* uzaklaştırılması çabası ile atbaşı gitmiştir.

Hem vicdani hem de fiziksel olarak kitlelere bu türden bir çekidüzen verme geleneği, Türkiye'deki ulus-devlet inşasının burjuva-bürokratik karakterinin genel sistemik semptomlarından biri olarak kabul edilebilir. Ulus-devletin gölgesinde otoriter bir kolektif vicdanın yaratılması ve bireylerin katı bir ulusal süper-ego aracılığıyla kendi kendine çekidüzen vermeye zorlanması, bu açıdan baktığımızda, Türk uluslaşmasının bir yüzyılı aşkın tarihinin en çarpıcı karakteristiği olarak görünmektedir. Dönemsel geçişleri ve farklılıkları göz ardı etmemek koşuluyla, yine de şunu iddia edebiliriz ki Ziya Gökalp'ten Cumhuriyet devrimlerinin bürokratik karakterine ve 12 Eylül rejimini izleyen yıllarda tekrar yükselen otoriter milliyetçi hareketlerin bireyleri hizaya sokmaya çalışan 'ya sev, ya terk et' sloganlarına kadar yukarıda sıraladığımız vesayetçi otoriter-pedagojik karakteristik, bütün dönemlerce paylaşılan bir ortak paydanın varlığına işaret eder. 'Devletin manevi şahsiyeti' algısında somutlaşan bu özellik daha detaylı araştırmaların bu alana yönlendirilmesini bekliyor. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu nokta ise, belki ulusçuluk açısından değil ancak, kitle toplumunun ortaya çıkışı ile belirginleşen ve Gustave Le Bon'dan Sigmund Freud'a Theodor Adorno ve Max Horkheimer'den Wilhelm Reich'e kadar uzanan önemli bir kesimin kitlesel mobilizasyona ve kitle psikolojisine yönelmesini sağlamıştır. Modern toplumlara yönelik psikolojik/psikanalitik tahlillerin gelip dayandığı noktalardan biri olması nedeniyle, ilksel topluluklar (primordiyal cemaatler) bu noktada bir analojik başlangıç noktası oluşturmuştur. Her ne kadar bu analoji modern kitleler ve primordiyal topluluklar arasında kurulmuş olsa da - ulusal topluluklar yerine-, bu yine de önemli bir başlangıç noktası olmuştur. Otto Bauer gibi entelektüellerin uluslara, psikolojik özellikler atfeden ve bu eksende ulusal karakterleri -tarihdışı öz atfederek- tanımlamaya çalışan yaklaşımları bir yana bırakırsak, diyebiliriz ki, bu nokta hâlâ gerektiği ölçüde ele alınmamıştır. Yukarıda adı geçen düşünürlerin, eğildikleri çarpıcı konular daha ziyade, kitle toplumunun karakteristiği ve kitlelerin otoriter-faşist siyasal hareketler tarafından manipüle edilmeye yatkınlığı noktasında odaklanmaları, gerek Sigmund Freud ve gerekse Frankfurt Okulu için, kitle alanının ma-

nipüle edilebilirliği çarpıcı bir şekilde merkezi bir konuma oturtulmuştur. Bir yandan, liderin bireylerin ego-ideallerini arkaplana attıran ve grup ideallerini öne çıkartan yönüne yapılan vurgu, diğer yandan ise liderin temsil ettiği değerlerin kitleler tarafından narsizan biçimde içselleştirilmesi ve bunun otoriter sonuçları üzerine yapılan çözümlemeler, günümüz toplumlarında otoriter-faşizan iktidarın algılanma ve yeniden üretilme biçimlerine dair önemli açıklamalar getirmektedir. Otoriter siyasal iktidarlar, kitle mobilizasyonu ve lider kültü üzerine inşâ edilen bu çözümlemelerin, ulusları değil de kitleleri bir analiz konusu olarak seçmeleri aslında modern sosyolojinin müzmin teorik suskunluğuna da işaret eder. Toplumsallaşmanın farklı aşamalarına ve genel olarak kültürel örüntülerin psikopatolojik karakterine eğilmiş olan Freudçu psikanaliz için, birey-baba, birey-kabile ve birey-uygarlık arasında kurulan açıklama biçimlerinin, birey-devlet ilişkileri için kurulmamış olması önemli bir eksikliktir. Bu türden bir perspektifin Freud'un ve onu izleyen psikanalistlerin yaklaşımlarında yeterince ağırlık taşımamış olması önemli bir eksiklik olmakla birlikte daha geniş bir platformda tartışılmaya muhtaçtır. Bu türden bir karşılaştırma için bkz: Elliot, A. (1992) *Social Theory & Psychoanalysis in Transition: From Freud to Kristeva*, Blackwell, Oxford & Cambridge.

2 Selim Deringil 19. yüzyıldan itibaren kısmen gayrimüslimlere ve genel olarak Kızılbaş-Alevi nüfusa yönelik olarak assimilasyon-entegrasyon çabalarının hız kazandığını belirtir. Modernleşmenin bir sonucu olarak, kültürel ve demografik stratejilerde önemli bir dönüşüm anlamına gelmektedir. Daha önce, sadece yönetici elitini -yersiz yurtsuzlaştırarak- devşiren siyasal aygıt, bu kez tebaasını devşirme aşamasına evrilmiştir. Cumhuriyet'in uluslaştırma stratejileri 19. yüzyılın stratejileri ile süreklilikler ve kopuşlar eşliğinde değerlendirilmeye muhtaç görünüyor. Sembolik-ideolojik merkezileşme ve merkezkaç eğilimleri imparatorluğun farklı kentlerinde ve bölgelerinde de kendini hissettirmeye başlamıştır. Bu özellikle, ideolojik meşrulaştırımı gerçekleştiren tahta-çıkma vb. tören kültürünün çevre eyaletlere de yayılmaya başlamasından da anlaşılabilir. Ancak uluslaşma, bütün toplumsal alanı törenselleştiren bir süreçtir ve sadece meşrulaştırım işlevini yerine getirmenin çok daha ötesinde bir kitlesel terbiye-toplumsallaşma sürecidir:

K H (1998) *Teşrifat-ı Cedide: Son Yüzyılında Osmanlı Merasimleri*, Marburg: Tectum, yayımlanmamış doktora tezi.

Deringil, S. (1998) *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I.B. Tauris, Londra.

3 Bu konuda Osmanlı-Asyatik sosyal formasyonun Türkiye'de burjuva-bürokratik devrimin koşullarını hazırlayışı ile ilgili bir tartışma için bkz. Açıkel, F. (2000) *Twilight of the Holy Trilogy: Authoritarian Articulation of Capitalism, Nationalism and Islam*, yayımlanmamış doktora tezi, Essex Universitesi.

4 Bu anlamda, farklı sınıfsal konfigürasyonlar eşliğinde evrilen Osmanlı-Türk medenileşme ve uluslaşma süreçlerinin benzeri süreçlerle paralelliklerinin ve farklılıklarının görülebilmesi için Norbert Elias'ın ortaya serdiği tarihsel sosyolojik yöntemin Osmanlı-Türkiye uluslaşma ve medenileşme süreçleri açısından da göz önünde bulundurulması önemli faydalar sağlayacaktır. bkz: Elias, N. (1996) The Germans, ed. M. Schröter, Polity, ve Elias, N. (1978) *The Civilizing Process: History of Manners*, Volume 1/2, Pantheon Books, New York.

5 Münhasıran ulus-devlet ve ulusçuluk üzerine yazılmış olmasa da, otoriter siyasal toplumsallaşma konusunda özellikle Frankfurt Okulu'nun önde gelen önemli yaklaşımlarını da ortaya koyan bir kuramsal çalışma için bkz: Teber, S. (1990) *Politik Psikoloji Notları*, Ara Yayınları, İstanbul.

6 Gerçekten de, ulusçuluğun adı geçen disiplinlerin hiçbirinin doğrudan ilgi alanına girmemesi semptomatik bir durum olarak nitelenebilir. Bu anlamda, sosyolojinin araştırma nesnesi -Fransız Devrimi'nin tarihsel sonuçlarından çok- endüstri devrimi ile başlayan radikal toplumsal dönüşümleri içerir. Sosyolojik literatür için sınıf, toplum ve kitle gibi kategoriler objektivist ve üniversalist içerikleriyle öne çıkarlar. Max Weber'in ve Emile Durkheim'in ulusçuluğun iktisadî ve solidarist etkileri üzerine ürettikleri önemli olmakla birlikte sınırlı literatürü bir tarafa bırakacak olursak, objektivist temeller üzerine inşa edilen sosyolojik gelenek için, toplum, kitle ve sınıf gibi kategoriler daha merkezi bir yer edinmiştir. Bu ise, ulusçuluğu tarihsel gelişim süreci içinde çözülmesi kaçınılmaz bir kategori olarak algılayan Marxist sosyolojinin yanı sıra, yeni-Kantçı yaklaşımlar için de -Georg Simmel gibi- geçerlidir. Şaşırtıcı biçimde, benzeri bir suskunluk (bazı istisnalar hariç) antropoloji gibi disiplinler içinde söz konusudur. Oysa uluslar ve ulusçuluk da en az diğer toplumsallık biçimleri gibi antropolojik hatta siyasal antropolojik analize tâbi tutulabilirdi. Gerçekten de ilkel kabileleri uluslardan ayırt eden en önemli kurumsal farkı -ki bu ulus-devletin örgütlü ve toplumsal hayata nüfuz eden yapısıdır- göz ardı etmemek koşuluyla -ve ulusçuluğun varlığını bu kurumun varlığına indirgemeksizin-, şunu iddia edebiliriz ki, ulusal ve primordial toplulukların sosyalleşme süreçlerine paralellikleri tespit ederek yaklaşabiliriz. Bu bize sosyolojinin modern nesnel kategorileri -kitle, toplum ve sınıf gibi- aracılığıyla düşünmenin yanı sıra, ulusçu evrensellik anlayışının diğer evrensellik anlayışları ile benzeştiği ve farklılaştığı noktaları irdeleme olanağı sağlayacaktır.

7 Althusser'in dinsel özneleştirme ve ideolojik aygıtlar arasında kurduğu ilişkiyi, ulusçuluk ve

devlet aygıtları arasında kur(a)mamış olması, bence, bir entelektüel zaaf olmanın ötesinde Marksizmi de içine alan 20. yüzyıl toplumsal kuramının önemli ve semptomatik bir sorunudur. Balibar, E. & Wallerstein, I. (1991) *The Nation Form*, (içinde) "Race, Nation, Class: Ambigious Identities", Verso, Londra.

8 Gökalp, eski Türklerdeki şaman inanışına göre de, büyük buhranlar ve sıkıntılı dönemler zarfında 'cemiyetin görünmeyen varlığı' ortaya çıkarak, toplumun mefkuresi tecelli ederdi. Buhranı ortadan kaldırmak üzere içtimai mefkure, mukaddes bir ışık inmesiyle kendisini ortaya koyardı. Eski Türklerde buna *Altın Işık* adı verilirdi ve neye dokunsa onu *kutlu* kılardı. Gökalp, *Makaleler VII*, s. 46-7.

9 Gökalp'in mefkureyi toplumun kendisiyle özdeş kabul etmesi, bize Durkheim'in *Dinsel Yaşamın İlksel Biçimleri* totemik din ile toplumun aslında aynı şey olduğu önermesini hatırlatıyor.

10 Gökalp her ne kadar Durkheim'ı Marx'ın antitezi olarak anlamak ve sunmak eğiliminde ise de, ki bu yaklaşım belli ölçüde yapısalcı-işlevselci sosyolojik yaklaşımlarda da kendisini gösteren bir eğilimdir-, Durkheim'ın muhafazakâr bir perspektiften *Mefkureci* bir okumasına alternatif başka okumaların olup olamayacağı tartışılmaya değer bir konudur.

11 Gökalp *Manevi Hayat ve Deruni Hayat* makalesinde manevi hayat için şöyle bir tanım getirir: "manevi hayat, ruhun marifet melekesinden başka olan ve şimdiye kadar ilmi usulle tedkik edilmeyen bir idrak melekesidir [...] Manevi insanlar da, eskiden beri ruhumuzun makulat aleminin (akılla bilinen alemin) fevkine (üstüne) çıkmak, gönlümüz için daha munis ve daha samimi olan esrarlı bir aleme yükselmek kaabiliyeti olduğunu haber verirlerdi. İşte bu esrarlı alem, mefkureler ve kıymetler alemidir". Gökalp, *Makaleler VII*, s.54. Bu çatışmanın bilimsel anlamda ulaştığı son ayrışma noktası ise, *şe'niyet hükümleri* üzerinde uzmanlaşan müspet bilimler ile *kıymet hükümleri* üzerinde uzmanlaşan içtimai ilimleri arasında görülür. Akıl ve ruh arasındaki ayrım, aynı zamanda maddi ve manevi hayatlar arasındaki ayrıma denk düşer.

12 Bu noktada, devletin meşru fiziksel güç kullanımı (Weber) ve sembolik şiddet tekelinin (Bourdieu) yanı sıra, epistemolojik şiddet tekelinde de bahsetmek gerekir. Bu ise ulus-devlet ile bilim-üretimi arasındaki ilişkiye eğilmemizi gerektirir; etnolojik, linguistik, arkeolojik, coğrafi ve tarihsel çalışmalar bir yandan, genetik vs. çalışmalar diğer yandan bilgi üretiminin ulus-devletin kendini var etme stratejileri ile içiçe geçtiğini görebiliriz. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nın son bölümünde bu konuyla ilgili kısmi ipuçlarını sağlar. Kemalist Devrimler örneğinde de görülebileceği üzere, bilgi üretimi devlet formasyonunun stratejik bir öğesi olmuştur. Tam da bu noktada, o halde, epistemolojik şiddet tekelinden bahsedebiliriz.

13 Durkheim, ilkellerin totemik inanç sistemlerinin tanrı anlayışlarının aslında kabilenin kolektif varlığıyla örtüştüğünü; ve totemik tanrı imgesi ile topluluğun aslında bir ve aynı şey olduğunu vurgular. Durkheim'e göre kolektif tasavvurlar -ki buna kutsallık anlayışları vs. dahildir- metafizik kurgulara değil, topluluğun kendisine göndermede bulunurlar. Totemik inanç sisteminin bir anlamda toplumun kendine tapmasıdır der Durkheim. Durkheim, E. (1995) *Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, New York, s. 208. Benzeri şekilde, Gökalp'in mefkure ve kolektif vicdan anlayışı da ulusun kendini olumlamasına hizmet eder; elbette önemli bir farkla totemik kozmolojinin yerini mefkurevi kozmolojiye bırakması koşuluyla.

14 Özneleri çağırma biçimi onlara hem tarihsel-sosyal bir misyon biçme anlamına gelir; ancak bu sayede öznelerle ulus-devlet arasındaki pederşahi aidiyet ilişkisini perçinler. Ulus-devlet dili millîleştirmekle ve tarihini saflaştırmakla kalmaz, kültürel yeniden üretim tekelini eline geçirir. Özellikle, bölgesel diyalektlerin aşamalı olarak belirsizleştirilmesi ve etnik-bölgesel dillerin marjinalleşmesi sembolik hiyerarşinin karakteri hakkında ipuçları sunar. Bu süreç, ana-dilin yerini bürokratik-dile bırakması ile sonuçlanır. Devletin toplumsal alana tekelci müdahalesi, ana-dilinin pederşahi devlet-dili tarafından ikame edilmesi ile sonuçlanır ya da bir başka ifadeyle ailenin-tamamen devletleştirmesi ile. Anne, devletin paternalist kurumları karşısında (okul, kilise-cami, medya, devlet dairesi vs.) giderek geri plana düşer; ta ki bir başka cemaat onun sembollerini yeniden üretinceye dek. Bu cemaat, ulustan başkası değildir. Mensuplarını çepeçevre saran ve kucaklayan bir mega-aile olarak kurgulanan ulusun, aileyi ve anneyi ikame etmesinden daha doğal bir şey olamaz.

Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik

AYŞE GÜL ALTINAY - TANIL BORA

GİRİŞ

Milliyetçilik ve militarizm son iki yüzyılın kaderini tayin etmiş, bunu yaparken de birbirlerini tamamlamış, içiçe geçmiş ideolojilerdir. Bu ilişkiye en az iki eksende bakılabilir. Birincisi savaşlar, ulus-devletler ve modern milliyetçilikler eksenidir. Siyaset bilimci-sosyolog Charles Tilly'nin (1985) gösterdiği gibi tarihsel olarak bakıldığında Avrupa'da modern, ulusal devletin kurulması savaşlar *sonucunda* olmuştur. Bu durum bağımsızlık savaşları sonrasında kurulan Üçüncü Dünya devletleri için de ulus-devletlerin doğduğu yer olan Avrupa için de böyledir. Bu yüzdendir ki belirli savaşlar (ve savaş meydanları) ulus-devletlerin simgeleri haline gelmiştir (Howard, 1978: 9). Türkiye için bu savaş Sakarya Savaşı'dır; daha geniş anlamıyla Millî Mücadele'dir. Ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin savaş sonrasında kurulmuş olması onu, çoğu zaman düşünülenin aksine, dünya üzerinde biricik kılmaz. Hemen her ulus-devlet için savaşlar ve ordular kurucu bir rol oynamışlardır. Ancak devlet kurulduktan sonra her bir milliyetçi ideolojinin orduya verdiği konum farklı olmuştur. Türkiye'de ordu, Atatürk döneminden itibaren yalnızca vatanın değil, aynı zamanda "rejimin" koruyucusu olarak özel bir konuma yükseltilmiştir (bkz. Parla, 1991). Daha da önemlisi, bu konum 80 yıllık Cumhuriyet tarihi boyunca değişmemiş, aksine yerine oturmuş, kurumsallaşmıştır.

Milliyetçilik-militarizm ilişkisini anlamak açısından önemli ikinci bir eksen ise vatandaş orduları, zorunlu askerlik ve eğitim eksenidir. Ulus-devlet anlayışı yeni bir orduyu ve savaşma biçimini de beraberinde getirmiştir: vatandaş ordusu (*citizen-army*). Fransa hem ilk ulus-devlet, hem de ilk ordu-millettir.[1] 19. yüzyılın başından itibaren Fransa'yı örnek alan Avrupa'da paralı askerlik üzerine kurulu imparatorluk orduları, yerlerini zorunlu askerlik görevine dayalı millî vatandaş ordularına bırakmaya başlamışlardır.[2] Bu ordular uluslaşmanın hem sonucu hem de aracı olmuşlardır. Sosyolog Eugen Weber'in deyişiyle, Fransa'da köylülerin "Fransız"a dönüşmeleri sürecinde askerlik ve eğitim merkezî rol oynamışlardır. Her iki pratik de 18. yüzyıldan itibaren önce Avrupa'da daha sonra (veya eşzamanlı olarak) başka coğrafyalarda özel alanlarından sıyrılıp belirli sınıfların tekelinden çıkmış, herkesi kapsayan (en azından niyet bazında) ve hatta "zorunlu" bir nitelik kazanmıştır. Yeni bir "disiplin" anlayışının geliştirilip uygulandığı bu iki kurum aracılığıyla, aynı üniformayı gi-

yen, aynı dili konuşan, aynı marşları söyleyen itaatkâr ve üretken bedenler (Foucault, 2000), milliyetçi ve sadık vatandaşlar yaratmak hedeflenmiştir (Mosse, 1993). *Bu anlamda ordu, yalnızca ulus*-devletin vatandaş yaratma projesinin önemli bir ayağı olmakla kalmamış, diğer bir önemli ayak olan eğitimin de şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Eğitim ve askerlik, Avrupa'da olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da 19. yüzyıldan itibaren değişen devlet anlayışının ve devlet-kul/vatandaş ilişkisinin mihenk noktalarını oluşturmuşlar ve birçok anlamda birbirlerini tanımlar hale gelmişlerdir. Cumhuriyet'le birlikte orduya yüklenen "eğitim" misyonu ve eğitime yüklenen militarist misyon daha açık bir hal almıştır.

Kısacası, zorunlu askerlik anlayışına dayalı vatandaş orduları ile ulus-devletler, militarizasyon ile uluslaşma, militarizm ile milliyetçilik modern dünyanın elele yürüyen kurum, süreç ve ideolojileridir diyebiliriz. Bu yazı, Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca bu elele yürüyüşün anahatlarını çizmeye çalışacaktır.

Şüphesiz, Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet arasında birçok alanda olduğu gibi militarizm ve milliyetçilik ideolojilerinin gelişimi açısından da önemli devamlılıklar vardır. Bunların başında ordunun Osmanlı kapıkulu geleneğinden Cumhuriyet seçkinlerine devreden yönetici sınıf ideolojisi ve onun arkasındaki misyon bilinci gelmektedir. Ancak ordunun ve askerlerin Osmanlı tarihi boyunca oynadığı rol büyük değişiklikler göstermiştir. Bunun gözardı edilmesi bizi bazı konularda tarihsel bir körlüğe itmektedir. Örneğin, Osmanlı dönemindeki modernleşmenin arkasında ordunun olduğu, bundan yola çıkarak ordunun modernleştirici gücünün tarihsel devamlılığı sık sık tekrarlanan bir gözlemdir. Oysa 19. yüzyıl tarihi hakkında bildiklerimizin çok kaba bir tahlili bile bu gözlemin yanıltıcı olduğunu göstermeye yeterlidir. Tarihçi Halil Berktay'a göre 19. yüzyıl Osmanlı tarihinin en "sivil" yüzyılıdır (Berktay, 2001). Bu yüzyıl, savaşların ve ordunun değil, sivil alandaki canlanmanın ve dönüşümün (*edebiyat ve kültürel alanındaki* gelişmeler, Tanzimat, hukuki reformlar, eğitimin yaygınlaşması ve modernleşmesi, vs.) önplana çıktığı bir yüzyıldır. Bu büyük dönüşümün arkasındaki isimler askerler değildir. Ancak yüzyılın sonunda bu denge değişmiş, özellikle de İttihat ve Terakki ile birlikte, asker kökenli zümrenin başta siyaset olmak üzere birçok alanda etkinliği artmıştır. Bu dönem siyasi Türk milliyetçiliğinin ortaya çıktığı döneme denk düşmektedir.

Türkiye'nin militarizm-milliyetçilik eksenindeki özgüllüğü bu ilişkiyi bir yüzyılı aşkın bir zamandır yaşatmayı, hatta güçlendirmeyi başarmış olmasındadır.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ İDEOLOJİLERİ İÇİNDE ORDUYA VE ASKERLİĞE VERİLEN YER

Türk milliyetçiliği ideolojilerinin en belirgin özelliklerinden birisi askerî söz dağarcığının genişliği ve merkeziliğidir. Savaş ve askerlik epiği, milliyetçi hamâset için vazgeçilmez bir levazımat teşkil eder (örneğin, "Ağustos ayı Türkün zaferler ayı"). İlkokul birinci sınıftan başlayarak müfredatın önemli bir bölümünü askerî destanlar ve şiirler oluşturur. "Türk tarihi" fetih ve savaşların tarihidir, "şehitlik" yüceltilen kavramların başında gelir. Öte yandan, Kemalist-laisist milliyetçilik söylemi, orduyu, etnisist ve dinsel referanslarla 'lekelenmiş' milliyetçilik *anlayışlarına* karşı modern-Batılı bir millî kimliğin dayanağı olarak gösterir. Bu görüş açısından, ordu, *doğru* milliyetçiliğin *referansı* olarak önemsenmektedir. Bu durumda ortaya çıkan resim şudur: Türklerin tarihini ordu belirlemiştir, bugününü de o belirleyecektir. Ordu, siyaset ve tarih üstü konumuyla

ayrıcalıklı ve tartışmaya kapalı bir yere sahiptir. Peki bu konumu hangi süreçler ve söylemler sayesinde kazanmıştır? Bu bölümde, ordu-millet söylemi, zorunlu askerlik ve eğitim pratikleri bağlamında bu soruya cevap arayacağız.

ORDU-MİLLET MİTİ VE ASKERLİK

Türk milliyetçiliğinin temelinde "*ordu-millet miti*" yatar. Bu mite göre Türklerin tarihsel olarak en belirleyici özelliği iyi asker olmaları ve kendilerini orduyla özdeşleştirmeleridir. 1931'de Mustafa Kemal'in kurup çalışmalarına önderlik ettiği *Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti* tarafından yazılan ve Türk Tarih Tezi'nin ilk ifadelerinden olan *Tarih* ders kitaplarının "Türklük ve Askerlik" bölümünde bu anlayış şöyle ifade bulmuştur:

"*Türk en iyi askerdir [...]Türk Milleti, askerlik ruhu en mütekamil olan millettir [...]* Askerlik ruhu yüksek millet demek, derin ve engin irfan ve medeniyet tarihi yaşamış millet demektir. İnsanlığın ilk günündenberi bütün ana medeniyetlere ata olan *Türk ırkında* bu ruhun en mütekamil derecede bulunması tabiidir." denir (Tarih IV, 1934: 344-345, vurgu orijinal metinden).

Burada "irfan ve medeniyet"in askerlik ve savaşmayla özdeşleştirilmesi önemlidir. Bu anlayış milliyetçilik ve militarizmin önemli bir buluşma noktasını temsil eder. Hasan Ünder'e göre bu düşüncenin arkasında Kemalizmin Spartan öğeleri yatmaktadır ve ana referansı 19. yüzyıl Alman siyasî ve askerî düşüncesidir (Ünder, 1999 ve 2001). Ünder'in de üzerinde durduğu gibi, bu mirasın en net ifadesini bulduğu yayınlardan biri Mustafa Kemal ve Afet İnan'ın birlikte yazdıkları *Askerlik Vazifesi* (1930) kitabıdır. Bu kitabın önemli bir bölümü Alman general ve askerî düşünür Colmar Freiherr von der Goltz'un *Milleti Müsellaha* (Das Volk in Waffen) isimli kitabından alınmıştır (akt. Ünder, 1999).[3] Her iki kitap da bize tarih boyunca orduların gelişimini evrimci bir anlayış içerisinde anlatır. Her dönemde toplumlar farklı bir ordu yapısına ihtiyaç duymuşlardır. Günümüz (*asri*) ordularının özelliği ise "millî ordu" olmalarıdır. Mustafa Kemal ve Afet İnan'a göre "memleket ve millî gaye ile alakası olmayacak olan ücretli askerlerden mürekkep ordu, hatta gönüllü askerlerden mürekkep ordu bizce muteber değildir ve mevzuubahs değildir" (Afet, 1930: 35). Goltz'un kitabıyla *Askerlik Vazifesi* arasındaki önemli bir fark gelecek kurgularındadır: Goltz'a göre millî ordu (veya silahlanmış millet, ordu-millet) içinde bulunduğumuz tarihsel dönemin bir ifadesi ve gerekliliğidir; ileride değişecek, yeni bir ordu ve savaş düzeni gelecektir. Ancak bu tarih Goltz için "çok uzak bir tarih" olarak anılır. Mustafa Kemal ve Afet İnan ise millî orduları tarihin son noktası olarak ele almaktadırlar (Altınay, 2001).

Ünder'in de gösterdiği gibi, *Askerlik Vazifesi*, Alman askerî düşüncesinin Mustafa Kemal ve Cumhuriyet eliti üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemli bir metindir. Ancak başka bir bakış açısından bu kitap Türk Tarih Tezi'nin henüz şekillenmediği bir dönemin ifadesidir ve *ordu-millet* anlayışının Türk Tarih Tezi ile birlikte aldığı özgün biçimi anlamamıza yardımcı olabilir. *Askerlik Vazifesi*'nin en uzun bölümü olan "Orduların Lüzumu" bölümünde millî bir ordunun gerekliliği üzerinde durulur. Böylece vatandaşlar (bu durumda öğrenciler) bir göreve davet edilmekte, onlara "yalnız, elinde kılıç olduğu halde istiklalini her anda müdafaaya müheyya bulunan bir millet emin olabilir" (Afet, 1930: 38) denilmektedir. Milletin ve devletin güvenliği için ordu şarttır.

Otuzlarda geliştirilen Türk Tarih Tezi'yle birlikte ordu bir "gereklilik," askerlik ise bir "vazife" olmaktan çıkacak; Türk milletinin kültürel ve ırkî (ki bu iki

kavram neredeyse eşanlamlıdır[4]) özellikleri arasında ayrıcalıklı bir konum kazanacaktır. Buradaki kayma vatandaşlığa dayalı milliyetçilik kurgusundan etnisist (hatta ırkçı) milliyetçilik kurgusuna geçişi yansıttığı gibi, aynı zamanda *ordu-millet mitinin* Türk milliyetçiliğine has kurgusunu da ortaya koyar. Bu kurguya göre askerlik savunmanın, ordunun veya genel anlamda devlet örgütlenmesinin değil *kültürün* bir uzantısıdır; savaşçılık Türk ırkının değişmez bir özelliği, Türk kültürünün gururla taşınan bir vasfıdır: "Her Türk Asker Doğar!"

Bu söylemsel kaymanın çeşitli sonuçları olmuştur. Birincisi, askerlik-savaş ilişkisi kırılmıştır. Zorunlu askerliğin henüz oturmamış bir kurum olduğu, askerden kaçma oranının çok yüksek olduğu bir dönemde bu kurgusal değişikliğe gidilmiş olması son derece anlamlıdır. İkincisi, askerliğin *tarihdışı* bir gerçeklik olarak ele alınmasına yol açmıştır. Böylece yakın döneme has bir ulus-devlet pratiği olduğunun üstü örtülmüştür. Üçüncüsü, bu söylemsel kayma askerliğin *tartışılamaz* bir gerçeklik olarak algılanmasına katkıda bulunmuştur. Askerliği tartışmak devlet-vatandaş ilişkisini değil Türk kültürünün kendisini tartışmak demek olacaktır. Dördüncüsü, askerî alandan bağımsız bir sivil (millî) alan kurgulamayı zorlaştırmıştır. Herkes askerdir, askerlik içimizdedir. Bütün bunların ortak koşulu ve sonucu ise militarizmin Türk milliyetçiliğiyle (boşanmayı kurgu dışı bırakan) evliliği olmuştur.

Ordu-millet miti ne otuzların ders kitaplarında ne de Türk Tarih Tezi'nin resmî ifadelerinde sınırlı kalmıştır. Cumhuriyet tarihi boyunca bu mit milliyetçi ideologlar, asker ve sivil kesimin önde gelenleri, akademisyenler, eğitim kurumları, ordu, gazete ve televizyonlar tarafından çeşitli biçimlerde yeniden üretilmiştir. Bu mitin en net ifadelerinden birisini tarihçi Halil İnalcık kaleme almıştır:

> *Türk milleti millet-ordu vasfını tarihin başlangıcından bugüne kadar muhafaza etmiştir [...]Sayısına göre Türk dünyada misilsiz derecede büyük bir rol oynuyor; dünya tarihinin daima ön safında yürüyorsa, bu onun en sarsılmaz millî vasfından, asker karakterinden, askerliğe ait büyük faziletlerinden, hak ve hürriyeti için topyekun savaşma kudretinden doğmaktadır. Türke bu karakteri binlerce yıllık tarihi kazandırmıştır (İnalcık, 1964: 56).*

İnalcık'a göre bu özellikleri sayesinde "hâkim ve efendi olarak yaşamağa alışmış olan Türkler İslâm alemine girince onun da başına geçmiş, Haçlı Avrupası'na karşı 11. asırda başlıyan mücadele 20. asra kadar onu daima bir mücahit ve gazi olarak savaş meydanlarında tutmuştur" (İnalcık, 1964: 56).[5]

Sabiha Gökçen anılarında Atatürk'ün Türkleri "asker ulus" olarak tanımladığının altını çizer: "Biz asker bir ulusuz [...] Yedisinden yetmişine, kadınından erkeğine asker yaratılmış bir ulus" (Gökçen, 1996: 125). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanı Suat İlhan ise bu çizgiyi doksanlarda devam ettirirken kültüre vurgu yapmaktadır: "Ordusu ile bu ölçüde bütünleşmiş bir toplumun kültürünün şekillenmesinde, şüphesiz ki askeri özelliklerin büyük katkısı olacaktır. Ordunun, toplumun kültür özelliklerinin tümüne sahip olması, bu özellikleri yansıtması, kültür değerlerinden birçoğu için eğitim odağı olması ise kaçınılmaz, hatta gerekli bir sonuçtur" (İlhan, 1989: 332).

Ordu ve kültür arasında kurgulanan bu yakın ilişkinin yakın dönemdeki en çarpıcı göstergelerinden birisi 2000 yılında Kültür Bakanlığı ve Ankara Ticaret Odası tarafından hazırlanan *Türk Ordusu* kitabıdır. Kitabın sunuşunu yapan Genelkurmay Başkanı Orgeneral Hüseyin Kıvrıkoğlu şöyle yazar:

> *'Ordu-Millet' olarak bilinen Türkler, tarihte nice zaferler kazanmış, birçok dev-*

"30 Ağustos günü (...) Tek balkonda bir küçük bayrak. (...) Bayramların bir resmî yönü var. Asker geçer, top, tank geçer. Bir de vatandaşçası var. Herkes gönülden coşkunluk gösterir. Bu ikincisini kaybetmişiz." (Falih Rıfkı Atay, 1969)

let kurmuş ve yaşatmışlardır [...] Büyük Atatürk'ün belirttiği gibi; kahraman Türk Ordusunun zaferleri ve mazisi insanlık tarihi ile başlamış ve her zaman zaferlerle beraber medeniyet nurlarını da taşımıştır (Özel, 2000).

Bu sunuşu takip eden (imzasız) tanıtım yazısı "Türk Askerlik Kültürü" başlığını taşır ve yine Türklerin ordu-millet özelliğini vurgular. Askerlik 2000'li yıllara girerken hâlâ *kültürel bir özellik* olarak kurgulanmakta, genelkurmay başkanı, cumhurbaşkanı, başbakan ve bakanlar düzeyinde sunulan bu cüsseli *Türk Ordusu* kitabı Millî Savunma Bakanlığı veya Genelkurmay Başkanlığı değil *Kültür Bakanlığı* tarafından basılmaktadır. Daha da önemlisi, bu durum kimseyi şaşırtmamaktadır. Askerî ve sivil alanların içiçe geçmişliği Türk milliyetçiliğinin söylemsel sınırlarının çok ötesinde normalleşmiştir.

ASKERLİK, VATANDAŞLIK VE ERKEKLİK

Bu kültürelleştirilmiş askerlik kurgusu yalnızca vatandaş ordularının ve zorunlu askerliğin ulus-devlet örgütlenmesine ve yakın döneme has pratikler olduğunun üstünü örtmekle kalmaz, aynı zamanda kadın ve erkek vatandaşlar arasında devlet eliyle yaratılan bir farkı da gizler. Zorunlu askerlik yalnızca "yurdun müdafaasına" yönelik bir uygulama değil, aynı zamanda erkeklerin ve kadınların devletle aralarındaki vatandaşlık ilişkisini belirleyen (ve kadınlar asker olmadığı için farklılaştıran) bir uygulamadır. Bu farklılaşma, devlet eliyle yapılmış olması ve devlet kavramını toplumsal cinsiyet bazında biçimlendirmesi açısından toplumda yaşanan kadın-erkek farklılaşmasından ayrılır. Bu yolla erkeklik-devlet-askerlik arasında güçlü bir bağ kurulmuş,

"en kutsal vazife" olan askerlik yoluyla birinci sınıf vatandaşlık erkeklere bahşedilmiştir. Kadınların bu kurguda iki ayrı konumları vardır: kutsanan annelik (özellikle de asker anneliği) ve istisnai durumlarda savaşçılık (bu istisnaların en ünlü ve çarpıcı örneği Dersim'in bombalanmasına katılarak dünyanın ilk kadın savaş pilotu olan Sabiha Gökçen'dir, bkz. Altınay, 2000). Bu konumlardan birincisi her kadın için her koşulda belirleyicidir. İkincisi ise izin verildiği ve ihtiyaç duyulduğu ölçüde mümkün olacaktır.

Burada ilginç ve önemli olan zorunlu askerliğin getireceği bu farklılaşmanın yasa yapıcılar tarafından tartışılmış olmasıdır. 1927 yılında Askerlik Kanunu Meclis'ten geçerken bu yükümlülüğü erkeklerle sınırlayan ilk madde üzerinde bir tartışma çıkmış, konuyu gündeme getiren Giresun Milletvekili Hakkı Tarık Bey şöyle demiştir:

> *Efendim, intihap hareketleri başladığı zaman taraf taraf kadınların da mebus olmak için, mebusluk intihabatına iştirak etmek için hareket aldıklarını görüyoruz [...]Yalnız mebus olmak, mebusluk intihabına iştirak etmek vatani bir mesele ise, memleketin müdafaasına iştirak etmek de öyle bir hak, öyle bir vazifedir. Askerlik Mükellefiyeti Kanunu'nun birinci maddesinin yalnız erkeklere ait olarak yazılmış olduğunu görüyorum. Memleket müdafaası bu kanun layihasiyle erkeklere tahmil olunuyor [...] Binaenaleyh, öğrenmek istiyorum [...] kadınlara ait olan mükellefiyet noktası, Encümence nazar-ı dikkate alınmış mıdır ve ne dereceye kadar nazar-ı dikkate alınmıştır? (TBMM Zabıt Ceridesi, s.385)*

Hakkı Tarık Bey'in de vurguladığı gibi zorunlu askerlik, seçme ve seçilme gibi bir vatandaşlık hak ve ödevi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tam da bu yüzden zorunlu askerlik uygulaması erkekleri devlete yaklaştırmış, onların yurdu savunan eyleyici özneler, kadınların da vatanla özdeşleşmiş, savunulması gereken pasif nesneler olarak kurgulanmasına yardımcı olmuştur.[6]

Zorunlu askerlik yalnızca birinci sınıf vatandaşlığı erkilleştirmekle kalmaz, aynı zamanda erkekliğin kendisini tanımlar. Erkekliğe bir ilk adım, hatta erkekliğin olmazsa olmaz koşutudur. Erkekliğin önemli bir parçası kadınlar üzerinde kurulacak olan iktidardır. 1933 yılında yayımlanan bir askerlik hikâyesi askerde son gününü geçirmekte olan Hüsmen'in daldığı "tatlı rüya"yı şu şekilde anlatır:

> *Köyüne gidip de düğünü olduktan sonra Kezbanına askerde gördüklerini bir bir anlatacak; bir sıra üzerine belleğiği ve hiç nefes almadan söylediği hazır ol vaziyetini ona da öğretecek[ti] [...] Karısına bunları birdenbire anlatınca Kezban Hüsmenin bildiklerine parmak ısırıp kalacak; karısının bu bilgiye hayreti Hüsmenin gururunu okşıyacak, koltuklarını kabartacaktı. Hele Kezbana künyesini belletmek ilk işi olacaktı. Kezban [...] diye ismini çağırdıkça karısı bir asker gibi koşarak Hüsmenin karşısına dikilecek ve resmî selamı aldıktan sonra: Ali kızı Kezban, 329 Poturlar [...] Emret, efendim! diye Hüsmenden emir bekliyecekti [...]* (Sıtkı, 1933: 251)

Bu hikâyede olduğu gibi hâkim askerlik kurgusunda da her erkeğe bir komutanlık pozisyonu vaadedilmektedir. Erkekler askerlik boyunca komutan değil er olarak emirlere uymak, künye ezberlemek, gerekirse dayak yemek zorunda kalabilirler ama askerlik sonrasında her erkek evinin (ve karısının) komutanı olacaktır. Bu şekilde askerlik/ordu ve kültür arasındaki ilişki toplumsal cinsiyet üzerinden yeniden üretilir.

Askerî terimler, semboller ve ilişki biçimlerinin vatandaşlığın, kimliklerin (en başta da kadın-erkek ilişkisinin) ve gündelik hayatın belirleyici unsurları haline geldikleri noktalar milliyetçilik ve milita-

rizmin kesişme (ve birbirlerini besleme) noktalarına ışık tutar. Bu kesişmenin yoğun olarak yaşandığı bir düzlem eğitim ve askerlik ilişkisidir.

İKİ "MİLLÎ" CEPHE: EĞİTİM VE SAVUNMA

Resmî milliyetçilik söyleminde (ve pratiğinde) askerlik ve eğitim çok merkezî bir yer tutmuşlardır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında savaşın iki cephesi olarak belirlenen bu iki kurum (bkz. Altınay, 1999), daha sonra çok çeşitli şekillerde birbirlerini tanımlar hale gelmişlerdir. Mustafa Kemal'in en çok üzerinde durulan iki unvanının *Başöğretmen* ve *Başkomutan* olması rastlantısal değildir. Sık sık kullanılan "öğretmen ordusu" ve "bir eğitim ocağı olarak askerlik" deyimleri de. İsminde "millî" sıfatı taşıyan iki bakanlığın Savunma ve Eğitim Bakanlıkları olmaları da askerlik ve eğitim arasındaki bu sıkı ilişkinin bir ifadesi olarak değerlendirilir.

Mustafa Kemal 1923'te yaptığı bir konuşmada bu ilişkinin biçimini şöyle özetlemiştir: Öğretmenlerden oluşan ikinci ordunun görevi, öldüren ve ölen birinci orduya neden öldürdüklerini ve neden öldüklerini öğretmesidir (akt. İsmail Kaplan, 1999: 141). Mustafa Kemal'in bu sözü 1965 yılında Millî Güvenlik ders kitabında tekrarlanır:

> *Okumakta olduğunuz bütün derslere paralel olarak, MİLLÎ GÜVENLİK derslerinizde ilerledikçe, ATATÜRK'ümüzün deyimiyle, geleceğin harblerinde bu yurt uğrunda (NİÇİN ÖLECEĞİNİZİ VE NEDEN ÖLDÜRÜLECEĞİMİZİ) daha iyi öğrenmiş ve bilinçli kahramanlar katına erişmiş bulunacaksınız.* (Millî Güvenlik Bilgileri I, 1965: 4, büyük harfler orijinal metinden)

Gerçekten de 1926'dan beri ortaöğretim müfredatının vazgeçilmez bir öğesi olan bu ders iki "ordu" arasında kurulan ilişkinin en çarpıcı ifadesidir. Bu dersin müfredatı genelkurmay tarafından belirlenir, ders kitabı onlar tarafından yazılır (veya yazdırılır) ve ders subaylar tarafından verilir. İlk zamanlar *Askerlik* adı altında verilen, şimdi ise *Millî Güvenlik Bilgisi* olarak geçen bu ders aracılığıyla ordu ve okul, askerî ve sivil alan içiçe geçmiş, 1926'dan beri kesintisiz devam eden bu içiçelik normalleşmiştir. Çok kimsenin bu dersi önemsememesinde, "gülüp geçilen bir dersti" tanımlamalarının arkasında bu normalleşme yatmaktadır. Kısacası, askerlerin (çoğu zaman üniformalarıyla, emekliyseler sivil kıyafetle) okul koridorlarında ve sınıflardaki varlıkları "gülünüp geçilecek" normallikte bir pratik halini almıştır. Dünyanın bildiğimiz kadarıyla hiçbir ülkesinde böyle bir uygulama yoktur; tarihsel olarak benzer uygulamalar varolmuş olsa da kısa süreli olmuşlardır. Millî Güvenlik dersi uygulaması Türk resmî milliyetçiliğinin askerlik ve eğitim arasında kurduğu yakın ilişkinin özgün bir ifadesi olarak tarihe malolmaktadır.

ORDUNUN TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN BİÇİMLENMESİNDEKİ YERİ

Orduyu, sadece Türk milliyetçiliği ideolojilerinin gözde bir konusu veya 'malzemesi' olarak düşünmemek gerekir. Ordu, kurum olarak, Türk milliyetçiliğinin biçimlenmesinde ve yeniden üretiminde bizzat önemli bir rol oynar. Ve bu yeniden üretim tarzı, Türk milliyetçiliğinin özgül bir damarını ve özellikle resmî milliyetçilik anlayışının güçlü bir karakter çizgisini oluşturur.

Ordu, Millî Mücadele'den itibaren, Türk milliyetçiliğinin özellikle münevver zümreden, yazılı kültürden halka aktarımında ve popüler yeniden üretiminde ağırlıklı rol üstlenmiştir. İslâmî aidiyetin ve referansların yeni millî devletin fikrî-

manevî sistemine transfer edilme sürecinde, savaş ve millî seferberlik ikliminin, dolayısıyla askerî pratiğin kurucu önemi olmuştur. "Cihat" ve "şehitlik" kutsiyeti bu pratik içinde "vatan müdafaası"na, "millî istiklal" hedefine hasredilmiş, milliyetçi bir çerçevede anlamlandırılabilecek kolektif coşku, heyecan vesileleri ve kayıplar, yas vesileleri bu pratikten doğmuştur; bu pratiğin işlenmesiyle estetize edilmiştir. Unutmamalı, İstiklâl Marşı da "Kahraman Ordumuza" ithaflıdır. Şunu da belirtmek gerekir ki, bizzat milliyetçi düşünüşte, Millî Mücadele'nin askerî veçhesine indirgenmesine, kazanılan millî zaferin öncelikle orduya hasredilmesine eleştirel yaklaşımlar da vardır. Örneğin Samet Ağaoğlu, *Kuvayı Milliye Ruhu* kitabında (Ağaoğlu, 1981), TBMM'nin ulusal önderliğini ve iradesinin belirleyiciliğine dikkat çeker, Atatürk'ü "tarihte efsaneleştirenin" de komutanlığından önce "Birinci TBMM Başkanlığı" olduğunu vurgular (*a.g.y.*: 249). Milliyetçi-muhafazakâr ideolojide de, vurguyu ordu yönetiminden Müslüman-Türk milletin cevherine ve kahramanlığına kaydırma eğilimi gözlenir (örn. Kabaklı, 1990).

Devamında milliyetçilik ordu için, Osmanlı kapıkulu geleneğinden Cumhuriyet seçkinlerine devreden yönetici sınıf ideolojisinin ve misyon bilincinin sürekliliği içinde, topluma nizam vermenin modern zamanlardaki ve Cumhuriyet rejimi altındaki yeni vasatını ve meşruiyet temelini teşkil eder. Cumhuriyet'in inşa evresinde ve aslında daha uzunca bir süre - seksenlere kadar- kapalı toplum özelliği taşıyan Türkiye'de, askerlik hizmeti, özellikle taşralı genç erkeklere dönük olarak rakipsiz bir eğitim ve doktrin aşılama 'fırsatı' sunmasıyla bu bakımdan çok önemlidir. Zorunlu askerlik, *modernleştirici* işleviyle içiçe geçen bir "millî bilinç" aşılama işlevini ifâ eder (Şen, 1996).[7] 1934'te erata dağıtılmak üzere basılan *Askerin Ders Kitabı*'ndaki millî kimlik 'bildirimini' aktaralım:

Asker sen kimsin?

SEN TÜRKSÜN! Yeryüzünün en ulu milletindensin; Sana anlatacağımız (tarih) denilen yazılar ortada yokken senin milletin doğdu; kanı temiz, yüreği yılmaz, gözü pek yeryüzüne geldi. On binlerce yıl öyle yaşadın; yine öyle yaşayacaksın; senin dedelerinin, ninelerinin çok önce kurduğu yurtlar şenlikte yeryüzünün cenneti oldular. Bil ki; başka milletlerin görgüde, yapıda ilk örneği, desteği, öğütçüsü senin milletin BÜYÜK TÜRK MİLLETİdir.

SEN TÜRKSÜN! On ikibin yıl evvelinde yeryüzünün başka milletleri mağaralarda, taş kovuklarında yaban adamları gibi yaşarken senin dedelerin ORTAASYA denilen anayurdunun göbeğinde kurdukları şehirlerde yaşar, altın başlı kargısı, gümüş bezeli terkisi ile ağızlar sulandırır, gözler kamaştırırdı. Yeryüzüne şenliği, medeniyeti senin ataların verdi, atı dağdan indirip kuzu gibi yapan, üstüne binip dağlar aşan ve taş kovuklarına sinmiş başka milletleri şaşkın şaşkın kendisine baktıran senin milletin BÜYÜK TÜRK MİLLETİdir.

SEN TÜRKSÜN! Yeryüzünün her zaman var ve var olacak en yüce milletinin eğilmez, bükülmez aslan yürekli oğlusun! [...] Senin kolunu bükecek, başını eğdirecek başka bir millet yoktur. İlk önce bunu böyle bil ve milletinin anlatacağımız alnı açık tarihini belleyerek başını dik, yüreğini pek tut! Türk yurdunun, Türk benliğinin düşmanlarına kıl kadar boyun eğme!.. (akt. Şen, 1996: 66)

Milliyete dinsel değer yükleyerek dinî kutsiyeti milliyetçilik içinde asimile etme eğilimi orduda çok güçlü olmuş, bu anlayış askerlik eğitiminde de kendini belirgin biçimde göstermiştir. 1941'de Diyanet İşleri Başkanlığı Reisi Ahmet Hamdi Akseki'ye yazdırılan *Askerin Din Kitabı*'ndan 1981'de yayımlanan *Askerin Din Bilgisi* kitabına dek, "devlete ve millete hizmeti" ibadet sa-

yan 'protestan' bir millî-din anlayışının telkin edildiği görülür (Şen, 1996: 83-9).

"Asker sen kimsin? Sen Türksün!.." diye başlayan millî kimlik telkini, insanlık ve medeniyet tarihini ilk-Türklerden başlatan Türk Tarih Tezi'nin popülarize edici bir tekrarıdır. Otuzların millî özgüveni tahkim etmeye ve yekpâre bir millî kültür inşasına dönük ideolojisinin, özellikle 'naif' millî romantizm yanıyla, orduda belirli bir süreklilik arzettiğini söyleyebiliriz. Keza aynı dönemde baskın olan, Osmanlı dönemini Türk unsurunun ikinci plana atıldığı bir sapma olarak paranteze alan millî tarih kurgusu ve dini milliyetin aslî/öncelikli olmayan bir unsuruna indirgeyen bakış, resmî ideolojinin Türk İslâm Sentezi'yle harmanlanmasından sonra da (Copeaux, 1998), orduda geçerliliğini -en azından başka resmî kurumlara kıyasla göreceli olarak- korumuştur. Ancak resmî laisizmin karakteristik tutumunun orduda da kendini gösterdiğini unutmamak gerekir: Dinî aidiyet, dinî referanslar ve "akâid"in tefsiri kesinlikle millî kimliğe ve milliyetçi ideolojiye tâbi kılınırken, Müslümanlık ve hususen *Sünnî* Müslümanlık, Türk-olma'nın zımnî şartı olarak uygulanmaktadır.

Tek Parti rejiminin kurumlaşmasıyla, resmî milliyetçiliğin vatandaşlık bağını esas sayan yorumuyla etnisist-özcü yorumu arasındaki salınımın ikincisi lehine ivmelendiği süreçte (Özdoğan, 2001: 81-7), ordu bu eğilimin belirgin biçimde yansıdığı kurumlardan olmuştur. 1944 Türkçülük-Turancılık Davası sanıklarından Alparslan Türkeş'in, benimsediği görüşleri "komutanlarından öğrendiğini" söyleyerek kendini savunmasını buna bir örnek olarak zikredebiliriz: "Milletimin, Türklüğün büyüklük ve üstünlüğünü ben önce anamdan, babamdan öğrenmiştim. Sonra bulunduğum bütün okullarda öğretmenlerim söylediler. Askerî hayatım başlayınca kıt'alarda kumandanlarım ve maiyetinde vazife gördüğüm bütün generaller bu gerçeği daima tekrarladılar..." (Türkeş, 1988: 74) O dönemde askerî okullara öğrenci ve personel alım ilanlarında "T.C. tebasından ve Türk olmak/Türk ırkından olmak" koşullarının, ayrı ayrı anıldığı görülür (akt. Ahmet Yıldız, 2001: 330-1). Gayrimüslim yurttaşların askerî okullara alınmaması, fiilen yerleşmiş bir uygulamadır.

Ordunun, bütünlüklü ve doktriner bir etnisist-özcü milliyetçilik anlayışının mahreci olan bir kurum olduğunu söylemek, isabetli olmayacaktır. Ancak orduda, etnisist-özcü çağrışımları güçlü bir milliyetçilik ideolojisinin yeniden üretildiği söylenebilir. Şöyle örnekleyebiliriz: Askerî epiğin, tarihteki kahramanlık vakalarını ya da esas *epos* olarak İstiklâl Harbi'ni, Türklüğün ("yurdun Türk evlâtları"nın) doğal hasletine bağlayışı [...] Askerî merasim ve hamâset dilinde *Türklüğün*, bizzat mertlik, soyluluk, doğruluk, şeref normu oluşu; "Türk" sözünün, epik bir vurguyla, *sıfata* dönüşerek kullanılışı (örn. Güventürk, 1964: 103 vd.); bir arılık ve sahihlik ölçüsü olarak "özbeöz Türk" nişânesine başvurulması [...] Politik kutuplaşma ortamındaki şiddet eylemcilerinin ve rejim karşıtı grupların mensuplarının, askerî yetkililerce "milletini, bayrağını, Ata'sını ve vatanını inkâr eden", "insanlık ve *Türklük'ten yoksun* kişiler" gibi sözlerle tanımlanışı (örn. Bölügiray, 1989: 390- *abç.*)...

Millî olanı ontolojikleştiren dile, ordu söyleminde sıklıkla rastlanır. Bu, merasim diliyle sınırlı değildir. Askerliği bir ya da jeostratejik yaklaşımı bir tür *kompoze bilim* olarak, dahası bir tür 'dünya görüşü' olarak temsil eden gerek meslekî gerek kamuoyu oluşturmaya dönük yayınlarda dikkati çeken bir husus vardır. O da, "millî menfaat", "millî hedef", "millî güç", "millî strateji" vb. kavramların hikmeti kendinden menkul ve aşkın bir meşruiyet kaynağı gibi vazedilmesidir. Millî güç, "milletin maddi ve manevî güçleri-

nin [sosyo-kültürel, ekonomik, siyasal, askerî...] toplamı ve bileşkesi" (M.G.K., 1990: 92-3) olarak tanımlanır. Bütün toplumsal faaliyetler, beşerî varoluşun bütün düzlemleri, milletin/devletin "varoluş nedeni"nden başlayarak, millî menfaat - millî hedefler - millî politika - millî strateji - topyekün strateji - genel strateji - fiilî uygulamalar silsilesinde (M.G.K., 1990: 26), varlık hiyerarşisine uyarlanmış bir strateji oyunu mantığı içinde, "millî güç"ün gerçekleşme merhaleleri olarak anlamlandırılır. Millî güç mefhumu, devlet çıkarını aslî ve âlî bir öncelik olarak tartışma-dışı bir yere koyan *hikmet-i devlet* ya da *devlet aklı* ideolojisinin (Sancar, 2000: 13-26), millîliğin kutsiyetiyle tahkim edilmiş bir tezahürüdür. Bu doktriner mefhumların geliştiricilerinden, yetmişlerde Harp Akademisi ve Harp Okullarında ders veren kurmay subay Mert Bayat'ta organizmacı devlet ve toplum görüşü açıktır: Devletin insana benzediğini, bu nedenle konunun biyolojik örneklemeye başvurarak incelenmesinin uygun olduğunu, (Bayat, 1986: 4) "Devlet ve milletle ilgili bütün davranışların millî güç kavramı içinde ele alınması" (*a.g.y.*: IX) gerektiğini söyler.

Ordu, kendini Türk millî kimliğinin ezelî sürekliliğinin taşıyıcısı olarak temsil edişiyle de, etnisist-özcü bir milliyetçilik anlayışını yeniden üretir. Türk Silahlı Kuvvetleri'nin başlangıcı, yorumlara göre, Selçuklu İmparatorluğu döneminde 1072-1092 arası Melikşah yönetimi zamanında ilk daimî ordunun kuruluşuna, ya da 1363'te 1. Murad zamanında yeniçeri ordusunun kuruluşuna, hatta M.Ö. 3. yüzyılda düzenli askerî teşkilâtın varlığına kadar geri götürülür (Çağan, 1964). Kara Kuvvetleri Komutanlığı, doksanlarda resmen 2200. kuruluş yıldönümünü kutlamaya başlamıştır! Ancak ordunun tarihselliğine yapılan vurgunun aksine "ordu tarihi" çok zayıf bir alan olarak kalmıştır. 1965'te yayımlanan bir *Milli Güvenlik Bilgisi* kitabı bu eksikliği (veya çelişkiyi!) şu şekilde açıklar:

Özellikle altmışlı yıllarda ordunun millî birlik ve beraberliğin timsali haline gelmesi, gençlik hareketlerinin de referans kaynağı olmuştur. Nitekim, orduya destek mitingleri, dönemin sıklıkla yinelenen eylemliliklerinden biri haline gelmiştir.

> *Türkten başka herhangi bir milletin harb tarihini kavrayabilmek belki mümkündür. Fakat, Türk Harb Tarihini bir bütün olarak kavrayıp ortaya çıkarabilmek, belki de asla mümkün olamıyacaktır. Çünkü bizim harb tarihimiz üç kıtada yaşıyan birçok milletlerin tarihleri ile karışmış ve bu milletlerin genel tarihlerine yön vermiş ve tesir etmiştir (Millî Güvenlik Bilgileri III 1965: 121)*
>
> *Bu bakımdan Türk Harb Tarihini incelemek demek, diğer bütün dünya milletlerinin harb tarihlerini de incelemek demek olur ki, bu asla mümkün olamıyacak kadar muazzam bir iştir. (Millî Güvenlik Bilgileri III 1965: 121)*

Burada, modern ulus-devletin, Cumhuriyet'in kurumsal tarihinin etno-tarihsel

mitoloji tarafından geri plana itilişinin belirgin ve istikrarlı örneklerinden birini görürüz. Orgeneral Cemal Tural'ın 1966 yılı Kara Kuvvetleri Günü mesajı, Türk Tarih Tezinin etno-tarihsel ordu mitolojisiyle harmanlanmasının naif-heroik bir örneğidir: *"Büyük Türk Milletinin Büyük Ordularına sesleniyorum: / Ey Mete'nin Asya'ya yayılan Ordusu, / Ey Attilâ'nın Avrupa'ya giren, / Fatih'in İstanbul'a mâleden, devir açan Ordusu, / Ey Atatürk'ün Akdeniz hedefine yürüyen Ordu, / Dünyaya medeniyet götüren Ordu, / İnsanlığa özgürlüğü aşılayan Ordu, / Tarihi yazan, yazdıran Ordu! / Sen milletin özü, / Sen milletin gözü, / Sen milletin sözüsün"* (akt. Güventürk, 1966: 9).

Sen milletin özü, / Sen milletin gözü, / Sen milletin sözüsün ibaresi, aynı zamanda, millî kimliğe, millî çıkara dair bilincin son kertede ve katıksız biçimiyle orduda temsil edildiği kabulünü de açığa vurmaktadır. Bu kabul, Atatürk'ün 1937'deki bir sözüne atıfla desteklenir: "Ordumuz, Türk birliğinin, Türk kudret ve kabiliyetinin, Türk vatanseverliğinin çelikleşmiş bir ifadesidir." Sık sık kullanılan "Milletin bağrından çıkan Türk Silahlı Kuvvetleri" sözcesi, ordunun üstlendiği, millî varlığın/millî kimliğin doğal temsilciliği misyonunun bir ifadesi olmaktadır. Askerî eylemi, savaşı, vatanseverliğin son kertesi ve nihâî tezahürü olarak kabul eden *millî-militarist* bakış, doğallaştırılarak ifade edilen bu temsiliyetin güçlü bir meşruiyet dayanağıdır. Bu bakışta, Osmanlı-Cumhuriyet dönümünün aydınlarını derinden etkileyen Sosyal Darwinist düşünüş kalıplarının damgası vardır.[8] Toplumu/dünyayı "hayatta kalabilmek için güçlü olma" mücadelesi olarak görülür; "milletler, müstakbel bir harbde varlıklarını muhafaza ve idame ettirebilmek için her şeyden önce kuvvetli bir disiplin ruhuna muhtaç" sayılır (Ersoy, 1960: 11). Bütün milletin her an savaşa hazır olarak askerî gereklere göre örgütlenmesi gereğine inanan topyekûn millî savunma konsepti, milletin *millet-i müsellehâ* [silâhlanmış millet] olarak tasarlanışı, özellikle İkinci Dünya Savaşı döneminde subay heyetinin görüşünü belirlemiştir.[9]

Millî çıkar ölçüsünün, millî bilincin son kertede orduda temsil edildiği fikri, askerî darbeler tarafından da yeniden üretilmiş, aynı zamanda bizzat bu darbelerin meşruiyetini sağlamıştır. Askerlerin siyasî rejime müdahaleleri İttihat ve Terakki döneminden beri "vatanı kurtarma" misyonuyla gerekçelendirilmiştir (Kayalı, 1994: 44). 27 Mayıs 1960 Darbesi, bu bakımdan önemli bir eşiktir. Dönemin 1. Ordu Komutanı Korgeneral Cemal Tural'ın söyleyişiyle 27 Mayıs, "kalbi vatanca vuran, vicdanı milletçe işleyen Harbiye[nin] [...] Türk Milletine bir gecede yeni bir vatan, yeni bir hürriyet kazandırması [...] millet[in] aziz ve kahraman ordusunun süngülerinin pırıltısı ve himâyesi altında hakikî ve ebedî saltanatını kurması..." olarak temsil edilmiştir (akt. Ulay, 1968: 124-5). Millî Birlik Komitesi lideri Orgeneral Cemal Gürsel, harekâtın amacını "memleketi buhran ve felâkete sürüklemek isteyen hırslı politikacıların elinden kurtarmak [...] tehlikeye düşen millî varlığı kurtarmak" olarak tanımlamıştır (akt. Elevli, 1960: 13, 197). 12 Eylül 1980 Darbesi'nin amacı da "millî birlik ve beraberliği sağlamak"tır ve bu yetkinin kaynağı, "Türk Yurdunu ve Anayasa ile tayin edilmiş olan Türkiye Cumhuriyeti'ni kollamak ve kollama" görevini orduya veren Ordu İç Hizmet Kanunu'nun -meşhur- 34. maddesi yanında, Genelkurmay Başkanı Kenan Evren'in TSK mensuplarına hitabıyla, "Türk Ulusunun vefa dolu kalbinde sizler için yaşattığı büyük güven ve gurur, damarlarınızda yurt sevgisiyle alevlenen asil kan ve Bayrağınızla birlikte ebediyete kadar götürmeye and içtiğiniz *Atatürk ilkeleri*"dir (Evren, 1990: 547-9).

Söz konusu meşruiyetin, subay heyetinin en yetkin "ulusal seçkinler" zümresini oluşturduğu varsayımıyla pekiştirildi-

ğini söyleyebiliriz. 1944'de yayımlanan *Milli Müdafa Politikası (Esaslar)* kitabında, "subay heyeti millet şuurunda bir en iyiler camiası olarak yaşamalıdır" denmiştir (akt. Özdağ, 1991: 117). Demokrasiyi bir "elitler demokrasisi" olarak yorumlama eğilimiyle uyumludur, bu: General Ali Fuat Erden'in ifadesiyle: "Demokrasi [...] akıl ve zekâ aristokrasisidir" (akt. Güventürk, 1964: 97). Yakın dönemde, askerî eğitimin yüksek kalitesi, orduda kullanılan teknoloji düzeyi ve askerî bürokrasinin örgütsel rasyonalitesinin gelişkinliğine yapılan atıflar, subay heyetinin en yetkin ulusal seçkinler olarak takdiminin modernleşmiş dayanaklarını oluşturmaktadır.

27 Mayıs 1960 müdahalesi sonrasında, askerlerin bir siyasal özne olarak ağırlığının öne çıkmasına koşut olarak,[10] ordunun Türk milliyetçiliği ideolojisinin yeniden üretimindeki rolü yeni bir evreye girer. Bu evrenin ilk göze çarpan özelliği, siyasî istikrarı sağlama ve hızlı kalkınmayı gerçekleştirme hedefleri doğrultusunda ülkenin gidişine nizam verme kaygısıyla politize bir seferberliğe giren subayların, bizzat resmî-millî ideolojinin restorasyonuna hamle etmiş olmalarıdır. Bu arayış içinde, resmî-millî ideoloji olarak Atatürkçülüğün ve Atatürkçülük içinde milliyetçiliğin farklı yorumlarının da ortaya atıldığı görülür. Demokrat Parti iktidarına tepkinin bir parçası olarak ve dönemin genel atmosferinin etkisiyle, ABD'ye artan bağımlılığı onur kırıcı addeden, anti-emperyalist, millî bağımsızlıkçı temaların ordu içinde de revaç bulması, özellikle dikkat çekicidir. Sola eğilimli subaylar, bağımsızlığı zedeleyici ikili anlaşmaları ve ABD'nin Türkiye'deki olağanüstü geniş ayrıcalıklarını, TSK'nin NATO emrine verilmesini, yerli sanayinin geriletilmesini sorgulayarak, ulusal bağımsızlıkçılığı Atatürkçü-milliyetçiliğin ana ilkesi olarak öne çıkartmışlardır (Ahmet Yıldız, 2001: 77-86).

Atatürkçülüğün gerek radikal sola ve toplumsal muhalefete ideolojik meşruiyet zemini teşkil etmesinden, gerekse aynı meşruiyet zemininin bizzat ordu içindeki emir-komuta zincirini bozan güç grupları (cuntalar) tarafından da kullanılmasından duyulan rahatsızlık; 12 Mart 1971 askerî müdahalesinden sonra, ordu üst kademesinin Atatürkçülüğü bizzat formüle etmeye dönük çabalarının merkezîleştirilmesini ve sistematikleşmesini beraberinde getirmiştir (Akyaz, 2001). Merkezî-resmî formülasyonda, Atatürkçülüğün omurgasını, milliyetçilik ilkesi oluşturmaktadır. 12 Eylül 1980 sonrası askerî rejim döneminde yayımlanan bir broşür, Atatürkçülüğün *esas itibarıyla milliyetçilik* olarak yorumlanışını özetler: Burada Atatürk'ün milliyetçiliği, "her türlü davranışlarında bir temel hareket ilkesi kabul ettiği [...] bunu Türk milletinin ortak bir malı haline getirmeye gayret ettiği [...] bu amaçla Milliyetçilik llkesi'ni vasiyet olarak bıraktığı" söylenmektedir (K.K.K., 1982: 26). "Atatürk milliyetçiliği", 12 Mart askerî ara rejimi döneminden itibaren, politik kutuplaşmayı önleyecek korporatist ideoloji olarak vazedilmiştir. Ordunun teşvik ettiği ve girdilerini sağladığı bu endoktrinasyon, 12 Eylül askerî rejiminde yaygın bir kampanyaya dönüşecektir.

Söz konusu endoktrinasyonu, ordunun dış güvenliğe ilişkin tehditler kadar -hatta onlardan çok- iç güvenliğe ilişkin tehditlere yoğunlaştığı, *millî güvenlik devleti* rejimi (Özdemir, 1989: 13 vd., 110) bağlamında düşünmek gerekir. Bu tehdit algılaması konseptinde, iç politik gerilimler ve çatışmalar, doğrudan doğruya ulusal güvenlikle ilgili bir dramatik ağırlık kazanır. Askerliğin ve "millî savunma" doktrininin mutlak dost-düşman ikiliği içinde 'normal olarak' dış güçlere mahsus olan düşman konumu, iç politikaya teşmil edilir. Çoğunlukla İstiklâl Harbi'ne atıfla, Millî Mücadele sürekliliği içinde kullanılan "iç düşman" ter-

minolojisi, iç politikada rejime muhalif grupları/fikirleri milliyetçi ideolojinin ayrımcı damgasıyla suçlandırmak üzere işe koşulur. Ordunun meslekî ideolojisine ve diline ait kalıpların politik alandaki etkisini olağanüstü artıran bu süreç, Türk milliyetçiliğinin kurucu karakteristiği olan *güçlü tehdit algısının* ve *bekâ kaygısının* (Akçam, 1992: 55 vd.) yeniden üretiminde ordunun oynadığı ağırlıklı rolü de işaretlemektedir. 'Sivil' okullara dönük olarak genelkurmayca hazırlanan ve askerlik konusuna ilişkin 'meslekî' bilgilerden öte güncel siyasî analize ve Atatürk ilkelerinin belletilmesine ağırlık veren Millî Güvenlik derslerinin millî tehdit tespitine odaklanan içeriği ve alarmist söylemi de bunun bir örneğidir.

Soğuk Savaş döneminde ABD-merkezli bir tehdit/önlem stratejisinin tezahürü olan millî güvenlik devletinin, iç politikayı "millî savunma" mülahazalarına tâbi kılan mekaniğinde, anti-komünizm kilit rol oynamıştır. Zira bu stratejide "komünizm", iç politik kutuplaşmada radikal sola atfedilen tehditle dış güvenlik (Sovyet yayılması) tehdidini örtüştüren 'kurucu' düşmandır. Türkiye'de de ordunun özdeşleştiği Atatürk milliyetçiliği doktrininin öncelikli düşman figürü, komünizm olmuştur. Anti-komünizmle milliyetçiliğin meczedilmesi, sağ ve milliyetçi-muhafazakâr politik akımlarla ordunun ideolojik kesişim zeminini oluşturmuştur (Cizre, 1993).

Bu doktrin içinde komünizm, öncelikle, *yabancı ideoloji olarak deşifre edilmiştir* (1. Ordu ve Sıkıyönetim Komutanlığı broşürü, 1973). Buna karşılık Atatürkçülüğün temel vasfı, *millî* ideoloji olmasıdır. Atatürkçülüğün yegâne *millî* ve dolayısıyla yegâne *meşru* ideoloji olduğu savı, ordunun yaydığı milliyetçilik söyleminin, hegemonik iddiası itibarıyla kilit unsurudur. Bu savın propagandif bir ifadesini aktaralım: "Türk isek, bu memleketin çocuğu isek, bu memleketin ve bu milletin iyiliği için çalıştığımızı iddia ediyorsak; O, en büyük TÜRK'ü anlamadan, özbeöz TÜRK MALI olan KEMALİZM'i öğrenmeden, O'nun ilkelerini saptırmadan, bütünüyle uygulamadan, sonuçlarını görmeden, doğruca güzel diye sunulan ithal malı düşüncelere yönelmek, en azından kendimizi, TÜRKLÜĞÜMÜZÜ inkâr etmek olmaz mı?" (K.K.K., 1982: 11 - büyük harfler orijinal metinden)

Vatanseverlikle, "Türk olma"yla eşanlamlı kullanılan "Atatürk Milliyetçiliği" terimi, 12 Eylül 1980 Darbesi sonrasında ordu yönetimi tarafından, milliyetçiliği, ülkücülerin "yetki ve sorumluluk alanından" çıkartarak devletin ve resmî ideolojinin uhdesine almak amacıyla da vurgulanmıştı. Zaten ordu üst yönetiminin tutumunda karakteristik bir etken, vazettikleri milliyetçilik anlayışının içerik itibarıyla Türkçü ya da ülkücü ideolojinin argümanlarıyla kesişebildiği noktalarda dahi, bu ideolojik pozisyona ve daha belirgin biçimde onun taşıyıcılarına belirli bir mesafeyi korumalarıdır. Bu, tarafsızlık imgesini koruma kaygısı yanında, bürokratik kontrol ideolojisinin bakış açısından, herhangi bir özerk toplumsal hareket dinamiğinin doğurduğu şüpheden kaynaklanır. Nitekim, 27 Mayıs sonrasında orta düzey subay gruplarının inisiyatifiyle gelişen fikrî ve manevî alışveriş ortamı dışında -ki bu ortama da TSK'nın merkezî-hiyerarşik yapısı tahkim edilerek müdahale edilmiştir-, milliyetçilik/vatanseverlik zemininde *sivil* Kemalist hareketlerle *ordu arasında kurulan bağlar da muhataralı* olmuştu. (12 Mart tecrübesi yanında; doksanların sonunda ordunun hükümete müdahale ettiği laisist 28 Şubat sürecine aktif destek veren Atatürkçü Düşünce Dernekleri gibi oluşumların ordu tarafından özel bir teşvik görmemesi de bunun örneğidir.) Ülkücüler örneğinde, özerk toplumsal hareketin *avam* niteliği de ordunun "ulusal elit" bakış açısından bir şüphe kaynağıdır.

Doksanlarda bölücülük/ayrılıkçılık tehdidi olarak PKK'yla yaşanan düşük yoğunluklu savaş (Kışlalı, 1996) sırasında ordu üst yönetiminin milliyetçilik motiflerini 'kontrollü' kullandığına; çatışmaların şiddet derecesinin yükseldiği anlarda bile olayı "millî savaş" çerçevesinden çok "devlet hâkimiyeti" düsturu içinde açıklamaya çalıştığına ilişkin gözlemler (Laçiner, 1999), bu bakımdan dikkate değerdir. Burada, gerek profesyonel gerek politik rasyonalite yanında, kendi "görev ve sorumluluk alanının" özerkliğini 'kontrol-dışı' milliyetçi ideoloji ve hareketlerin tesirinden koruma kaygısının da payı aranabilir.

Daha evvel de belirttiğimiz gibi, ordunun milliyetçi söylemle ilişkisinin ve *'doğru' milliyetçiliği tayin etme* iddiasının temel saiki, esasen, devlet politikası olarak belirlenen temel tercihlere toplumun uyumunu sağlamaktır. Atatürkçülük-vemilliyetçilik veya Atatürk Milliyetçiliği, bu amaçla, politik kutuplaşmalardan arınmış *tarafsız* ve *tek* ideoloji olarak telkin edilir; daha doğrusu, ideolojiler-üstü bir nass olarak [...] Ordunun siyasetüstü konumu, Atatürkçülüğün ve milliyetçiliğin, sorgulamasız benimsenmesi beklenen siyasetüstü konumuyla örtüşür.

Söz konusu Atatürk milliyetçiliği doktrininin içeriğine bakarsak, etnisist ve yurttaşlık odaklı milliyetçilik anlayışları arasındaki gerilimin, yukarıda gösterildiği gibi sözel olarak yurttaşlık temelinde kurulmuş fakat etnisist imalar ve pratiklerle dolu eklektik bir dengesini görürüz. "Mantıklı, gerçekçi bir milliyetçilik" olduğu vurgulanarak, Pantürkist ve irredentist tasarımlara mesafe belirtilir. Ayrıntılı bir içerikten söz edilemez. Atatürk'ten başka bir düşünsel kaynağa başvurulmaması, hatta başka kaynakların 'gayrısahih' görülmesi, ordunun benimsediği Atatürk milliyetçiliğinin ayrıntılandırılmasına zaten izin vermez. Milliyetçiliği, totaliter açılımları da olan otoriter bir rejimin sadakat ve itaat kaynağı olarak tamim etmeye dönük, *yükümlendirici* bir söylemle karşı karşıyayızdır.

Bu milliyetçilik anlayışının, milleti bir *özerk yurttaş topluluğu* olarak tasavvur etmekten uzaklığını vurgulamak gerekir. Millet/ulus, politik iradesiyle kendini var eden ve yönlendiren bir topluluk olarak değil, aşkın bir varlık olarak düşünülüyordur; ancak aşkın varlığıyla değerlidir ve meşruiyet kaynağıdır. O aşkın varlığın aslî mercii ve temsilcisi ise Devlettir. Millî Güvenlik Kurulu'nun temel bir belgesine göre Millet, "Devletin öğelerinden"dir; "Devletin gövdesi durumundaki ülkeye can (dinamizm) ve ruh veren 'insan toplumu' öğesi"dir (M.G.K., 1990: 2, 10). Bir askerî kaynak, bir başka aşkın kaynağa referansla, Atatürk'e atıfla, somut *halk* ve soyut, aşkın *millet* arasındaki özdeşliği belirtir ('bahşeder'): "Atatürk, halkını milletinin ta kendisi olarak görmüş ve sevgisini halka sunmuştur." (K.K.K., 1982: 31) Ancak yüce gönüllü bir tarihsel kahraman tarafından fark edilebilecek ve onun takdirine bağlı gibi takdim edilen bu özdeşlik, doğrusu, pek kırılgan görünmektedir...

SONUÇ

Ordular ulus-devlet kuruluşunun ve "millî mefâhir"in [övünçlerin] simgesi olarak, milliyetçi ideolojilerde özel bir role sahiptirler. Kurtuluş/kuruluş savaşları, vatandaş ordularının teşkili ve zorunlu askerlik, milliyetçiliğin ve ulus-devletlerin doğumuna refakat ederler. Türkiye'de ordu, buna ek olarak, modern millet inşasının, millî-sosyalleşmenin ve milliyetçi ideolojinin yeniden üretiminin ağırlıklı bir aktörü olarak işlev üstlenmiştir. Bu işlev 80 yıllık Cumhuriyet tarihi boyunca değişmiş, ancak azalmamış, aksine artmıştır. 1961 Anayasası ile siyasî hayatın önemli bir parçası haline gelen Milli Güvenlik Kurulu, özellikle son yıllarda Bakanlar Kurulu'ndan daha çok önemsenir

hale gelmiş, "millî" siyasetin merkezi olmuştur. 1960'dan itibaren periyodik olarak gerçekleştirilen askerî darbeler ve düzenli olarak toplanan Millî Güvenlik Kurulu aracılığı ile günlük siyasetin belirleyicisi durumunda olan askerler, ulusal yönetici seçkin zümrenin değişmez oyuncularıdırlar. Ordu, bizzat bir Türk milliyetçiliği doktrini ortaya koyarak, Türk milliyetçiliği ideolojilerini hegemonize etmeye ve bununla birlikte milliyetçiliğin hegemonik bir ideoloji olmasını temine çalışmaktadır. Ordunun 1926'dan bu yana Askerlik/Millî Savunma/Millî Güvenlik Bilgisi dersleri aracılığı ile tüm lise mezunlarının eğitiminde etkin bir rol oynaması ise militarizmin Türkiye'de aldığı güçlü ve özgün biçimlerden birisidir.

Bunun ötesinde, milliyetçi ideolojinin önemli ayaklarından olan ordu-millet miti, militarizm ve milliyetçilik arasındaki evliliği canlı tutmaktadır. Sivilleşme tartışmalarında üzerinde durulan Millî Güvenlik Kurulu'nun varlığı ve buradaki sivil-asker üye oranı, militarizm buzdağının görünen uç noktasıdır. Ordu ve millet kavramları birbirinden ayrılmadan, askerliğin kültürel değil yakın döneme ait bir ulus-devlet/vatandaşlık pratiği olduğu vurgulanmadan, ordunun sivil eğitime müdahalesiyle militarizmin normalleşmesine yaptığı katkı anlaşılmadan, daha da önemlisi Türkiye siyaseti ve toplumuna nüfus etmiş olan militarizmin adı konmadan Türkiye'de sivilleşme mümkün olamayacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 "Ordu-millet" lafına ilk olarak İngiltere'de yayımlanan (yazarı belirsiz) *The French Considered as a Military Nation Since The Commencement of Their Revolution* (Londra, Egerton, 1803) kitabında rastlıyoruz. Bu kitap, Fransa'nın tüm vatandaşlarını askere dönüştürerek askerî alanda çok önemli ve tehlikeli bir yeniliğe imza attığını anlatıyor ve Büyük Britanya'nın bu tehdit karşısında yapması gerekenleri sıralıyor.

2 Osmanlı topraklarında bu dönüşümün nasıl yaşandığını anlatan önemli bir derleme için bkz. Zürcher, 1999.

3 Bu kitap ilk olarak 1885 yılında Osmanlıca'ya çevrilmiş, 3 yıl içerisinde ikinci bir baskı yapmıştır. Kitabın ilk Fransızca çevirisi 1884 yılında, ilk İngilizce çevirisi ise 1887 yılında yayımlanmıştır. Osmanlıca'ya çevirinin bu kadar erken olması, ayrıca kitabın üç yıl içerisinde ikinci baskısını yapması kitaba gösterilen ilginin önemli göstergeleridir.

4 Bu dönemde kültür ve ırk arasında yaratılan eşanlamlılığın ötesinde Türk milliyetçiliğine hâkim olan kültürel ırkçılık için bkz. Bora, 1998.

5 Aynı yazı 1972 ve 1994 yıllarında *Türk Kültürü* dergisinde tekrar yayımlanmıştır.

6 Kuşkusuz, bu ne Türkiye'ye has bir durumdur, ne de yalnızca zorunlu askerlik uygulaması ile ifade bulur. Profesyonel askerlik uygulamaları da erkeklerle sınırlı kaldığı veya esas olarak erkeklik üzerinden tanımlandığı sürece modern ordular bu farklılaşmaya sebep olacaklardır. Tüm vatandaşlarını "eşit" kurgulayan cumhuriyet rejimlerinde bu durum devlet düzeyinde yaşanan en önemli toplumsal cinsiyet farklılaşmalarından biridir (bkz. Enloe, 2000; Feinman, 2000; Kerber, 1990).

7 Ayrıca, radyonun çok güçlü bir medya olduğu kırklarda ve ellilerde, "Ordu Saati" gibi düzenli programlarda subaylar "millî konularda" eğitsel konuşmalar yapmışlardır.

8 Bu konuda, Hasan Ünder'in elinizdeki ciltte yer alan makalesine bakınız.

9 1950'de DP'nin Millî Savunma Bakanı olan Seyfi Kurtbek de, "millî savunmayı [...] milletin her türlü faaliyetini ilgilendiren büyük bir Millî Dava olarak telâkki [etmekte] [...] Silâhlı Millet teorisini demokrasinin askerî ifadesi say"maktadır (akt. Aydemir, 1975: 50).

10 1961 Anayasası, Millî Güvenlik Kurulu'nu Taha Parla'nın saptamasıyla "yarı-militer bir devlet konseyi" olarak kurumlaştırmış, askerî bürokrasiyi Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu'yla beraber yürütmenin üçüncü başı haline getirmiş, bu yapı 1982 Anayasası'yla pekişmiştir (Parla, 1991: 79-81).

"Türk Dış Politikası"nda Milliyetçilik

GÖKÇEN T. ALPKAYA

Türk dış politikasında milliyetçilik konusunu, son iki yüz yıldır dünya siyasal sistemine damgasını vurmuş olan bu ideolojinin gizli etkilerinden arınarak incelemek epey zorlu bir çaba gerektirir. Türk dış politikası tamlaması bile, içerdiği "Türk" ve "dış" sıfatları aracılığıyla, bu konuda yapılabilecek herhangi bir çalışmayı, tam da milliyetçi ideolojinin hedeflediği sınırlar içine hapsetme işlevini taşır. Üstelik, bu başlığı Türkiye Cumhuriyeti'nin dış ilişkileri ya da uluslararası ilişkileri biçiminde değiştirmek de özünde farklı bir sonuç doğurmaz: "Dış ilişkiler"in içerdiği dışlayıcı vurguyu anmak bile gereksizdir, "uluslararası" terimi ise, milliyetçi ideolojinin kurucusu olduğu "ulus"lar dışında düşünmekte nasıl zorlandığımızı gösterir.[1] Dolayısıyla, artık uluslararası ilişkiler disiplininin bir alt dalı olarak üniversitelerde inceleme ve öğretim konusu olan, yani "bilimsel" bir boyut da kazanan bu alanın kendisinin, ilk elde sadece taşıdığı adla bile milliyetçi söylemin kurulduğu bir alan olduğu söylenebilir. Bunu açıklayabilmek için önce kavramsal çerçeveyi çizmekte yarar vardır.

Geleneksel olarak 1648 Westfalen barış antlaşmalarıyla kurulduğu kabul edilen bugünkü devletler sistemi, toprak temelli bir egemenlik anlayışına dayanır. Bu sistem içinde devletler, ilke olarak, sınırları çizilmiş belirli toprak parçaları üzerindeki herkes ve her şey üzerinde egemen, bu sınırlar dışında kalan herkes ve her şey bakımından da herhangi bir yetkiye sahip olmayan birimlerdir. Sistemin varlığı ve işleyişi, devletlerin bu temel ilkeye, dolayısıyla birbirlerinin varlığına ve haklarına karşılıklı olarak saygı göstermelerine dayanır. Bir siyasal birimin devlet olarak kabulü için zorunlu olan üç unsura, yani bir ülkeye, bu ülke üzerinde yaşayan ve süreklilik arz eden bir nüfusa ve nihayet egemenliğe sahip olması, o birimi devletler sisteminde diğerleriyle eşit haklara sahip kılar. Devleti oluşturan bu üç unsurun üçü de kurgusal olmakla birlikte, kendi aralarında bu açıdan sıralanabilirler. Ülke, içlerinde bu açıdan en sorunsuz olanıdır: Herhangi bir toprak parçası, siyasal sınırlar çizildiği anda ülke niteliği kazanır. Bu toprak parçası üzerinde yaşayan insan toplulukları, yine ancak o sınırlar çizildiğinde üzerinde o devletin tasarrufta bulunabileceği tek bir topluluğa dönüşür, ama bu topluluğun tanımlanmasının konumuzla doğrudan bağlantılı bir tarihsel sorun oluşturduğu şimdiden vurgulanmalıdır. Kurgusallığı mutlak olan egemenliğe gelince, devlete, sınırları içinde yaşayan insan topluluğu üzerinde her türlü tasarrufta bulunma hakkını veren

bu ilke, kısaca zoru ve meşruiyeti içerir: Devletin bir yandan yetkilerini kullanabileceği fiili bir güce, diğer yandan da bu güç kullanımını o insan topluluğu tarafından kabul edilir, haklı kılacak bir meşruiyete sahip olması zorunludur.

Bu veriler ışığında, yukarıda söz ettiğimiz toprak temelli egemenlik anlayışını açarsak, 1648'den beri özü bakımından değişmeden süregelen bugünkü devletler sistemi, egemenliğin şu ya da bu ölçütle tanımlanmış insan toplulukları dolayımıyla değil, şu ya da bu biçimde belirlenmiş toprak parçaları üzerinde inşa edildiği bir sistemdir. Westfalen'in devletler sisteminin başlangıç noktası olarak alınması rastgele değildir. Çünkü, böyle inşa edilen bir egemenlik anlayışı, zor ve meşruiyetin, toprak değil insan unsuru üzerinde kurulduğu dinsel egemenlik anlayışından mutlak bir kopuşu göstermektedir. Bu kopuşun yarattığı meşruiyet boşluğunun doldurulması, sadece tek tek devletler bakımından değil, devletler sisteminin kendisi bakımından da bir zorunluluktur. Diğer bir deyişle, hem daha önce Tanrısal, dolayısıyla bütünsel ve bütüncül nitelik taşıyan egemenliğin, yapay biçimde bölünmüş toprak parçaları üzerinde beliren laik iktidar odakları arasında bölüşülmesini mümkün kılacak, hem de üzerinde zor kullanılarak her türlü tasarrufta bulunulacak insan topluluklarının buna boyun eğmesini, rıza göstermesini sağlayacak bir ideoloji, sistemin kendisini sürdürebilmesinin zorunlu koşuludur. Bu da, evrenselci yanı ağır basan dinsel ideolojinin aksine, kendisi evrensel olduğu halde evrenselci değil, aksine bölücü, parçalayıcı, dışlayıcı olan bir ideolojinin, milliyetçiliğin doğuşuna yol açmıştır.

Milliyetçilik, çoğunlukla yapay nitelikte siyasî sınırlar çizilerek diğer devletlerin yetkisi dışında bırakılan bir toprak parçası üzerinde yaşayan insan topluluklarının, devletin egemenliği onun adına kullanacağı türdeş bir topluluğa dönüştürülmesini ve en az bunun kadar önemlisi, bu türdeşliğin korunmasını, sürdürülmesini sağlar. Bu, o topluluk içindeki dil, din, etnik köken gibi farklılıkların ortadan kaldırılması ve aynı zamanda sınıf farklılıklarının gizlenmesi yoluyla yaratılır. Dolayısıyla, bu ideoloji sadece ulus-devletlerin kurulması sürecinde etkili olmuş değildir, aksine mevcut devletler sisteminin sürdürülmesinde de vazgeçilmez bir işlevi yerine getirir. Öte yandan, tarihsel olarak bu türdeşliğin dil, din, soy, tarih ve kültür birliği temellerinde (ender olarak sağlanmış ve aslında çoğunlukla) yaratılmış olması, ulusu kurgulama ve bu kurguyu hayata geçirme gücüne sahip olan milliyetçiliğin, Avrupa Birliği örneğinde ipuçları görüldüğü gibi, pekâlâ onu yeniden tanımlama gücüne de sahip olduğu gerçeğini gizlememelidir.

Bu çerçeve içinde, herhangi bir devletin dış politikasında milliyetçilikten söz etmek, bununla o devletin "milliyetçi bir dış politika" izlediği ya da izlemediği kastedildiğinde, yanıltıcıdır. İnsanlar gibi ideolojiler de kendi haklarında söylediklerivle anlaşılıp açıklanamazlar. Bundan dolayı, milliyetçi söylemin unsurlarından yola çıkarak, bundan azade olduğu varsayılan devletler arası ilişkiler alanında bunların varlığını araştırmak, örneğin Türkiye'nin "soydaş"lara yönelik politikası nedeniyle "milliyetçi" bir politika izleyip izlemediğini sorgulamak "milliyetçi" bir yanılsamayı gösterir. Bunun iki temel nedeni vardır.

İlk olarak, milliyetçilik, herhangi bir devlet için, zaten mevcut devletler sistemi içinde yer almanın gereğidir; bu sistemde yer almış, alan ya da alacak olan her devletin temelinde milliyetçiliğin olumlanması vardır. Bu olumlama, üzerinde yaşayanlar adına egemenlik yetkilerini kullandığı bir toprak parçasında kurulu her devletin, bir diğeri ile karşı karşıya geldiği her an tekrarlanır. Devlet başkanının, nezdine atanan büyükelçileri kabul etmesi gibi olağan diplomatik iliş-

ki pratiklerinden, kuvvet kullanma gibi kritik siyasal kararlara kadar her türlü eylem ve işlem bu olumlamanın tekrarıdır. İşte tam da bu nedenle, dış politika alanı, milliyetçi söylemin etkisine giren, ya da onun taşındığı değil, tam aksine kurulduğu alandır. Ve burada kurulan söylem, sadece diğer devletleri değil, aynı zamanda içeriyi, bizi hedefler. Sınırların dışında kalan ötekilerle bizim adımıza kurulan her temas, bizi "Biz" olarak yeniden kimler.[2] Kısacası, milliyetçilik, dış politika kavramına içkindir.

İkinci neden ise dış politika kavramının kendisinde aranmalıdır. Çok genel olarak dış politika, ulus-devletlerden oluşan bir sistemde, her devletin, hem kendi varlığını hem de belirli sınıf ve grupların çıkarlarını korumak amacıyla yürüttüğü ilişkiler olarak tanımlanabilir. "Kendi varlığını korumak", bu alandaki yaygın ve yanlış önkabulün aksine, sadece diğer devletlerden ya da devletler sisteminden gelen tehditlere karşı değil, ama en az bunun kadar, içeriden gelen ve bazısı devletler sistemine yönelebilecek ölçüde tehlikeli olabilen tehditlere karşı diğer devletlerin desteğini almayı ve devletler sisteminden beslenmeyi ifade eder. Bunun gibi, devletin, belirli sınıf ve grupların çıkarlarını korumak üzere davrandığı genellemesi de tek yönlü olarak anlaşılmamalıdır. Devletler sadece ulusal burjuvazinin çıkarlarını koruyup kollamazlar. Bazen bununla örtüşen ama bazen de çatışan bir biçimde, aslında dünya ölçeğinde kapitalizme hizmet işlevini görürler. Dolayısıyla, dış politika, hiçbir zaman "ulusal" gerekçelerin tek başına belirleyici olmadığı, aksine çok sayıda değişkenin rol aldığı karmaşık bir karar alma ve uygulama sürecidir. Bu açıdan, uluslararası ilişkilerde ideolojilerin değil, çıkarların belirleyici olduğuna ilişkin realist iddianın, içerdiği olumlama bir yana bırakılırsa, büyük ölçüde gerçeği yansıttığı kabul edilmelidir. Bununla birlikte, her devletin dış politikasında, belirli dönem ya da konularda, milliyetçi söylemin unsurlarının belirgin bir biçimde öne çıkarıldığı ya da tam aksine özenle gizlendiği de açıktır.

Bu kavramsal çerçeveden hareketle, Türk dış politikasında milliyetçiliğe bakıldığında, milliyetçi ideolojinin bazen örtük, bazen de apaçık biçimde, sürekli olarak yeniden üretildiğini görürüz. Bu, bazen ülke ya da vatana, bazen millet ya da halka, bazen de egemenlik ya da bağımsızlık kavramlarına gönderme yoluyla gerçekleştirilmektedir. Bu yazıda, bunlar, T.C. hükümetlerinin programlarında yer alan dış politika alanındaki değerlendirme ve hedefler bağlamında örneklenmeye çalışılacaktır. Kuşkusuz, hükümet programları Türk dış politikasının temel eksenini oluşturmazlar, üstelik hükümetlerin kuruluşu dünyadaki ve bununla bağlantılı olarak Türk dış politikası alanındaki gelişmelerle örtüşmez, dolayısıyla bunlar, kendi başlarına, Türk dış politikasının seyri hakkında sağlıklı bir fikir veremezler. Ama, tam da bu nedenle, yani Türk dış politikasına ilişkin anlatılarda yeniden ve yeniden kurulan ve böylece "Biz"i gizlice yeniden üreten süreklilik düşüncesinin karşısında, onun niçin, hangi noktalarda ve nasıl kurulduğunu gösteren kesitler olarak önem taşırlar. Nitekim, böyle bir bakışla, hükümet programlarına yansıdığı ölçüde, Türk dış politikasında milliyetçiliğin, bugüne kadar üç farklı biçim aldığı ortaya çıkmaktadır: 1. Gizli ya da örtük milliyetçilik, 2. Aşırı milliyetçilik, 3. Sıradan milliyetçilik. Bu yazıda önce bunlar örneklenecek, ardından da tek bir konuda, Kıbrıs konusunda, milliyetçi söylemin izlediği seyir sergilenmeye çalışılacaktır.

GİZLİ YA DA ÖRTÜK MİLLİYETÇİLİK

Cumhuriyet'in ilk dönemindeki hükümet programlarında, dış politika bağlamında egemenlik ve ülke unsurlarının öne çıktı-

ğı, millet unsuruna ise hemen hemen hiç yer verilmediği görülmektedir. Bu dönem, I. İnönü hükümetinden, Atatürk'ün ölümünün ardından kurulan II. Bayar hükümetine kadar sürmüştür. Lozan Barış Antlaşması ile devletler sistemine meşruiyetini kabul ettirmiş olan T.C. bu dönemde Lozan'da çözülememiş sorunları çözmek ve esas olarak da varlığını sürekli kılmak peşindedir. Bu nedenle, içeride ulus-inşası süreci faşizan yöntemlerle sürdürülürken, dış politikada "statükoculuk" neredeyse kaçınılmazdır. Bunun, daha sonra görülecek olanın aksine, hükümet programlarına açık bir milliyetçilik olarak yansımamasının nedeni, Tek Parti döneminde dış politikanın, hükümetlerin değil, devletin olağan icraati olarak görülmesidir.

Böylece, Cumhuriyet'in ilk hükümetinin kısacık programında, dış politika ilke ve amaçlarının şundan ibaret olması şaşırtıcı değildir:

> *Cumhuriyet Hükümetinin münâsebat-ı hariciyede üç sülesası Türkiye Cumhuriyeti'nin mevcudiyetini ve temamiyetini sağlam tutarak menâfi-i hayatiyesini gözönünden ayırmamak esası dahilinde müsalemeti, huzuru, hüsnü münasebatı mümkün olduğu kadar tevsi ve teyit etmekten ibarettir. Hem hudutlarımızla ve kendileri ile muahedatı imza edip safahatını tatbik etmekte olduğumuz ve diğer taraftan ve henüz münasebata girmediğimiz devletlerle samimi bir dostluk tesis için bütün kuvvetimizi sarf edeceğiz. Göreceğimiz hüsnüniyete fazlasıyla mukabele edeceğiz. Bu esaslar dahilinde Türkiye Cumhuriyeti menafi-i hayatiyesini muhafaza etmek için son derecede dikkatli olacaktır* (I. İnönü Hükümeti, 30.10.1923-06.03.1924).

Dönemin İnönü hükümetlerinin zaten son derece ketum olan programlarında dış politika da bundan payını almaktadır. "Harici siyâsetimizin istikrar ve istikameti her tarafta anlaşılmakta olduğunu ümit ediyorum" (IV. İnönü Hük., 01.11.1927-27.09.1930) veya "Harici siyâsetimizin vuzuhu dahilde ve hariçte daha bariz olduğu kanâatindeyiz" (V. İnönü Hük., 27.09.1930-04.05.1931) gibi. Daha sonraki hükümetlerin programına örnek oluşturacak Okyar Hükümeti programında dış politikaya görece daha geniş yer verilmiş olmakla birlikte, bu programda da sadece T.C.'nin ilişki kurduğu ve kuracağı devletler, daha sonraki dönemlerde görülecek olanın aksine, herhangi bir nitelemeye yer verilmeden sayılmaktadır (Okyar Hük., 22.11.1924-03.03.1925). Bütün bu dönem boyunca, dış politika bağlamında Türk ulusuna yapılan tek gönderme 1935'te, VII. İnönü hükümetinin programında yer almış ve Bulgaristan'la gelişen ilişkilerin "Türk ulusunca yüksek değeri ile takdir" edildiği ifadesine yer verilmiştir (VII. İnönü Hük., 01.03.1935-01.11.1937).

Bu dönemin kapanışını, Atatürk'ün ölümünün ertesi günü kurulan II. Bayar hükümetinin programı duyurmaktadır:

> *Herhangi bir Hükümet için muvaffakiyet amili olarak birinci derecede göz önünde bulundurulması lâzım gelen bir hakikât vardır. Milletin hakiki düşüncesi.*
>
> *Biz milletimizin şu an için düşüncelerini şu suretle hulâsa ediyoruz; milletimiz, on beş seneden beri tecrübe edilen Kemâlizm rejiminin kendisine verdiği huzur ve sükun içerisinde çalışmak ve kuvvetlenmek istiyor.*
>
> *Millî hudutları dahilinde mesut olmak emelindedir.*
>
> *Bizim harici siyâsetimizdeki; dahilde sulh, hariçte sulh düsturunun ifâdesi ancak bu suretle teşsir olunabilir. Esası milletten gelmiştir ve Büyük Şef tarafından ifâde edilmiştir* (II. Bayar Hük., 11.11.1938-25.01.1939).

Gizli ya da örtük milliyetçilik, dikkat çekici bir biçimde, darbe dönemlerinin

hükümet programlarında da karşımıza çıkmaktadır. Devletin, kendi sesini aracısız duyurduğu bu dönemlerde, diğer alanlarda olduğu gibi dış politika alanında da hedeflerin bildirilmesiyle yetinilmektedir. Örneğin, 27 Mayıs'ın ardından kurulan Gürsel Hükümeti'nin programında, "Dış siyâset alanındaki gayemiz, her şeyden evvel Türk Milletine karşı gösterilen hürmet ve itimada uygun bir siyâset takibetmekdir" dendikten sonra Türkiye'nin izleyeceği dış politika tanımlanmaktadır:

Türkiye'nin bu gayelere erişmek için sarf ettiği gayretlerde dayanağı, Birleşmiş Milletler ile NATO ve CENTO ittifaklarıdır.

NATO, hür ve müstakil yaşamak ve insanlığın ve medeniyetin gerçek prensiplerini savunmak azminde bulunan Batı memleketlerinin Birleşmiş Milletler Anayasasına uygun olarak kurdukları bir savunma teşkilâtıdır. Eski ve kuvvetli bağlarla bağlı bulunduğumuz ve Atatürk inkılâpları neticesinde kendilerine daha da yaklaşmış olduğumuz bu dost ve müttefik memleketlerle münâsebetlerimizi her sahada eşitlik ve egemenlik esasları dairesinde yürütmek ve geliştirmek dış siyâsetimizin başlıca prensiplerindendir (I. Gürsel Hük., 30.05.1960-05.01.1961).

12 Mart döneminde, özellikle I. Erim hükümetinin ve 12 Eylül'ün Ulusu Hükümeti'nin programı bakımından da aynı saptama yapılabilir.

"AŞIRI" MİLLİYETÇİLİK

"Aşırı" milliyetçilik olarak nitelenen ve sadece iki kısa dönemde örneği görülen bu tutumun temelinde, irredantist politikalar değil, tam aksine devletin devletlerarası sistem içindeki konumunun krize girmesinin ve bunun ulusal dayanışma ihtiyacını doğurmasının yattığı söylenebilir. Bunun ilk örneği, İkinci Dünya Savaşı sırasında kurulan hükümetlerin programında karşımıza çıkmaktadır. Savaşın arifesinde kurulan II. Saydam Hükümeti'nin programında, "Fikir ve menfâatlerin bu kadar şiddetle çarpıştığı zamanımızda Türkiye için ne bir fikir cereyanı, ne de herhangi bir menfâat hırsı, sulh yolundan inhirafta amil olmamaktadır. Ve olmayacaktır" (II. Saydam Hük., 03.04.1939-09.07.1942) denmekle birlikte, faşizmin etkisi izleyen hükümetin programında apaçık biçimde ortadadır:

Dünyanın her gün daha fenalaşan ve ufuklarında bir ümit ışığı belirmeyen karanlık manzarası içinde Türk milleti bütün ıstıraplarına rağmen en bahtiyar bir mevcudiyet olarak göze çarpıyor. Bu sâadetin sırrı büyük bir Şef'in etrafında yaratılan birliktir. Görmekte olduğumuz dünya facialarının içinde milletlerin yıkılmalarına sebep olan tefrikalar, ihtilâflar Türk milletinin bütün faziletlerini nefsinde toplayan İsmet İnönü'nün yarattığı karşılıklı güven sayesinde bu memlekette yer bulmamıştır. İnönü Türk milletine, Türk milleti de İnönü'ye çok yaraşıyor. Bugüne kadar olduğu gibi yarın da aynı birlik ve beraberlik içinde sıkıntılarda ve sevinçlerde birbirimize dayanarak emniyetle yürüyeceğiz. Böylece bu koruyucu birliğin idamesi Hükümetiniz içinde ilk ve en büyük gayeyi teşkil edecektir (I. Saraçoğlu Hük., 09.07.1942-09. 03. 1943).

Aynı üslup, II. Saraçoğlu hükümetinin programında da izlenmektedir:

Bir taraftan şefin uzağı gören kudretine, diğer taraftan kuvvetli bir orduya dayanan hariciyeniz bugüne kadar çok parlak neticeler elde ettiği gibi bugünden sonra da Türk'ün topraklarını Türk'ün haklarını ve Türk'ün menfaatlerini tamamen koruyacaktır.

Bu politika artık yalnız hariciyenin, hükümetin ve hatta Meclisin politikası değil tamamen Türk Milletinin ve Türk çocuklarının malıdır (II. Saracoğlu Hük., 09.03.1943-07.08.1946).

Savaştan sonra terk edilen bu üslubun ikinci örneği ise, kuşkusuz aynı dozda olmamakla birlikte, II. ve III. Ecevit hükümetlerinin programlarıdır. "Kıbrıs fatihi" Ecevit'in ilk hükümet programında ipuçları bile sezilmeyen bu tutumun temelinde, siyasî ve ekonomik bağımlılığın neredeyse hareketsiz kıldığı T.C.'nin içine girdiği krizi fark edişin yattığı söylenebilir. Bu programlara egemen olan bağımsızlıkçı dış politika anlayışı yoğun bir milliyetçi söylemle dile getirilmiştir:

Cumhuriyet Hükümeti ahlakın olduğu kadar açık rejimin de gereği olan doğruluğu ve tutarlılığı dış politikada ve uluslararası ilişkilerde kesin kural olarak benimser. Bunu, uluslararasında sağlam ilişkiler ve sürekli dostluklar kurabilmenin gereği sayar. Dış politikaya ve uluslararası ilişkilere, ulusal yararımız doğrultusunda toplumun her kesiminin ilgisini ve katkısını sağlamayı ödev bilir.

Cumhuriyet Hükümeti ulusumuzu tanıtma ve ulusal tutumumuzu ve gelişmemizi dünya kamuoyuna anlatma çalışmalarını, doğruluk ve tutarlılık kuralına dayanarak bilimsel yöntemlerle etkinleştirmek için her çabayı gösterecektir.

Cumhuriyet Hükümeti dış politikanın ulusal savunma politikasından ayrılamayacağına inanır.

Türk ulusu, bağımsızlığı ve güvenliği uğrunda hiçbir zaman hiçbir özveriden kaçınmamıştır. Türk Silahlı Kuvvetleri de, ulusal bağımsızlığı ve güvenliği her zaman üstün bir görev bilinciyle ve üstün yetenekle ve cesaretle korurken, Türkiye'nin her alanda gelişmesine, halkın mutluluğuna, huzuruna ve eğitimine sürekli katkıda bulunmuştur. Ulusumuzun ve Silahlı Kuvvetlerimizin bu nitelikleri, ulusal güçle ve gelişmeyle ulusal güvenliği bir arada uyumlu olarak ve en yüksek düzeyde gerçekleştirme olanağını sağlamaktadır [...]

Dört partiden oluşan geçmiş Hükümet, en hayati millî davalarda ikibuçuk yıl bir millî politika oluşturamadığı gibi, bu dönem, milletimizin kendi içinde cephelere bölündüğü bir dönem oluşmuştur. Dünya gözünde millî birliğimize gölge düşürülmüştür.

Millî birliğinden aldığı güçle Türk Milletinin en çetin engelleri aşabildiği, en zor sorunları çözebildiği tarih boyunca kanıtlanmıştır.

Bunun en son örneği, 1974'de sağlanan başarılardır.

Hükümetimiz, dünyada Türk Milletinin haklarını savunurken, yine millî birliğimizden güç alacaktır. Bir partinin veya cephenin değil, bütün Milletin Hükümeti olarak görev yapacaktır (II. Ecevit Hük., 21.06.1977-21.07.1977).

Aynı üslup, büyük ölçüde önceki programını tekrar eden III. Ecevit Hükümeti'nin programında yer verilen yeni ifadelerde de gözlenmektedir:

Hükümetimiz, iç sorunların çözümünde olduğu kadar, dünyada Türk Ulusunun haklarını korumakta da millî birliğimizden güç almayı temel kural olarak benimser. .

Millî birliğimizin başta gelen koşulu iç barıştır. O nedenle Hükümetimiz, iç barış sağlamayı, yalnız insanlık ve demokrasi anlayışının değil, milliyetçiliğinin de gereği saymaktadır (III. Ecevit Hük., 05.01.1978-12.11.1979).

SIRADAN MİLLİYETÇİLİK

Cumhuriyet hükümetlerinin çoğunun programlarında rastlanan ve "sıradan milliyetçilik" olarak nitelenebilecek bu tutumu, diğerlerinden ayıran, milliyetçi söylemin unsurlarının, bağımlı bir dış politikayı gizlemek üzere öne çıkarılmasıdır. Bunu örneklemeye geçmeden önce, Türk dış politikasının bazı önemli özelliklerine değinmekte yarar vardır. Türk dış politikası,

mevcut sınırların ve devletlerarası sistemde edinilen yerin korunması anlamında "statükocu" olmakla birlikte, "statüko", başından bu yana, T.C.'nin oluşumuna katkıda bulunduğu değil, eklemlenmeye çalıştığı bir durumu anlatmıştır. Atatürk döneminde varlığını sürekli kılmaya yönelik bir dış politika çizgisi, İkinci Dünya Savaşı'nda, henüz kimin kazanacağı belli değilken her iki tarafa da oynamak, savaşın sonucu belirmeye başladığında ise Batı'ya yanaşmak şeklinde olmuştur. Bu yanaşmayı hükümet programlarından okumak mümkündür:

> *Mister Çörçil'i Adana mülakatlarından sonra daha yakından tanıyarak, daha çok sevmeye başladık. Etrafımızda, Mister Çörçil başta olmak üzere, bütün İngiliz devlet adamlarının bize uzattıkları samimi elleri görüyor ve yine bu devlet adamlarının samimi sözlerini işitiyoruz [...] Şimdi ben de bu yüksek kürsüden sizin namınıza Cumhuriyetçi ve Demokrat Türkiye'nin demokrat ve Cumhuriyetçi Amerika'ya selamlarını, sevgilerini ve saygılarını gönderiyorum* (II. Saraçoğlu Hük., 09.03.1943-07.08.1946).

1960'a kadar neredeyse kayıtsız şartsız yürütülen bu politikanın, 1960-1980 arasında "göreli özerklik" olarak nitelenen bir biçim aldığı belirtilmekle birlikte,[3] bunun "göreli" olduğu açıktır: T.C. bir kısmı Lozan'dan kaynaklanan, bir kısmı uluslararası hukukun gelişimiyle yeni bir içerik kazanan ve nihayet başlıcası olan Kıbrıs sorununda, sömürgeci İngiltere'nin taşeronluğunu üstlenmekten kaynaklanan dış politika sorunlarını çözememe konusunda yakın bir döneme kadar özerkliğe sahip olmakla birlikte, Batı'dan bağımsız bir dış politika yürütme konusunda hiçbir zaman göreli de olsa özerk davranmamıştır. Zaman zaman hükümet programlarına yansıyan "çok yönlü dış politika", İkinci Dünya Savaşı ardından üstlendiği ve kurumsal düzeyde NATO üyeliğiyle açıklık kazanan rolünü değiştirme değil, bu rolden yararlanma amacını yansıtmaktadır. Bu anlamda, Türk dış politikasının "süreklilik" ve "millîlik" özelliklerini taşıdığı doğrudur.

Şükrü Saraçoğlu, İkinci Dünya Savaşı'nın ilk dönemindeki Dışişleri Bakanlığı sırasında Nazi Almanyası'na hayli sempatiyle yaklaşan bir politikayı yürütmüştür.

Nitekim, hemen bütün hükümetlerin, programlarında, dış politikanın bir bütün olarak "millî" politika olduğu ve milletçe desteklendiği temasını işlediği görülmektedir: Örneğin, "Hükümetlerin ve partilerin müşterek malı olarak bir millî siyâset haline almış olan dış politikamız..." (I. Saka Hük., 10.09.1947-10.06.1948), "...esasları Büyük Millet Meclisindeki bütün siyâsi partilerce benimsenmiş millî politika hüviyeti..." (IX. İnönü Hük., 25.06.1962-25.12.1963), "... Dış siyâsette milletçe benimsediğimiz bu esas, bütün siyâsi partiler ve umumi efkarımızın müşterek amacını teşkil etmektedir. Böylece sözlerimin başında zikrettiğim gibi, dış politikamızın millîlik vasfı, tatbikattaki

tezahürleri ile de teyid ve devamlılık..." (X. İnönü Hük., 25.12.1963-20.02.1965), "Dış siyâsetimizin hedefi Türkiye'nin bir kül halinde uzun vadeli millî menfâatlerini korumak olduğuna göre, bu siyâsetin bütün milletin desteğine mazhar olacak bir nitelik taşıması lüzumuna inanıyoruz. Bu siyâsetin ancak, millî birlik ve dayanışmaya istinad ettiği takdirde başarılı olabileceğini müdrik bulunan Hükümetimiz, icraatında bu temel görüşe daima ve titizlikle bağlı kalacaktır" (I. Demirel Hük., 27.10.1965-03.11.1969), "Millî hüviyeti dolayısıyla milletimizce bir bütün olarak benimsenen dış politikamız..." (Talu Hük., 15.04.1973-26.01.1974), "Türkiye Cumhuriyeti'nin [...] millî dış politikası dikkatle devam ettirilecektir" (IV. Demirel Hük. (31.03.1975-21.06.1977), "Hükümetimiz [...] geleneksel Atatürkçü dış politikamızı devam ettirmeye milletimiz yararına daha da ileri götürmeye kararlıdır" (I. Özal Hük. (13.12.1983-21.12.1987), "Cumhuriyetimizin gelenekleri uyarınca, dış politikamızın ulusal bir mutabakat çerçevesinde yürütülmesine özen gösterilecektir" (III. Yılmaz Hük., 30.06.1997-11.01.1999) gibi.

Bu millî politikanın kaynağı olarak Türk milletine yapılan göndermeler ise döneme ve konuya göre değişmektedir. Bunlar, aynı zamanda, Türk milletine ne hissetmesi ya da nasıl davranması gerektiğini anlatır:

İkinci Cihan Harbinin ilk yılından itibaren müşterek insanlık ideali uğrunda Türk Milletinin katlandığı ve bugün de hürriyet ve istiklâli uğrunda halâ katlanmakta bulunduğu fedakârlıkların ne derece ağır olduğunu bilmeyen kalmamıştır: Sekiz yıldır Devlet Bütçesi'nin yarısına yakın, hatta zaman zaman yarısından fazlası vatan müdâfaasına ayrılmaktadır: Bu bakımdan durum, harp esnasında olduğundan asla daha müsait değildir: Bilâkis, bu masrafların uzun yıllar arasız devam etmiş olması, millî ekonomi üzerinde gitgide ağırlaşan bir baskı yapmaktadır. Fakat, Hükümetimiz, şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra da millî savunma ihtiyaçlarını her ihtiyacın üstünde tutacaktır: Zira, ülke bütünlüğümüzün ve bağımsız Devlet haysiyetimizin başlıca temelini bunda görmekteyiz. Bu uğurda, gerekirse, milletimizin daha ağır fedakârlıklara tereddütsüz katlanacağından şüphe edilmez (II. Saka Hük., 10.06.1948-16.01.1949).

Aynı Türk milleti, sadece iki yıl içinde, "[...] herhangi bir partinin değil bütün milletin müşterek kanâatının bir ifadesi" olan ve "Ananevi İngiliz ve Fransız ittifakına ve Birleşik Amerika ile en sıkı dostluk ve işbirliğine dayanan" bir dış politika çerçevesinde, "büyük dostumuz Birleşik Amerika"ya karşı "samimi şükran hisleri" besler hale gelmiştir (I. Menderes Hük., 22.05.1950-09.03.1951). Ama, ABD, silah ambargosu uyguladığında yine Türk milleti devreye girecektir: "Baskı yoluyla netice almanın Türk milletine karşı denenecek bir yol olmadığını tarih göstermektedir" (IV. Demirel Hük., 31.03.1975-21.06.1977). Türk milleti, Yunanistan'la ilişkiler düzeltilmeye çalışılırken dostluk istemekte (II. Özal Hük., 21.12.1987-09.11.1989), bazen de T.C.'nin dış politika hatalarını telafi etmek üzere sahneye çıkmaktadır: Örneğin, "1 Temmuz referandumu ile mukadderatını bizzat tayin etmiş olan Cezayir halkına karşı müşterek bir mazinin mahsülü olarak beslediğimiz samimi dostluk hisleri malumdur. Bu münâsebetle, *Türk milletinin* ve Hükümetinin kardeş Cezayir milletine kalbi tebrik ve en iyi temennileri ifade etmek isteriz" (IX. İnönü Hük., 25.06.1962-25. 12. 1963). Ya da "Hükümetimiz bütün Asya - Afrika memleketleri ile de münâsebetlerini geliştirmek gayesini güdecektir. *Türk milleti bağımsızlık mücadelesinin ilk*

örneğini vermiş bir millet olarak bu iki kıtadaki ülkelerin bağımsızlığa kavuşmalarını derin bir sevinçle karşılamıştır" (I. Demirel Hük., 27.10.1965-03.11.1969). "*Türk Milleti* ulusların özgürlüğü ve sömürgeciliğin tasfiyesi hareketine öncülük etmiş millet olarak bağımsızlığına yeni kavuşmuş veya kavuşma çabasında olan ülkelere özel bir yakınlık duymaktadır" (I. Ecevit Hük., 26.01.1974-17.11.1974) gibi. Bu özne, ender olarak Türk halkı (II. Çiller Hük., 05.10.1995-30.10.1995), Türk toplumu (VII. Demirel Hük., 21.11.1991-25.06.1993) şeklinde anıldığında da kastedilen kuşkusuz Türk milletidir.

Türk milletinin "kan bağı" ile bağlı olduğu topluluklara gelince, bunlara yönelik tutarlı bir politikanın varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir. "Soydaş"lar, kimi zaman Bulgaristan örneğinde olduğu gibi bir başka devletin uygulamaları nedeniyle kaçınılmaz birer sorun oluşturduklarında (örneğin bak. II. Özal Hük., 21.12.1987-09.11.1989), kimi zaman ikili ilişkilerde bir koz işlevi kazandıklarında (örneğin bak. V. Demirel Hük., 21.07.1977-05.01.1978) hükümetlerin gündemine girmiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla bağımsızlığını kazanan Orta Asya cumhuriyetlerine yönelik ilgi ise hiçbir hükümet programında, salt dil, din ya da soy bağıyla açıklanmış değildir. Bu bağlamda, "Sovyetler Birliği'nin dağılması süreci içinde başta Rusya ve Türk Kökenli Cumhuriyetler olmak üzere yeni bağımsız devletlerin ortaya çıkması Türkiye açısından son derecede önemli gelişmelere yol açmıştır. 2000'li yıllarda Türkiye bu geniş alan için bir cazibe merkezi olacaktır. Özellikle çok yakın bağlarımız bulunan Türk Kökenli Cumhuriyetlerin dışa açılmaları ve dünya ile bütünleşmelerinde Türkiye'ye önemli görevler ve sorumluluklar düşmektedir. Bu bilinç içinde, Türk Kökenli Cumhuriyetler ile ekonomik, sosyal, kültürel ilişkilerin geliştirilmesine özel önem vereceğiz" (I. Çiller Hük., 25.06.1993-05.10.1995) ya da "Yeni Türk Cumhuriyetleri ve öteki Türk ve akraba toplulukları ile ekonomik, ticari, sınai, teknik, sosyal, eğitim ve kültürel alanlarda ilişkilerin geliştirilmesi için yürütülen faaliyetlere yeniden hız kazandırılacaktır" (III. Yılmaz Hük., 30.06.1997-11.01.1999) ifadeleri, T.C. bakımından dar anlamda milliyetçi bir ilginin söz konusu olmadığını göstermektedir.

"MİLLÎ DAVAMIZ" KIBRIS

Kıbrıs konusu ilk kez "Dış siyâsetimizden bahsederken milletimizin üzerine büyük bir hassasiyetle durmakta olduğu Kıbrıs meselesinden bahsetmemeye imkân yoktur. Bu mesele hakkındaki görüşlerimizi olduğu gibi muhafaza etmekte olduğumuzu her hangi bir yanlışlığa mahal bırakmamak üzere, burada açıkça ifâde etmek isteriz" diyen IV. Menderes hükümetinin programında yer almıştır (IV. Menderes Hük., 09.12.1955-25.11.1957). Bundan sadece iki yıl sonra, yine Menderes hükümetinin programında, Kıbrıs "Dış siyâsetimizin hayati bir mevzuu olan Kıbrıs meselesi" haline gelmiştir: Bu "millî davamız" konusunda "[...] Kıbrıs'ın taksimine razı olmak suretiyle yapabileceğimiz fedakârlığın hududuna varmış bulunuyoruz. Türkiye'nin emniyetinin ve adadaki Türk cemaatinin istikbâl ve inkişafının korunması için aldığımız bu kararlı durumun muhafaza olunacağını bir kere daha teyid ederiz" denmektedir (V. Menderes Hük., 25.11.1957-27.05.1960). 27 Mayıs'ın ardından, Gürsel hükümeti, "Kıbrıs'taki cemâatimizin haklarını ve menfâatlerinin korunmasına ve Kıbrıslı soydaşlarımızın istikbalinin teminât altına alınmasına imkân verecek olan Zürih ve Londra Anlaşmalarının nihai tekemmül safhasına ulaşmaktayız" der (I. Gürsel Hük., 30.05.1960-05.01.1961). VIII. İnönü hükümetinin

programında, "Kıbrıs Cumhuriyeti ile Türkiye Yunanistan ve İngiltere arasındaki özel bağlar malumdur. Samimi dileğimiz, Kıbrıs Cumhuriyetinin mevcut anlaşmalar dairesinde sükun ve ahenk içinde bütün vatandaşlarını refah ve saadete ulaştırmasıdır. Kıbrıs'ın bu gayretlerini ve bölgemizin barış ve istikrarına yararlı faaliyetlerini yakın bir ilgi ile takip edeceğiz" denilmektedir (VIII. İnönü Hük., 20.11.1961-25. 06. 1962). Nihayet, 1963 olayları ile birlikte, Türkiye'nin Kıbrıs macerasının yeni bir dönemi başlar:

"Bildiğiniz gibi, Kıbrıs Cumhuriyeti ile aramızda özel bağlar kurulmuştur. Bu Cumhuriyetin, imzalamış olduğu andlaşmaları iyi niyetle tatbik ederek bütün vatandaşlarını refah ve saadete ulaştırmasını daima temenni etmişizdir. Fakat bir bütün teşkil eden Londra ve Zürih anlaşmaları yersiz ve mesnetsiz teşebbüslerle ortadan kaldırmaya çalışılmış bu konuda tarafımızdan yapılan birçok uyarmalar Kıbrıs'lı Rum idarecilerce kaale alınmamış ve son günlerde bildiğimiz kanlı maceraya girişilmiştir. Adada cereyan etmiş olan kanlı facia bize büyük elem vermiştir. Birkaç gün evvel arzettiğim gibi, Türkiye kendisinin ahitlere gösterdiği sadakatı ve riayeti başkalarından da aynı şekilde bekler. Sorumsuzlukla girişilen hareket karşısına memleketimiz bir bütün olarak Kıbrıs'lı kardeşlerimizin hukukunun korunması ve ahitlere riayet olunması hususundaki iradesini katiyetle izhar etmiştir.

Bu cümleden olarak, bütün barışçı yolları sonuna kadar iyi niyetle, sabırla fakat azmimizden zerre kadar inhiraf etmeksizin denedikten sonra, son çare olarak Garanti Andlaşmasının bize verdiği, münferit müdahale hakkımızı kullanmak üzere harekete geçeceğimizi bildirdik. Bu kat'i tutumumuz sonucunda Türkiye, İngiltere ve Yunanistan adada ateş kesilmesini ve nizamın iadesini temin için müştereken teklifte bulundular ve teklif malum olduğu üzere Kıbrıs hükümetince kabul edildi. Şimdi, teminâtçı üç devletin askerî birlikleri bir İngiliz generalin idaresi altında vazifeye başlamış bulunmaktadır.

Hükümetimiz bu millî tutumun her türlü icaplarını da ahdi vazifeye ve ahdi haklara uygun olarak yerine getirmeye aynı azimle devam edecektir" (X. İnönü Hük., 25.12.1963-20.02.1965).

Ürgüplü hükümeti, "bütün Türk Milletinin üzerinde titizlikle durduğu ve Millî davası olan Kıbrıs meselesi"nde, "millî hasletlerimizden mülhem olan bir azimle hareket" edileceğini, bunun "ahdi olduğu kadar millî ve insani" bir yükümlülük olduğunu, Kıbrıs meselesinin Lozan Antlaşması ile Türkiye ve Yunanistan arasında Akdeniz'de oluşturulan dengeyi pekiştirecek bir şekilde çözülmesi gerektiğini belirttikten sonra konuyu "Biz dış politikamızda diğer devletlerin haklarına riayeti kendimize şiar edinmiş bir milletiz; kendi haklarımızın da son gücümüze kadar bekçisi olacağımızdan kimse şüphe etmemelidir" diye noktalamaktadır (Ürgüplü Hük., 20.02.1965-27.10.1965). Kıbrıs konusuna en geniş yer ayrılan I. Demirel Hükümeti'nin programında, konu "En büyük millî davamız olan Kıbrıs meselesinin, Türkiye'nin ve Kıbrıs'taki kahraman soydaşlarımızın hak ve menfaatlerine uygun bir şekilde halledilmesi hükümetimizin değişmez hedefidir." cümlesiyle başlar ve uluslararası antlaşmalara saygı gösterilmediği, insan hakları gereğince korunmadığı, bölge barışına değer veren bir zihniyetle hareket edilmediği sürece Kıbrıs sorununun vahim uyuşmazlıklara yol açabilecek bir bunalım niteliğini koruyacağı belirtilir (I. Demirel Hük., 27.10.1965-03.11.1969). II. Demirel Hükümeti'nin programında da, konuya ilişkin olumlu gelişmeler aktarıldıktan sonra, "Milletimizin en önemli davası olan Kıbrıs meselesinde, cemaatimizin haklarının korunmasında ve millî çıkarlarımızı aynı azimle takibe devam edeceğiz" denmektedir (II. Demirel Hük., 03.11.1969-06.03.1970).

III. Demirel Hükümeti de, konuya ilişkin olumlu bir üslupla gelişmeleri aktararak "Hükümetimizin, şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra da cemaatımızın haklarının ve millî menfaatlarımızın gerektirdiği azim ve irade ile milletimizin dileklerine ve temennilerine cevap verecek bir tutum ve şuur içinde hareket edeceğinden asla şüphe edilmemelidir." diye güvence verir (III. Demirel Hük., 06.03.1970-26.03.1971). 12 Mart'ın ilk hükümeti olan Erim Hükümeti ise;

1959 yılında Kıbrıs meselesinin halli için ilgili taraflarla bazı anlaşmalara vardık. Biz bu anlaşmalara daima saygı gösterdik ve karşı taraftan da saygı bekledik. Aralık 1963 de bu anlaşmalar kanlı bir şekilde olup bittiye getirilmek istendi; fakat cemaatimizin kahramanca direnişi buna imkân vermedi. Biz o zaman olduğu gibi bugün de soydaşlarımızın haklarının ve ulusal güvenliğimizin çiğnenmesi karşısında anlaşmalar hükümlerine uygun olarak her türlü tedbiri almaya kararlıyız.

Kıbrıs sorununa barışçı yollarla çözüm bulmak amacıyla, üç yıla yakın bir süredir devam edegelen cemaatlerarası görüşmeler, haddinden fazla uzamış bulunuyor. Bu görüşmelerde Türk Cemaati daima sabırlı olumlu ve yapıcı bir tutum içinde bulunmuştur. Görüşmeler devam ettiği bir sırada taraflardan birinin, görüşmeleri mümkün kılan başlangıç mutabakatının tamamen dışına çıkarak son derece aşırı bir davranış içine girmesinin, karşı tarafı da mukabil isteklerde bulunmakta haklı bir duruma getireceği göz önünden uzak tutulmamalıdır.

Kıbrıs Türk Toplumunun anlaşmalarla sağlanan haklarına Rum idarecilerinin yeni bir saldırısı karşısında Türkiye elinde olan her imkânı kullanarak soydaşlarının ve Türkiye'nin güvenliğini korumaya öteden beri olduğu gibi, bugün de kararlıdır.

diyerek yeni bir üslup benimser (I. Erim Hük., 26.03.1971-11.12.1971). Bu üslubun dozu, izleyen 12 Mart hükümetlerinin programlarında yumuşamakla birlikte, özü değişmemiştir. Kıbrıs'a müdahale eden I. Ecevit Hükümeti'nin programında ise, ne soydaşlara ne de Türkiye'nin güvenliğine gönderme vardır:

İki cemaatten oluşan Kıbrıs'ta Türk Toplumunun eşit egemenlik statüsünün korunması ve Devlet yönetiminde iki cemaat arasında her yönü ile huzurlu bir işbirliğinin sağlanması için en isabetli çözüm şeklinin fedaratif bir sistem de bulunacağına inanıyoruz. Böyle bir çözüm yolunun Kıbrıs'ın ülke bütünlüğünü ve bağımsızlığını kuvvetlendirecek bir temel teşkil edeceği inancındayız. Halen yürütülmekte olan müzakerelerin Kıbrıs Andlaşmalarının ortaya koyduğu esaslardan hareketle, gerçekçilik ve iyi niyet içinde böyle bir sonuca ulaşması ilgili bütün tarafların uzun vadeli ortak çıkarlarına ve bölge barışına en iyi şekilde hizmet edecektir (I. Ecevit Hük., 26.01.1974-17.11.1974).

Müdahaleyi izleyen Irmak Hükümeti'nin programında Türkiye'nin Kıbrıs'ta arazi ilhakı peşinde olmadığı ve "Kıbrıs bunalımı"nın tek çözümünün, coğrafi temele dayanan federasyon olduğu belirtilir (Irmak Hük., 17.11.1974-31.03.1975). IV. Demirel hükümetinin programında ise yeniden "Millî bir dava olan Kıbrıs konusunda Türkiye ve Türk Milleti olarak elde edilmek istenen sonuç üzerinde, dışta ve içte hiçbir tereddüt doğurmayacak bir siyaset izlemek baş amacımızdır" üslubuna dönülür (IV. Demirel Hük., 31.03.1975-21.06.1977). Ecevit Hükümeti ise "1974'teki Türk Barış Harekatıyla özgürlüğe ve güvenliğe kavuşan Kıbrıs Türkleri'nin özgürlüklerini ve güvenliklerini sürekli kılmak, Kıbrıs Ulusal Türk Topluluğunun her alanda gelişmesini hızlandıran ve kendi kendini yönetme hakkını güvence altına alan çözümlere katkıda bulun-

mak üzere her çabayı" göstereceklerini, bölge barışının güçlenmesini, Kıbrıs'ın bütün bölge ve dünya için bir güvenlik ve huzur kaynağı olmasını gözeteceklerini ve bu açıdan Kıbrıs'ta iki bölgeli bağımsız ve bağlantısız bir federal çözümü gerçekleştirmek üzere çaba gösterilmesi gerektiğine inandıklarını bildirir (II. Ecevit Hük., 21.06.1977-21.07.1977). İzleyen Demirel ve Ecevit hükümetlerinin programlarında, kendi üslupları tekrarlanmaktadır.

12 Eylül'ün Ulusu Hükümeti, Kıbrıs'ı "Kıbrıs'taki toplumlararası anlaşmazlık" olarak niteler ve iki bölgeli, iki toplumlu federal bir çözüm ister (Ulusu Hük., 20.09.1980-13.12.1983). Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin oldu bitti niteliğindeki ilanını izleyen günlerde kurulan Özal hükümeti, "bütün meşru haklarına karşılık 20 yıldır sürdürülen ve varlığına kastedilen saldırılar, Kıbrıs Türk Halkını, kendi kaderini tayin hakkını bağımsız bir Cumhuriyet kurma istikametinde kullanmaya mecbur bırakmıştır" diyerek federal çözüm yolunun kapanmadığı inancını dile getirmekle yetinmiştir (I. Özal Hük., 13.12.1983-21.12.1987). II. Özal hükümeti "Türkiye'nin Kıbrıs Türk Toplumunun can ve mal güvenliğini korumayı ve garanti etmeyi sürdüreceğini" (II. Özal Hük., 21.12.1987-09.11.1989), Akbulut hükümeti ise "KKTC ile mevcut ilişkilerimize özel önem" atfettiğini ve BM Genel Sekreteri' nin iyi niyet görevinin Kıbrıs ihtilafının Ada'daki iki tarafın rızasına dayalı bir çözüme kavuşturulabilmesi için tek geçerli çerçeve" olduğunu belirtir (Akbulut Hük., 09.11.1989-23.06.1991). I. Yılmaz Hükümeti, Kıbrıs sorununa adadaki iki halkın uluslararası antlaşmalara dayanan hak ve statüleri açısından baktığını bildirirken, "Kıbrıs Türk halkı" ifadesini kullanır (I. Yılmaz Hük., 23.06.1991-20.11.1991). Demirel Hükümeti, Ada'daki gerçekleri ve tarihin olaylarını gözönünde tutarak, Kıbrıs Türk halkının tüm haklarıyla birlikte güvenlik ve esenliğinin, iki toplumun iki ayrı kesimde yaşayacağı ve siyasal eşitliğe dayalı federal bir ortaklık kurulması ile güvence altına alınabileceğini, böyle bir siyasal çözüme, toplumlararası müzakereler yoluyla ve barışçı yöntemlerle ulaşılabileceğine dair umutlu olduğunu belirtir (VII. Demirel Hük., 21.11.1991-25.06.1993). Dış politika hedeflerine alışılagelenin aksine geniş yer ayıran I. Çiller Hükümeti'nin programında da Kıbrıs sorunundan "Ada'nın varlığında ve geleceğinde eşit hak sahibi iki toplum" arasında görüşmelerle çözülebilecek bir sorun olarak söz edilmekte ve Kıbrıs Türk halkının meşru hak ve çıkarlarının korunulmasına siyasî destek vermeye devam edileceği bildirilmektedir (I. Çiller Hük., 25.06.1993-05.10.1995). II. Çiller Hükümeti, S-300 füzeleri nedeniyle gerginleşen bir ortamda, Kıbrıs meselesinin iki bölgeli, iki toplumlu federal bir çözüme kavuşturulmasından yana olduklarını ve Kıbrıs'ta uzun sürede varılacak bir uzlaşmanın, Kıbrıs Türklerinin yaşayışını ve huzurunu bozacak, güvenliğini tehlikeye düşürecek koşullara bağlanmasının asla düşünülemeyeceğini belirtmektedir (II. Çiller Hük., 05.10.1995-30.10.1995). "Karşı karşıya olduğumuz çeşitli dış politika sorunlarının bizim için hayati önemi devam etmektedir. Bunların en önemlilerinden biri Kıbrıs sorunudur" diyen III. Çiller Hükümeti de bugüne kadar olduğu gibi, iki bölgeli, iki toplumlu federal bir yapının Kıbrıs sorununun çözüme kavuşturulması için tek çare olduğunu düşündüklerini açıklamaktadır (III. Çiller Hük., 30.10.1995-06.03.1996). II. Yılmaz hükümeti, "Kıbrıs sorununun, Ada'daki iki toplum arasında doğrudan görüşmeler yoluyla, iki bölgeli ve iki kesimli federal bir çözüme kavuşturulmasını amaçlayan Birleşmiş Milletler müzakere sürecini destekliyoruz" derken, yıllardır kullanılmayan bir ifadeyi kullanarak, "soydaşlarımızın haklı davasının yanında olmaya de-

vam" edeceklerini bildirmektedir (II. Yılmaz Hük., 06.03.1996-28.06.1996). Erbakan Hükümeti de hemen hemen aynı ifadeyi tekrarlamıştır (Erbakan Hük., 28.06.1996-30.06.1997). Nihayet, III. Yılmaz Hükümeti, "ulusal davamız olan Kıbrıs konusunda antlaşmalardan kaynaklanan hak ve sorumluluklarımıza" sahip çıkacaklarını, "Kıbrıs'ın yalnız Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti için değil, doğrudan doğruya Türkiye'nin güvenliği açısından da yaşamsal önem taşıdığının ve bu önemin arttığının bilincinde" olduklarını ilan etmiştir (III. Yılmaz Hük., 30. 06. 1997 - 11. 01. 1999). Böylece, T.C.'nin güvenliği argümanı, V. Menderes Hükümeti'nin programından tam kırk yıl sonra yeniden dile getirilmiştir. İzleyen IV. Ecevit Hükümeti, "Kıbrıs'ta iki ayrı devlet varlığı yadsınmaz bir gerçektir. Bu gerçek er geç kabul edilecektir. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Sayın Rauf Denktaş'ın vurguladığı 'konfederasyon' önerisi bu bakımdan çok yerindedir ve Hükümetimizce de desteklenmektedir" der (IV. Ecevit Hük., 11.01.1999-28.05.1999). V. Ecevit Hükümeti de, "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyetinin kazanılmış haklarının korunmasına ve geliştirilmesine yönelik politikalarımız kararlılıkla sürdürülecektir. Kıbrıs'ta bugün iki ayrı devlet bulunmaktadır. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyetinin "konfederasyon" önerisi, Ada'da ortak bir çözüm için en gerçek yolu oluşturmakta ve hükümetimizce de desteklenmektedir" ifadesini kullanır (V. Ecevit Hük., 28. 05. 1999-).

Gerek genel olarak hükümet programlarından verilen örnekler, gerekse Kıbrıs konusunun elli yıla yaklaşan macerasından aktarılan bu kesitler Türk dış politikasında milliyetçiliğe ilişkin anlamlı sonuçlar çıkarmamıza olanak sağlar mı? Yazının başında değinilen hükümet programlarına ilişkin çekince hatırlanmak koşuluyla, bu soruya evet yanıtı verilebilir. Türk dış politikası, milliyetçi bir dış politikadır ve dış politikaya ilişkin söylem, milliyetçi ideolojiyi üretmektedir. Ancak, yine yazının başında değinildiği gibi, bu milliyetçilik, kan bağı, soydaşlık, dil, din vb. unsurların ancak ikincil önemde rol oynadığı, belirleyici unsurun toprak ve toprak üzerindeki egemenlik olarak görüldüğü, diğer unsurların ancak gerektiğinde devreye sokulduğu bir milliyetçiliktir. Bu milliyetçilik, "Biz"e özgü terimle, "Atatürk milliyetçiliği" olarak okunabilir ve siyasî açıdan çevirisi "devletçilik"ten ibarettir. ❐

DİPNOTLAR

1 TDK'nın işgüzârlığının ara sıra yararlı sonuçlar doğurduğu da oluyor: Uluslararası terimini, bitişik yazıldığında anlamı değişmediği gerekçesiyle ayrı yazması, gözümüze nötr görünen bu sözcüğün içerdiği anlamı görünür kılmada hayli yarar sağlıyor.

2 Bu noktada, milliyetçiliğe ilişkin çalışmalarda, "ulus"u oluşturan dil, din, soy, kültür ve tarih birliği öğelerinin yanı sıra, bir dış öğe olarak, *"düşman"ın vurgulanmasının yol açabileceği* sakıncaya değinmekte yarar var. Düşman öğesi gerçekten de vazgeçilmezdir: Devletler asıl olarak iç düşmanları hedeflerken, milliyetçi ideoloji bunu her zaman ustalıkla dış düşmana bağlamayı başarır. Ama, milliyetçi ideolojinin asıl başarısı, "öteki"ni sınırdışılıkla tanımlamış olmasındadır. İki yüz yıl boyunca bu ideolojinin tek alternatifi olan sosyalizmin egemen versiyonunda, "ulus"un ulusal düzlemdeki alternatifinin halk, uluslararası düzlemdeki alternatifinin ise enternasyonalizm olması bu başarının en dikkat çekici göstergelerinden biridir.

3 Bak. Baskın Oran (der.), *Türk Dış Politikası Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar,* Cilt I, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.

*Türk Milliyetçiliği ve Jeopolitik**

ÜMİT ÖZDAĞ

Bir devletin siyasal-bürokratik yaşamının % 60 ile 65'ini güvenlik ile ilgili hususlar oluşturur. Güvenlik bilimi/bürokrasisi, bir ulusun sahip olduğu bütün ulusal güç unsurlarını, askerî, diplomatik ve siyasî perspektiflerin ortak merceğinden geçirerek, devletin atması gereken adımları tespit eden/gösteren bilim/bürokrasisidir. Bir ülkede, demokrasi, güvenlik sektörü üzerinde düşünsel ve bürokratik olarak, seçilmiş seçkinlerin denetiminin gerçekleştiği oranda gerçekleşir. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'de demokrasinin içinde bulunduğu durum içler açısıdır. Çünkü, ülkemizde seçilmiş siyasal seçkinler, güvenlik bilimi ve politikalarına ilgi göstermedikleri gibi, bu konularda olağanüstü denilebilecek bir cehalet içindedirler.

Bundan dolayı, Türkiye'de güvenlik alanı asker ve istihbarat bürokrasisinin kontrolü altındadır. Yani devletin siyasal-bürokratik yaşamın %60-65'i seçilmemişlerin denetimindedir. Ancak zaman zaman, seçilmiş seçkinler, sadece seçilmişliklerine dayanarak, bir uzmanlık gerektiren, bir kültürel altyapıya dayanması şart olan güvenlik alanına, bir filin bir kristal dükkânına girmesi gibi girerler. Bu tür girişler, ortaya, filin kristal dükkânında çıkardığı sonuçları çıkarır. Bir ülkenin güvenliği ile gelişmiş bir demokrasi arasında tercih yapmamasının ön şartı, seçilmiş seçkinlerin geniş bir güvenlik kültürüne sahip olmalardır. Çünkü, Batılı bir bilge politikacının dediği gibi: "Savaş, generallere bırakılamayacak kadar ciddi bir iştir."

Siyasal seçkinleri güvenlik kültürünü geliştirerek desteklemesi gereken aydınların ise ülkemizde güvenlik bilimi/kültürü alanı ile hemen hiç ilgilenmedikleri görülür. Türk aydını, daha çok ideolojik merkezli düşünmeye eğilimlidir ve jeopolitik/stratejik kültürden neredeyse tamamen yoksundur. Bu durum, Türkiye'de demokrasinin gelişmesinin önündeki önemli engellerden birisidir.

Öte yandan, ithal ideolojik perspektifler çoğu zaman ulusal jeopolitik ve stratejik ihtiyaçların/gerekliliklerin görülmesini/tanımlanmasını engellerler. Hatta, uygulama alanında, Türkiye'nin değil, ideolojinin ithal edildiği siyasal kültürün ve coğrafyanın jeopolitik ve stratejik hedeflerinin bilinçsiz bir takipçisi olunur.

Oysa, 1774'ten 1920'ye değin orduları sürekli çarpışarak gerileyen, kaybedilen topraklardan halkı geri çekilen bir ulusun aydınlarının, belki de diğer uluslardan daha fazla güvenlik meseleleri üzerinde entelektüel bir mesai harcamaları gerekirken, bu gerçekleşmemiştir. Öte yandan, sürekli toprak kaybı ve geri çekilme, Cumhuriyet devrinde doğan ve bugün yaşı 50-60 arasında olan neslin bile dedelerinden ve ninelerinden düşman ordularının işgalini dinleyerek büyümüş olmaları, derin bir güvensizliği beslemiştir.

Bahsedilen derin güvensizlik, kişisel değil, ulusal bir niteliğe sahiptir ve Türk siyasal kültüründe derin izler bırakmaktadır. Sahip olunan tarih kadar sahip olunan coğrafya da güvensizliğin ortaya çıkmasını belirleyen faktördür. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve Türkiye Cumhuriyeti rejiminin kurulması, Türk

(*) Bu makalenin ilk şeklini okuyarak değerli katkılarda bulunan Prof. Dr. Dursun Yıldırım'a içten teşekkürlerimi sunarım.

ulusunu güvenli bir coğrafyaya taşımamıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın, Soğuk Savaş'ın ve sonrasının bütün gerilimlerini yaşayan bir coğrafyada bulunmak, Türk siyasal elitinde olduğu gibi, Türk halkında da güvensizlik duygularına yol açmıştır.

Altmışlı yılların ortalarından bu yana, değişik ideolojik kılıflar altında, düşük yoğunluklu çatışmalara sahne olan ve son 34 senede 35 binden fazla yurttaşını dış dinamiklerin büyük rol oynadığı, iç çatışma sürecinde kaybeden bir ülkenin politikacıları ve aydınları için şaşırtıcı olmayan bir güvensizlik ile güvenlik bilimi konusunda şaşırtıcı olan bir cehalet Türkiye'de kol kola yürümektedir. İdeolojik mercek ile birleşen bu bilgisizlik, ortaya vahim sonuçlar çıkarmaktadır.

Türk siyasal kültürünün genelinde olduğu gibi, siyasal Türk milliyetçiliğinin, Türkiye'nin güvenliği ile ilgili değerlendirmelerinde derin bir güvensizliğin izleri görünür. Bu güvensizlik algılamasının, tarihsel ve ideolojik nedenleri vardır. Kastedilen tarihsel ve ideolojik algılamanın çözümlemesi gerçekleştirilmeden, siyasal Türk milliyetçiliğinin jeopolitiğe yaklaşımını anlamak ve izah etmek mümkün değildir. Oysa, ideolojik bir perspektiften bakılarak ve yabancı başkentlerin jeopolitik-jeostratejik ihtiyaçlarını bir ideolojinin gereği olarak sunmalarından ötürü, Türkiye'de de birçok aydın, siyasal Türk milliyetçiliğini, rövanşist, irradentist, saldırgan, emperyalist bir dış politika izlemekle suçlamıştır.

Türk milliyetçiliğinin Cumhuriyet tarihindeki jeopolitik anlayışını kavramak ise, Anadolu'nun Türkiye oluşunu içeren tarihsel süreci yorumlamak ile mümkündür. Bu çalışma, tarihin jeopolitik yorumu ile başlayacak, daha sonra, jeopolitiğin temel kavramlarının analizinden hareketle Türkiye jeopolitiğini izaha girişecek ve bu jeopolitiği; önce, Soğuk Savaş dönemi; sonra, Soğuk Savaş sonrası dönemi şartlarında anlamlandıracaktır. Çalışma, netice olarak, siyasal Türk milliyetçiliğinin, jeopolitik perspektifle geleceği nasıl yorumlayabileceği üzerine bazı değerlendirmeler ile sona erecektir.

TÜRKİYE JEOPOLİTİĞİ

Jeopolitik, kelime anlamı ile, coğrafya ve siyasetin birlikteliğinin oluşturduğu siyasal, askerî alandır. Ancak, jeopolitiği, sadece coğrafya ve siyasetin alanı içine sıkıştırmak, onun doğru değerlendirilmesini engeller. Çünkü, jeopolitiği belirleyen husus, coğrafya ve politika olduğu kadar; coğrafya, artı politikanın tarihe ve etnisiteye dayanan yorumu ve algılamasıdır. Türkiye jeopolitiğinin de bu çerçevede yorumlanması doğru bir anlaşılma için kaçınılmazdır. Ancak, öncelikle jeopolitiğin fiziksel esasları açısından yorumlanması gerekmektedir.

Ülkelerin, jeopolitik yapılar itibariyle, dört sınıfta toplandığı görülmektedir. Bunlar sırasıyla: a) Kıtasal jeopolitikler, b) Kıyısal jeopolitikler, c) Ada jeopolitikleri, c) Merkezî jeopolitikler olarak tanımlanmaktadır.

Kıtasal jeopolitik, çok geniş bir coğrafyaya yayılmış devletlerin sahip olduğu bir jeopolitiktir. ABD, Kanada, Çin, Hindistan, eski SSCB ve Rusya Federasyonu kıtasal jeopolitiğe sahip ülkelerdir. Kıyısal jeopolitik ise, bir ülkenin jeopolitiğinde denizlerin, boğazların, deltaların, derin ve uzun nehirlerin önemli rol oynadığı jeopolitiğe verilen addır. Ada jeopolitiği, devletin bir ada üzerinde yerleşmesi durumunda söz konusudur. Merkez jeopolitiği ise, diğer ülkelerin kara sınırları ile çevrilmiş ülkelerin sahip oldukları jeopolitiktir.

Türkiye, dünya adası diye de anılan Asya-Avrupa-Afrika'nın kesişme noktasında, kıyısal özellikler içeren, ancak ağırlıklı olarak merkezî bir jeopolitik yapıya sahiptir. Merkezî jeopolitiğe sahip olan ülkeler, hem gelişme hem çevrelerinden gelecek tehditleri doğmadan önleme ihti-

yacı ve hem de kuşatılma kompleksi taşırlar.[1]

Bu coğrafya, üzerinde bulunan ulusa, Kafkasya, Balkanlar, Ortadoğu ve Orta Asya'da etkin olma imkânı vermektedir. Üstelik Türkiye'ye sadece bu coğrafya değil; aynı zamanda, tarihsel birikimi, bu birikimin Ankara'da ve bu coğrafya üzerinde sahip olduğu psikolojik etkileri ile Türkiye ve çevresinin demografik yapısı önemli bir güç ve tehdit olarak algılanma imkânı vermektedir.

Türkiye'yi çevreleyen komşu coğrafyalarda bulunan 7 milyon Azeri Türkü, 30 milyon İran Türkü, 1 milyon Gürcistan Türkü, 1 milyon Bulgaristan Türkü, 2 milyon Irak Türkü ve 250 bin Batı Trakya Türkü, Türkiye nüfusu ile birlikte değerlendirildiğinde ortaya 107 milyonluk bir kitle çıkmaktadır. Bir merkez çevresinde ortaya çıkan bu yapı, dikkate alınması gereken jeopolitik bir güç unsurudur ve Ankara, gerçek olan bu durumu böyle algılasın veya algılamasın, birçok başkent bunu dikkatle üzerinde durulması gereken bir husus olarak değerlendirmektedir.

*SELÇUKLU VE OSMANLI'DAN TÜRKİYE JEOPOLİTİĞİNİN OLUŞMASINA**

Ön-Türklerin, yani Sümerlerin, Kimmerlerin, Anav, Kelteminar kültürlerinin, İskitlerin doğduğu alan, Avrasya coğrafyasıdır. Burada kastedilen Avrasya, Anadolu ve Mezapotomya'yı da kapsamaktadır. Ancak, daha sonraki dönemde, Hunlar ile birlikte, Türklerin Anadolu ve Mezapotomya'dan Asya'ya çekildikleri ve bu alan ile sınırlı ve dünya siyaseti ölçeğinde ilgilendikleri bilinmektedir. O günlerin yeni sürecinde, bugünkü Moğolistan ile Çin Seddi'nin kuzeyi arasındaki alandan Karaorman Avrupası'na ve Balkanlar'a kadar uzanan geniş stepleri kapsayacak şekilde, Avrasya üzerinde egemenlik kurdukları görülür. Ancak, Çinliler karşısında tedrici, fakat kesin bir yenilgiye uğrayarak, bir anlamda Göktürkler dönemi sonunda batıya doğru itilen Türkler, Uygurlar ile birlikte, siyasî ağırlıklarını bugünkü Moğolistan'dan Türkistan'a kaydırmışlardır. Karahanlı ve Gazneliler ile Türkistan-Hindistan-İran üçgenininde hâkimiyet kuran Türkler, Dandanakan Savaşı'nın (1040) Selçuklulara yolu açması ile, İran platosu üzerinden Anadolu'ya tekrar ulaşmışlardır.

1071 Türklerin Anadolu'ya üçüncü girişlerinin değil, kitlesel olarak girişlerinin tarihidir. Esasen Türklüğün Anadolu'daki tarihinin Sümerler ile başladığı bilinmektedir.[2] Saka Türklerinin ve Hunların da Anadolu'ya girdikleri bilinmektedir. Daha sonra, M.S. 4., 5. ve 6. yüzyıllarda Türkleri, Anadolu'da Balkanlardan ve Kafkaslardan gelip yerleştirilen bir kavim olarak görürüz. Bizans ile işbirliği yapan bu kavimlerin bir çoğu Hıristiyanlaşmışlardır. Abbasi ordusundaki Türk hassa birliklerinin de Tarsus'tan başlayıp Erzurum'a kadar uzanan hat üzerine yerleştikleri bilinmektedir. Özellikle 9. yüzyılda bu bölgelerdeki Türk nüfusu artmış, Eskişehir'e kadar uzanan hatta birçok kent, geçici olarak Türkler tarafından işgal edilmiştir.

Güneydoğu ve Doğu Anadolu'daki Türk askerî varlığına Bizans, ancak 928-964 arasında son vermiş; Erzurum'dan Adana'ya kadar olan bölge, Bizans orduları tarafından geri alınmıştır. Bu bölgedeki Türklerin yenildiği dönemde, 100.000 atlı çıkardığı bilinmektedir; yani, sayıları küçümsenecek bir ölçüde değildir.

Selçukluların ilk Anadolu seferini, 1015-1016'da Çağrı Bey gerçekleştirmiştir. Daha sonraki yıllarda Selçuklular, Anadolu'nun sınırlarını, özellikle de Güney Kafkasya'yı denetim altına almışlardır. 18 Eylül 1049'da Kutalmış Bey'in kazandığı Pasin Muharebesi, askerî açıdan, Malazgirt'ten daha az önemli değildir ve Bizans 100.000 esir vermiştir. 1054'te

(*) Bu bölümdeki bütün tarihsel veriler Yılmaz Öztuna'nın *Türkiye Tarihi*, Cilt 5-6-7-8, Ötüken Yayınevi Ankara'dan alınmıştır.

Tuğrul Bey, 1055'de Yakuti Bey Anadolu'ya tekrar girmiş; 1058'de Malatya'yı almışlardır. Selçuklular, 1059'da Urfa'yı kuşatıp, aynı yıl Sivas'ı almış; 1068'de, 60'lı yıllarda Anadolu'ya birçok kez giren Afşin ise Sakarya Nehri kıyısına ulaşmış ve yine Afşin komutasındaki Türk ordusu 1070'de Denizli'ye girmiştir.

Böyle bir çalışma için oldukça ayrıntılı sayılabilecek bu izahların nedeni, Türklerin Anadolu'ya aniden, 1071 Malazgirt'te gelmediklerini; hem tarihsel ve etnik bir derinliğe sahip olduklarını, hem de bu coğrafyada hâkim siyasî ve askerî güçlerle, 1071 öncesindeki 50 yıl içinde değişik boyutlarda mücadele içinde olduklarını vurgulamaktır. Bu mücadelenin bir başka boyutta ve aynı tarihlerde Orta Avrupa ve Balkanlarda da cereyan ettiği fakat ortaya Anadolu'da olduğu gibi kalıcı sonuçlar çıkmadığını göz önünde tutmak gerekir.

Malazgirt 1071'in önemi, bir Avrupa devletinin, Doğu Roma'nın, nihai olarak yenilmesi ile Anadolu'nun, bir Avrupa devleti topraklarının Türklerin kesin hâkimiyetine girmesi ile bağlantılıdır. Nitekim 1071'den dört sene sonra, Süleyman Şah, İznik'i taht şehri ilan etmiştir. İznik'in Türk başkenti olması ve 325 konsilinin toplandığı Ayasofya Kilisesi'nin cami yapılması Avrupa'da şok etkisi yapmıştır. Anadolu'nu fethi, 1083'de tamamen bitmiştir.

2. bin yıla girerken gerçekleşen bu gelişme, Türklerin 1000 ile 2000 yıllları arasındaki jeopolitik çerçevelerini belirlemiştir. Oğuz Türklerinin önemli bir bölümü için hedef batıya, Avrupa'ya ilerleyerek, Avrupa kıtası üzerinde hâkimiyet kurmak olmuştur. Öte yandan, Asya'da kalan Türkler için doğuda Çin, batıda Osmanlı, güneyde Hint ve kuzeyde Sibirya tundralarının çevirdiği ve tıkadığı *"ölü bir jeopolitiğin"* hâkim olduğu dönem başlamıştır. Denizlerden ve İpek Yolu'nun niteliğini yitirmesi ile birlikte dünya ticaret yollarından uzak kalan bu coğrafyada, gerçi Cengiz ve Timur gibi cihangirler çıkararak belirli süreçlerde Asya'nın tümüne yakın bir alana ve Doğu Avrupa'ya yayılan imparatorluklar kurdular ise de, bu imparatorlukların siklet merkezi daima İç Asya olmuştur. Ve bu imparatorluklar, siklet merkezinin jeopolitik zayıflığı yüzünden dolayı, hızlı dağılış ve çöküşler yaşamışlardır.

Öte yandan Avrupa'nın Anadolu'nun fethine ilk tepkisi, Malazgirt'ten 24 sene sonra olmuş, 1095'ten 1270'e kadar yedi Haçlı Seferi gerçekleşmiştir. Türk ilerleyişi ise, bazı kısmi gerilemelere rağmen kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Türkler Anadolu'dan Avrupa'ya ilk adımlarını 1352'de atmışlar; 101 sene Balkanlar'da ilerledikten sonra, 1453'te İstanbul'u fethetmişlerdir. Bu yüz sene içerisinde, I. ve II. Kosova, Niğbolu, Sırp Sındığı, Ankara Savaşı vardır. İstanbul'un 1453'te fethi, Avrupa'nın zihni haritasında bir kayma yaratmış ve Avrupa sınırlarını İstanbul'a kadar geri çekmiştir.

İstanbul'un fethinden sonra, önce Balkanlar'daki varlığını sağlamlaştıran Osmanlı, daha sonra Kırım'ı ve Doğu Karadeniz bölgesini sınırları içine katarak kuzeye karşı güvenliğini sağlamıştır. Yavuz döneminde, İran ve Suriye/Mısır'daki Türk devletlerini yenerek sırtını, doğusunu güvence altına almıştır. Yavuz'u -eğer Fatih'in Trabzon'u fethi ve Akkoyunlu Devleti'ni yıkan seferi sayılmaz ise- doğuya dönen ilk Osmanlı Sultanı yapan, İslam'ı devlet ideolojisinde bir vurgu noktası yapması değil, İran-Türk İmparatorluğu'nun Şiayı ideolojik bir araç olarak kullanarak Osmanlı'ya meydan okuması vakıasıdır. Diğer bir ifade ile iki imparatorluk arasında rekabet, dinî değil jeopolitiktir. İslâm'ın farklı yorumları sadece bir iktidar aracı olmuştur.

Doğuda imparatorluğun sınırları güvence altına alındıktan sonra, Avrupa içine yönelik Osmanlı ilerlemesi devam etmiş; 1521'de Balkanlar'ı Avrupa'nın geri kalan kısmına bağlayan Belgrat, 1526'da Budapeşte alınmış 1529'da ilk kez Viyana'nın

önüne gelinmiştir. Artık, Osmanlı, gücünün ve jeopolitik yayılışının zirvesindedir. Bu zirveden düşüş, sanıldığı kadar hızlı da olmamıştır. Kanuni 1566'da ölmüştür. Onun ölümünden 30 yıl sonra, 1596'da Türkler, Haçova'da Kocatepe'den önceki son büyük meydan muharebelerini kazanmışlardır. İmparatorluğun genişlemesi hızını kaybetse dahi devam etmiştir. 1669'da, yani Kanuni'nin ölümünden 103 sene sonra, Girit fethedilmiştir. Artık, Osmanlı'nın Batı karşısında ezici bir üstünlüğü yoktur; ama, tek başına başa çıkılmazlık konumunu da yitirdiği söylenemez. Belirgin bir askerî üstünlük içinde olduğu söylenebilir. 1677'de ilk Türk-Rus Savaşı gerçekleşmiştir. Osmanlı Türkleri ile Ruslar arasındaki bu çatışmayı daha sonraki yüzyıllarda diğerleri izleyecek ve Türk devlet yönetiminin olduğu kadar, Türk milliyetçilerinin de jeopolitik bilinçlerinin şekillenmesinde Rus-Osmanlı mücadelesi önemli bir yer tutacaktır.

Klasik tarihyazımımızın gözden kaçırdığı bir nokta, Osmanlı İmparatorluğu'nun küresel bir iç hatlar kıskacına düşmeye bu dönemde başlamasıdır. İç hatlar kıskacının bir kanadını Ruslar oluştururken, diğer kanadını da, Batı Avrupa'nın denizci ulusları oluşturmuştur. Rusluk, Osmanlı'nın kuzey kanadından, Altın Ordu mirasının geriye bıraktığı Türk ülkelerini kontrol altına almış; önce İdil-Ural, sonra Sibirya Hanlığı'nı işgal etmişlerdir. Daha sonraki dönemde Kırım'ın doğusundan Kafkasya'ya; batısından ise Balkanlara sarkan Rus gücü, Osmanlı'yı her iki taraftan sıkıştırmıştır.

Osmanlı, Rus yayılmasının uzun vadede, belki de 100 yıl içinde kendisini sıkıştıracağını görmüş; bunun tedbirini almak için, Sokullu Mehmet Paşa Don-Volga kanalını açtırıp Karadeniz'den Hazar Denizi'ne girmeye çalışmıştır. Bu kanalın, hem Türkistan'dan Anadolu'ya Türk göçünü canlandırması düşünülmüş, hem de Osmanlı'nın Asya içine yayılan Ruslar ile mücadelesi hedeflenmiştir.

Osmanlı'nın güneyden Batılı denizci uluslar tarafından kuşatılması ise, Ümit Burnu'nun keşfedilmesi ve ardından Hint Okyanusu'na ulaşılmasıyla gerçekleşmiştir. Osmanlı, her ne kadar bunun farkına varmış ve oluşturduğu Hint Okyanusu filosu ile mücadele etmeye çalışmış ise de, başarılı olamamış ve geri çekilmiştir.

Güneydeki kuşatmanın değil ama kuzeydeki, Ruslar'ın gerçekleştirdiği kuşatmanın Türk milliyetçilerinin jeopolitik bilincinin şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

Şimdi, tekrar Avrupa içindeki Türk ilerlemesine dönersek, 1683'te, yani Birinci Viyana Seferi'nden 154 sene sonra, Türkler, ikinci kez Viyana önüne gelmişlerdir. Viyana'dan geri çekiliş 1699'da Karlofça ile sonuçlanmış ve Osmanlı'nın ilk toprak kaybı gerçekleşmiştir: Karlofça Anlaşması Kanuni'nin ölümünden 133 sene sonra imzalanmıştır. Bazı tarihçilere göre Karlofça, gerileme döneminin başlangıcını teşkil eder, çünkü, Osmanlı, ilk kez toprak kaybetmiştir.

Ancak, Karlofça'nın nihai bir mağlubiyet olup olmadığı tekrar sorgulanmalıdır. Çünkü, 1739'da, 40 sene sonra, Osmanlı ordusu Almanları yenerek kaybedilen yerleri geri alır. Ancak, nihai ve geri çevrilmez yenilgi, 1768-1774 savaşı sonunda Ruslar karşısında alınır.[3] Çünkü, ilk kez Osmanlı, Türk ve Müslümanların meskun olduğu bir toprağı kaybeder ve geri alamaz. Böylece, Küçük Kaynarca Anlaşması ile 1774'ten 1920'ye 156 sene devam eden büyük bir geri çekiliş başlar.

Kırım 1783'te tamamen kaybedilir. Fransızların 1801'de Mısır'dan çıkarılması için İngiliz ve Rus desteğine ihtiyaç duyulur. İngilizlerin 1807'de Çanakkale'yi zorlamaları karşısında, Fransız yardımına başvurulur. 1827'de Navarin'de Osmanlı donanması İngiliz, Fransız ve Rus donanmalarının ortak harekâtı ile yakılır ve 1828-29'da Osmanlı Orduları Rus çarlık ordularına yenilirler. Fransa 1830'da Cezayir'e al koyar. 1877-78 Os-

manlı-Rus Savaşı çöküşün başlangıcıdır. 1912-1913 Balkan Savaşı ile Türklük, Balkanlardan tasfiye edilir.

Anadolu'ya doğru bu geri çekiliş, üç kıtadan, Avrupa'da, Afrika'dan ve Asya'dan geri çekiliştir ve sadece ordunun değil, bir halkın da geri çekilişidir. Türklerin geri çekilişi, özellikle 1878'den sonrası, çok acılı bir geri çekiliştir. Balkan Savaşları, asker-sivil Türk aydınları için bir yandan "Kırım kadar Türk" olan toprakların kaybını ve bir yandan askerî planda eski Hıristiyan tebaalarına yenilmenin yarattığı şoku; öte yandan ihanete uğramayı, arkadan vurulmayı temsil eder. Osmanlı-Türk aydınları, bütün Osmanlı yurttaşlarına eşit haklar tanıyan anayasal meşruti düzenin Hıristiyan tebaanın Osmanlı Devleti'ne sadakatini sağlandığına inanırken, Balkan Savaşı'nda Osmanlı ordusundaki Hıristiyan askerlerin ihaneti, durumun hiç de inanıldığı gibi olmadığını ortaya koymuştur.

Balkan Savaşı sonrasında Osmanlı devlet yönetiminin Türkçü bir politik konsepte kaymasının temel nedenlerinden birisi de, Balkan Savaşı tecrübesidir. Türkçü konseptin oluşmasında Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu gibi Rus Çarlığı tarafından işgal edilen Türk ülkelerinin önde gelen aydınlarının katkısının olması, Kafkasya ve Türkistan Türklüğünü, Türk milliyetçiliğinin temel unsurlarından birisi ve jeopolitik olarak en önemlisi haline getirmiştir. Öte yandan Balkanlar'dan da çekilen Osmanlı İmparatorluk eliti, imparatorluğu yeniden güçlendirme stratejisini imparatorluğun Doğu'ya, "Turan"a doğru yayılması üzerine kurmuştur, ki bu açılımın ideolojik ve kültürel temellerini Ziya Gökalp atmıştır.

Birinci Dünya Savaşı'nda İngiliz-Fransız ittifakının yanında yer almak için çalışan İttihat ve Terakki iktidarı Londra ve Fransa tarafından dışlanınca, Almanya'nın yanında yer almak zorunda kalır.[4] Rus İmparatorluğu da Fransız-İngiliz ittifakının üçüncü üyesi olduğu için, İttihat ve Terakki'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun Turan ülkeleri ve halkları esasında yenilenmesi konsepti bir zorunluluk haline gelmiştir. Ancak, her ne kadar Ziya Gökalp'in çalışmalarında Turancı ideoloji için bir jeopolitik/jeokültürel bilinç inşa edilmeye çalışılsa dahi, Turancılığın inançlı savunucusu Enver Paşa'nın dahi gelişmiş bir Turan jeopolitik konseptine ve bu coğrafya ile ilgili derin bir bilgiye sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir başka ifade ile, İstanbul'un yeni Turan politikası, derin jeopolitik analizlerin sonucunda ulaşılmış bir jeopolitik kuramdan ziyade, günün acil politik ihtiyaçlarının bir sonucudur ve bu anlamda saldırgan değil savunmacı bir karaktere sahiptir. Dünya hâkimiyetini değil, yaşayabilmek amacı ile Türklere dayanmayı amaçlamaktadır.

İttihat ve Terakki liderleri endişelenmekte haklıdırlar. Çünkü, Londra ve Paris, İstanbul'un yaklaşım çabalarına olumlu cevap vermemiştir; zira her iki başkent için Osmanlı Devleti'nin tasfiyesi, muhtemel bir savaşın planlarından birisiydi. Nitekim, 1917'de Kudüs'e giren İngiliz ordusu, "son Haçlı Seferini" başarıyla bitirmiş; bir sene sonra, İngiliz Başbakanı, savaşın nihai hedefini açıklamıştır: "Türkler geldikleri yere, Asya'nın derinliklerine gideceklerdir." Türklerin Anadolu'da da kalmasına izin verilmeyecektir; çünkü, 19. yüzyıl Avrupası, Anadolu'nun Avrupa'nın bir parçası olduğunu arkeoloji ve Rumların, Ermenilerin varlığı vasıtasıyla hatırlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yenildiği tarihte, Türk Orduları, Cumhuriyet'in sahip olduğu alandan daha büyük bir alanı kontrol altında tutmaktadırlar; ama, Anadolu'ya dönüş esas itibariyle tamamlanmıştır. Ancak, yaşanan süreç içinde son sığınak olarak düşünülen Anadolu'nun da, Türkler için güvenli bir yer olduğunu söylemek mümkün değildir. Birinci Dünya Savaşı'nın Anadolu Türklüğüne yönelik siyasî hedefi, Balkan Türklüğünün ba-

şına gelenin Türkiye Türklüğünün de başına getirilmesi esasına dayanır. Yani işgallerle, soykırımlarla, sürgünlerle Türklerin yok edilmesi hedeflenmiştir. Batı, bu hedefe oldukça yaklaşmıştır. 1920 tarihinde, dünya Müslümanlarının ancak %2'si, 400 milyonun 10 milyonu, yani Sakarya ile Aras nehirleri arasında yaşayan Türkler özgürdür. Onlar da, kelimenin gerçek anlamında, bir ölüm kalım mücadelesi vermektedirler.

Büyük Zafer'den beş yıl sonra, 1927'de, M. Kemal Atatürk, Büyük Nutku, Batı'ya karşı kazanılan savaşın nihai bir galibiyeti temsil etmediğini; ancak, bir ateşkes olduğunu anlatan "Gençliğe Hitabı" ile bitirir. Çünkü, İstiklal Savaşı'nı kazanan kadro, bütün bir Batı emperyalizmini ağır bir askerî yenilgiye uğratmadığını; ancak, Bolşevik Devrimi'nden sonra ortaya çıkan yeni küresel şartlar ile, savaş bıkkını ve sosyalizmin ideolojik tehdidi altında bulunan Batı Avrupa halklarının Anadolu'ya ordu sevk edememelerinin yarattığı koşullarda, kendi çıkarabildikleri son ordu ile Yunan ordusunu yendiklerinin farkındadır. Bu nihai bir galibiyet değil sadece ateşkestir. Bundan dolayı, "Gençliğe Hitap", bir gün Batı Avrupa'nın Türkiye'yi yine yenilgiye uğratabileceği ihtimali üzerine kurulmuş bir öngörü olarak yorumlanabilir.

1920 ile 1071 arasındaki 859 senenin özeti bir ulusun, Türk milletinin tek başına bir medeniyet adına, İslâm medeniyeti adına birleşik bir kıtanın uluslarına karşı ve bir uygarlık ile yaptığı mücadeledir. Dünya tarihi boyunca, bir milletin birleşik bir uygarlık ile tek başına böyle bir mücadele verdiği görülmemiştir.

TÜRKİYE CUMHURİYETİ JEOPOLİTİĞİNİN OLUŞMASI

Cumhuriyet, bu anlamda Türkler için, 859 sene savaştan sonra, yeni bir "Ergenekon" olmuştur. Atatürk'ün "Yurda Sulh, Cihanda Sulh" şeklinde ifade ettiği politika, yüzyıllardan beri durmaksızın savaşmaktan bitkin düşmüş bir ulusun yaralarını sarmak için barışı arayışıdır. Ancak bu barış arayışı bezgin ve edilgen bir barış arayışı değil, etkin, dinamik ve atılgan bir barış arayışıdır.

Cumhuriyet'i kuran kadro, Osmanlı İmparatorluğu'nun 156 yıl süren geri çekiliş ve yıkılış sürecinde ona en ağır darbeleri indirerek en önemli rolü oynayan Ruslar ile işbirliği yapmıştır. Bu işbirliğinin gerçekleşmesinin temelinde Rusya'da iktidarın çarlardan Bolşeviklere geçişi yatmaktadır. Her ikisi de farklı motiflerle Batı ile mücadele eden Ankara ve Moskova, bu çerçevede sınırlı bir işbirliğine girmişlerdir. Mustafa Kemal ve Kemalist kadro, Bolşevikler tarafından yönetilen Rusya'ya karşı büyük bir ihtiyat içinde, gerçekçi bir işbirliği politikasını Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra da sürdürmüştür.

İmparatorluğun son döneminde, İstanbul'un, imparatorluğun aradığı yeniden dirilişi gerçekleştirme aracı olan "Turan", artık Ankara'nın kısa ve orta vadeli hedefleri arasında değildir. Mustafa Kemal'in asıl hedefi, Türkiye Cumhuriyeti'nin modern bir ulus-devlet olarak örgütlenmesidir. Modernleşme sürecinin asıl hedefi ise, Türkiye'nin geleceğinin uluslararası dengelere veya diğer ulusların merhametine bırakılmamasıdır. Bu süreçte, Mustafa Kemal, İttihat ve Terakki'nin dış politikasının kültürel temellerini hazırlayıp geliştiren ve Cumhuriyet döneminde bu kültürel ekseninden uzaklaşmayan Türk Ocaklarını kapatarak, parti-çizgisini temsil eden Halkevlerini kurdurmuştur.[5]

Moskova'yı ürkütmemek Atatürk'ün dış politikasının önemli bir parçasıdır. Üstelik, Kemalist rejimin jeopolitik algılamasında, kısa ve orta vade için temel hedefler ve tehdit algılamaları farklıdır. Atatürk, öncelikle Lozan'da kısmen gerçekleştirilebilen Misak-ı Millî'nin tamamının gerçekleştirilebilmesinin yollarını aramaktadır. Bu çerçevede, Hatay'ın Türkiye'ye

katılması ile, Musul ve Kerkük'ün Türkiye sınırları içine alınması önplandadır.[6]

Öte yandan Ankara, İkinci Dünya Savaşı'nın çıkacağının farkındadır ve bundan dolayı, savaşı, hem batı sınırlarından hem doğu sınırlarından uzakta karşılamasına imkân verecek askerî-politik düzenlemeler peşindedir. Bu yaklaşımın somut sonucu, batıda Balkan Paktı arayışı; doğuda ise Saadabad Paktı girişimidir. Atatürk, Almanya ve İtalya'nın Balkanlar'a yönelmesinin önünü kesmek için planladığı Balkan Paktı ile 6 milyon Balkan askerini, Balkanlar'ı Yugoslavya'nın kuzey sınırından itibaren korumaya ikna etmeye çalışmıştır. Saadabad Paktı ise, aynı şeyi Türkiye'nin doğusu için gerçekleştirmeyi hedefler.

Kemalist rejimi millî devlet çatısı altında örgütleyen Mustafa Kemal ve arkadaşlarının imparatorluk harp okulundan yetişmiş ve imparatorluk kavramları ile düşünmeye alışkın bir kadro olduğu unutulmamalıdır. Balkan Paktı ve Saadabad Paktı girişimleri, imparatorluk jeopolitiği çerçevesinde düşünmeye alışmış bir kadronun ürünüdür. Cumhuriyet'i, Türk milliyetçiliğinin Mustafa Kemal tarafından yapılan yorumu üzerine oturtan Kemalist rejimin, reel politik alanda şartların oluşması durumunda yöneleceği dış politik çizginin, Kemalist bir dış Türkler politikası olması büyük bir olasılıktır.

Bu anlamda, Mustafa Kemal'in Türk Ocaklarının kapatılmasından hemen sonra, Cumhuriyet'in 10. yıldönümü kutlamaları sırasında bir özel sohbette kendisine sorulan "Türkiye'nin uzun vadeli hedefi ne olmalıdır?" sorusuna: "SSCB'nin bir gün çökeceği ve bu ülkede yaşıyan Türk halkları ile akraba olunduğu" şeklindeki cevabı, Mustafa Kemal'in uzun vadeli stratejisi hakkında birçok ipucu vermektedir. Esasen, bu uzun vadeli stratejinin el yordamı ile de olsa denenmesi İkinci Dünya Savaşı sırasında gerçekleşmiş; Türk Genelkurmay Başkanlığı, Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün bilgisi tahtında Almanların yanında savaşa girmenin karşılığında Azerbaycan ile Türkiye arasında bir federasyonu ve Orta Asya ülkeleri ile konfederatif yapıyı tartışmaya başlamıştır.[7]

Ancak savaşın kaderinin dönmesinden sonra, İ. İnönü'nün, Moskova'nın Pantürkizm suçlamalarının önünü kesmek amacı ile meşhur "3 Mayıs 1944-Irkçılık-Turancılık" yargılamalarını gündeme taşıdığı bilinmektedir.[8] Bu yargılamalarla Ankara büyük bir panik içinde Turancılık suçlamasını kendisinden uzaklaştırmış; ancak bu fikrin uzaklaştırılmakla kalmayıp Türk asker-sivil bürokrasisinin hafızasından kültürel planda da büyük ölçüde silinmesi ile sonuçlanmıştır. "Dış Türkler" 1945 sonrasında Türk devletinin siyasal kültürü içinde ancak "istihbarat" departmanı içinde kendilerine bir yer bulabilmişlerdir.

Böylece devletin jeopolitik algılaması kökten değişirken, Turancı jeopolitik algılama, kültürel temelleriyle birlikte devlet dışında, siyasal Türk milliyetçiliğini savunan grupların, aydınların, partilerin ilgi/kontrol alanına bırakılmıştır/kaymıştır. Esasen, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Batı güvenlik sistematiğine eklemlenen Türkiye'nin, Turancı bir jeopolitik konsepti politik eylem programı olarak tasarlaması, gerçekçi de değildir.

SOĞUK SAVAŞ DÖNEMİNDE DEVLET DIŞINDA TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN JEOPOLİTİK ANLAYIŞI

Devlet dışındaki siyasal Türk milliyetçiliği, Soğuk Savaş koşullarında jeopolitik algılamasının tarihsel temellerini, Rusya'nın 16. yüzyıldan başlayarak önce Sibirya, sonra İdil-Ural, daha sonra Kafkasya ve nihayet Türkistan'a uzanan genişlemesiyle Osmanlı-Rus savaşlarının tarihsel mirası üzerine kurmuştur. Türkçülüğün ideolojik kurucu babaları olan Yusuf Akçura'nın ve Ahmet Ağaoğlu'nun Ruslar tarafından işgal edilmiş Türk ülkelerinden

gelmeleri, Türkçü jeopolitiğin içine Rus "korkusu" aşılamıştır. Osmanlı üzerinde yıkıcı etkiler yapan Türk-Rus savaşları da Türk milliyetçilerinde ve milliyetçi ideoloji içinde "Moskof düşmanlığını" besleyen bir başka boyuttur. Öte yandan, işgal altındaki Türk ülkelerinin kurtarılması misyonu da, jeopolitiğin öteki boyutunu oluşturmuştur.

Türk milliyetçileri, çarlar tarafından işgal edilen ve Bolşevikler tarafından yeniden işgal edilip SSCB'nin bir parçası haline getirilen Türk ülkelerinin kaderleri ile, Türkiye'ye yönelik önce Çarlık Rusyası daha sonra Sovyet Rus tehdidi arasında bir benzerlik kurmuşlardır. Bu benzerlik, Sovyetler Birliği'nin Türkiye için en büyük tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur. Stalin'in 1946'daki toprak ve üs talepleri de bu tarihsel korkuyu besleyen ve jeopolitiğin içine aktaran bir hususdur. Ülkeleri "beyaz çarlar" tarafından işgal edilen Türkler ile "kızıl çarlar" tarafından işgal edilecek bir Türkiye'nin aynı kaderi paylaşması tehdidi, ciddi bir endişe kaynağı oluşturmuştur. Bu anlamı ile siyasal Türk milliyetçiliği, Türkiye jeopolitiğini savunmacı bir gözlükle yorumlamıştır. Ancak özellikle eski Sovyet alanındaki Türk halklarına yönelen, fakat Balkan Türklüğünü ve özellikle İran Türklüğünü ihmal eden "savunmacı jeopolitik" anlayış hem eksiktir, hem de Soğuk Savaş sürecinde SSCB'ye karşı sürdürülen genel Batı ideolojik-psikolojik savaş konsepti tarafından büyük ölçüde manipüle edilmiş olma ihtimali yüksektir.

Savunmacı yanı baskın olan bu jeopolitik anlayış, ortaya kendine özgü bir bağlamda ciddi bir ideolojik konsept koymamıştır ve temelini sadece anti-komünizmin ideolojik çerçevesi içinde oluşturmuştur. Savunmacı niteliğinden dolayı, siyasal Türk milliyetçiliği daha pro-aktif ve "saldırgan" bir jeopolitik çerçeve geliştirmemiştir.

Siyasal Türk milliyetçiliği jeopolitik kuram geliştirmediği gibi, Batılı jeopolitisyenlerin geliştirdiği jeopolitik kuramları da emperyalist bir içerik taşıdıkları suçlamasıyla reddetmiştir. Muzaffer Özdağ, "Jeopolitik teorilerin siyasî düşünce ve tartışma gündeminde sömürgeci yayılmanın, emperyalizmin doruğa yaklaştığı yıllardan başlayarak Batılı güçlerin gasbettiklerini korumak veya reel güçlerine layık oranda pay almak emeliyle dünyayı yeniden bölüşmek için, iki büyük boğazlaşmaya tutuştukları zaman diliminde yer alması, itibar kazanması sebebsiz değildir" görüşünü ileri sürmektedir.[9]

Siyasal Türk Milliyetçiliği, jeopolitik teorileri emperyalist içerikli bulmanın ötesinde tutarsız da bulmakta ve jeopolitiği her alanı izah eden bir yaklaşım olarak görmemektedir. M.Özdağ, bu konuda yaptığı değerlendirmede şöyle demektedir: "Bize göre, coğrafi mekânların milletlerarası ilişkilerde ve üstünlük mücadelesinde sonuç belirleyici veya sonucu önemli ölçüde etkileyici bir faktör değeri kazanması barındırdığı ve ilişkili kıldığı mekânları tasarruf eden toplumların kudret ve kifayetleriyle, maddi ve manevi seviyeleriyle, güçleriyle bağlantılı ve oranlı bulunmaktadır. Coğrafyaya politik bir mana ve etki kazandıran, onu kullanıma açan, tasarruf eden insandır, toplumdur."[10]

Siyasal Türk milliyetçiliğinin savunmacı karakteri, somut siyasal koşulların bir parçası olduğu gibi siyasal içeriğinin de bir ürünüdür. Siyasal Türk milliyetçiliği, kendisini hiçbir zaman emperyalist bir ideoloji olarak algılamamış, aksine anti-emperyalist bir söylem geliştirmeyi tercih etmiştir. Siyasal Türk milliyetçiliği, ilgilendiği alanların başka bir ulusa değil, yine Türk ulusuna ait olduğunu ve bu alanlardaki ulusların SSCB'den ayrılarak ulusal bağımsızlıklarını kazanmalarını desteklemenin ancak anti-emperyalist bir yaklaşımla olabileceğini düşünmüşlerdir.

Ancak 1950-1991 arasındaki Türk milliyetçi literatürde, örneğin Ziya Gökalp'in yazılarında görülen "soğukkanlı" ve "aktif" Turancı jeopolitik değerlendirmeler ve

açılımlar mevcut değildir. Zaman zaman "esir Türklerin kurtarılması" şeklinde gelişen söylemin de sağlam bir jeopolitik izahı hiçbir zaman olmamıştır. Jeopolitiği Batı gibi yorumlamamak ve Batı'nın ürettiği jeopolitik teorilere karşı çıkmanın, sağlıklı bir jeopolitik anlayış geliştirmenin önünde engel olduğu söylenemez. Oysa siyasal Türk milliyetçiliği bu konuda oldukça zayıf kalmıştır.

Bu dönemde ilgi çeken hususlardan birisi de SSCB ve Çin Halk Cumhuriyeti'nin egemenliği altında yaşayan Türk halklarına büyük bir duygusal ilgi gösterilmesine rağmen, daha gerçekçi jeopolitik alanlar olan, Bulgaristan, eski Yugoslavya ve İran Türklüğüne hemen hiçbir ilgi gösterilmemiş olmasıdır. Oysa "Osmanlı bakiyesi" olan bu alanlardaki halklara yönelecek bir jeopolitik ilginin daha somut bir politik temeli ve sonucu olacaktır. Bunun tek istisnası, Musul-Kerkük Türklüğü ile Kıbrıs Türklüğü olmuştur. Bunun nedeni de hareket içinden gelen dinamiklerden çok Türkiye'de yaşayan Kerküklü öğrencilerin milliyetçi gençlik hareketleri içinde yer almasıdır.

Bütün bunlar 1950 sonrasındaki siyasal Türk milliyetçiliğinin ciddiye alınacak bir jeopolitik çerçevesinin olduğunu söylemeyi zorlaştırmaktadır. Esasen, siyasal Türk milliyetçiliği çizgisini temsil edenler içinde doğrudan jeopolitikle ilgilenip, jeopolitik izahlar getirenler bir elin parmaklarından daha azdırlar.

SOĞUK SAVAŞ SONRASINDA TÜRK MİLLİYETÇİLERİNİN JEOPOLİTİK ANLAYIŞININ ŞEKİLLENMESİ

Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte iki kutuplu dünya düzeninin şekillendirdiği jeopolitik gerçeklik ortadan kalkmıştır. Siyasal Türk milliyetçilerinin en büyük tehdit olarak algıladıkları SSCB ortadan kalkarken hep arzulanan şey gerçekleşmiş ve Türk Cumhuriyetleri bağımsızlıklarını kazanmışlardır.

Ancak, Türk milliyetçilerinin bu gelişmelerden henüz kapsamlı siyasal ve jeopolitik sonuçlar çıkardığını söylemek zordur. Ortaya çıkan bağımsız Türk devletleri ile Türkiye arasındaki ilişkilerin hangi jeopolitik, jeoekonomik eksen üzerinde gelişmesi gerektiği konusunda ortaya Türk milliyetçiliğinin net bir proje koyduğunu söylemek mümkün değildir.

1991'den bu yana hiçbir ciddi entegrasyonist model üzerinde çalışılmamıştır. Hatta, doksanlı yılların sonuna doğru Türkiye'de kullanımdan kalkmaya başlayan "Türk Dünyası" kavramının yerine onunla aynı anlamı taşımayan "Avrasya" kavramının almasına dahi ciddi bir direnç gösterilmemiştir. Çünkü, siyasal Türk milliyetçilerinin her ne kadar soyut ve edebi içerikli bir "Turan" hayalleri olsa da hiçbir zaman jeopolitik bir "Turan" modelleri olmamıştır. Sanıldığının aksine, siyasal Türk milliyetçiliği hiçbir zaman irredentist bir yapıya sahip olmamıştır. Bir anlamda komünizmin yıkılması ile birlikte ortaya çıkan Türk Cumhuriyetleri ile Türkiye arasındaki ilişkiler, nihai bir politik projeden yoksun, eklektik adımlarla sürdürülmeye çalışılmıştır ve çalışılmaktadır. Siyasal Türk milliyetçilerinin 50 yıl sonra Türkiye ile Türk Cumhuriyetleri arasında nasıl bir siyasal ilişki olması gerektiği konusunda herhangi bir fikirlerinin olduğunu söylemek zordur.

Öte yandan, SSCB'nin yıkılması ve sosyalizmin bir ideoloji olarak itibarını kaybetmesinden sonra, Türk milliyetçilerinin Rusya'ya ve Ruslara bakışları değişmiştir. Korkulan ve tehdit olarak algılanan Rus imajı ortadan kalkarken, yerini gittikçe her alanda işbirliği yapılabilecek hatta stratejik ittifaklar geliştirilebilecek bir Rusya almaya başlamıştır.[11] Sadece bu husus bile, Türk milliyetçiliğinin ırkçı önyargılara dayanmadığını, Moskova'nın Türk halklarının önemli bir bölümü üzerindeki emperyalist politikalarını sona erdirmesinden sonra Rusya ile dostluk çizgisine kaydığını görmekteyiz. Hatta, Çeçenis-

tan'da yaşanan savaş, Tataristan, Başkurdistan ve Çuvaşistan ile Saha-Yakut Cumhuriyeti'nin Rusya Federasyonu içinde kalması önemli bir sorun oluşturmadığı gibi 21. yüzyılın ilerleyen aşamalarında bu Türk halkları, Rusya ile Türkiye arasında dostluk ilişkilerinin güçlendirilmesine yardımcı olacaktır.

Siyasal Türk milliyetçilerinin, Rusya ile Türkiye arasındaki ilişkilerin güçlendirilmesini arzu ederken dayandıkları jeopolitik bir argüman da vardır. Bu da Doğu Asya'da nüfusu 1.5 milyara doğru ilerleyen ve büyük bir hızla ekonomik bir güç haline gelen Çin Halk Cumhuriyeti'dir. Çin'in temsil ettiği demografik ve ekonomik gücü ne Rusluğun ne de Batı Türkistan ve Türkiye Türkleri'nin tek başına durdurabileceği bir güçtür. Avrasyalı olma özelliğini taşıyan iki ulus olan Türklerin ve Rusların ittifakı, Çin'i durdurabileceği gibi, her iki ulusu da güçlü kılabilecektir. Böyle bir ittifak, birçok sorun taşımakla -ki sorunların başında Rusluğun böyle bir ittifaka mental olarak hazır olmaması gelmektedir- ve siyasal ve ekonomik çerçevesinin analizi tamamlanmamış olmakla birlikte, Türk milliyetçilerinin üzerinde düşünmeye devam ettiği bir husustur.

Uzun bir süre siyasal Türk milliyetçilerinin tamamen ilgi alanı dışında kalan Güney Azerbaycan ve İran da doksanlı yılların ikinci yarısında ilgi alanı içine giren coğrafyalardan birisidir. İran'ın Türkiye'den sonra "ikinci büyük Türk ülkesi olduğu" nihayet keşfedilmiştir. Ancak, İran ile ilgili bir görüş oluşturulduğunu söylemek için henüz çok erkendir. Muhtemelen siyasal Türk milliyetçileri, Güney Azerbaycan'ın ve dolayısıyla İran'ın kaderi üzerine Kuzey Azerbaycan'da geliştirilen analizlerden birisini benimseyeceklerdir. ❐

DİPNOTLAR

1 Cömert, *Servet, Jeopolitik, Jeostrateji ve Strateji*, Harp Akademileri Komutanlığı Yayınları, Mart 2000, s. 55.

2 Benzer bir yorum için bkz. Hocaoğlu, Durmuş, *Avrupa Birliği Projesi ve Bağımsızlık Bilinci*, Avrupa Birliği-Türkiye İlişkileri Sempozyumu, Ankara Ticaret Odası Yayını, Ankara 2001, s. 333.

3 Ancak, Almanlar ile ittifakta güvenilmeyen bir ittifaktır. Öyle ki Enver Paşa'nın Almanlardan alınan silahlardan bir kısmının hiç kullanılmadan cephaneliklere kaldırmasına bir anlam veremeyen subaylar neden silahların cephanelere kaldırtıldığını sorduklarında Enver Paşa, bu silahların savaşı Almanya'nın kazanması durumunda Almanlara karşı lazım olacağını söylemiştir.

4 Bu süreçte Türkiye'de otuzlu yıllarda Tek Parti sürecinin oluşması da çok önemli bir rol oynamıştır ancak dış politik süreç ve Kemalist rejimin jeopolitik algılaması da çok önemli rol oynamıştır. Bkz. Mete Tuncay, *Türkiye'de Tek-Parti Rejiminin Kurulması*, Yurt Yayınları, Ankara 1983.

5 Bkz. Hatay için Dr. Hamit Pehlivanlı, Dr. Yusuf Sarınay, Dr. Hüsamettin Yıldırım. *Türk Dış Politikasında Hatay (1918-1939)*, ASAM Yayınevleri, Ankara 2002.

6 Bkz. *Alman Belgelerinde Turancılık*, Havass Yayınları, Ankara 1977.

7 Bkz. *Irkçılık-Turancılık*, Başbakanlık Yayınevi, Ankara 1944.

8 Özdağ, Muzaffer, "Jeopolitik Konusunda Notlar", *Türkiye ve Türk Dünyası Jeopolitiği Üzerine* içinde ASAM Yayınları, Ankara 2001, s. 2.

9 *A.g.e.*, s. 5.

10 Yılmaz Tezkan, "Süper Bir Güç:Rusya ve Türkiye, Türkiye ve Dünyada" *Yarın*, Aylık Dergi, Yıl 1, Sayı: 2 Haziran 2002, s.10; aynı konuda bkz. Muzaffer Özdağ, "Türk-Rus Dostluk ve İşbirliğinin Lüzumu, Önemi ve Önşartları", Türkiye ve Türk Dünyası Jeopolitiği Üzerine, s.117-161.

Türkiye'de Zenofobi ve Milliyetçilik

MURAT BELGE

Çağdaş dilbilimin gelişmesi bize insan hayatında, insanın hayatı algılayışında, *anlam* ve *farklılık* arasında yakın ve zorunlu bir ilişki olduğunu gösteriyor. Bunu en iyi "fonem" olgusunda görebiliriz. Fonem, "anlam ayıran ses" demektir. "Baş", "kaş", "yaş" ve "taş" derken, dört ayrı anlam taşıyan dört ayrı kelime söylemiş oluyoruz. Burada anlamı, dolayısıyla kelimeleri ayıranlar, başta gelen /b/, /k/, /y/ ve /t/ sesleri. Bunların her birinin, ağzımızdan çıkma yer ve biçimine göre, benzerleriyle aralarında farklılıklar olabilir. Yani bir dilde örneğin birkaç "t" olabilir. Anlam ayırmadığı sürece, bunlar yalnızca "ses", yani "fon"dur. Ama, sözgelişi önden çıkan "t" ile daha geriden çıkarılan "t" anlam ayırmaya başlamışsa, bunlar "fonem" olur.

Bu gibi ayrımlar dilden dile değişiklik gösterir. Çince ve Japonca gibi Uzakdoğu dillerinde "r" ile "l"nin birbirine karıştırılması, üzerine fıkra üretilen bir durumdur. Benzerine bizde de rastlanır; normal olarak bunlar Türkçe'de fonemdir, çünkü anlam ayırır, ama "servi" derken ve "selvi" derken iki ses "fonem"' özelliği kazanmaz.

Anlamın ayrıma dayanması aslında normaldir. Ayrımı olmayan bir evren, homojen bir *"continuum"*dan ibaret olacağı için, buna, bizim bildiğimiz "zihin" çerçevesinde, "anlam vermek" mümkün olmazdı. Bizatihi "anlam vermek" eylemi, "anlam verilen"le (signified) "anlam veren" (signifier) arasındaki *ayrımdan* kaynaklanıyor olmalıdır.

"Anlam vermek", "tanımak", aynı anda "değer" konusunu, "tanınan"a karşı tavır almayı üretir. Elbette ilkel insan da "ateş"i tanıyordu. Üzerinde, avladığı hayvanı pişirerek yumuşatacağı (ve muhtemelen lezzet vereceği) denetlenebilir "iyi" ateşle, içinde yaşadığı ormanın ağaçlarını yakan ve kendisine doğrudan tehdit oluşturan "kötü" ve "denetlenemez" ateş arasındaki farkı da (kendi zekâ düzeyinin çok gerisinde olan hayvanlar gibi) hemen anlıyordu. "Tanıma" eylemini, "tanınan nesne"ye verilen "değer"den ayırmak mümkün değildir. Bu, "ben", "biz" ve "öteki" arasındaki ayrımın da temelinde yatıyor olsa gerektir.

Bu ilişkilerin böyle dilbilimin verilerinden yola çıkan bir yaklaşımla incelendiğine rastlamadım, ama işlendiğinde verimli olacak bir yaklaşım olduğunu (dilbilim, sosyoloji, psikoloji, siyaset ve tarihi bir araya getirmesi bakımından) sanıyorum. Ama şu anda ve bu yazı bağlamında ben kendim bu alanlara girebilecek durumda değilim. Dolayısıyla, bu genel girişten, hemen, Osmanlı toplumu üstüne bir başka genellemeye geçmek istiyorum.

Osmanlı toplumu, en erken kuruluş

aşamalarından itibaren çokuluslu, çokdinli bir toplum olduğu için, bu "amalgam"ı oluşturan bütün cemaatlerin zihnindeki "farklılık-anlam" bileşimi de öncelikle dinî, sonra da onun hemen yanıbaşında yer alan "etnik" kökene büyük ölçüde bağlıydı. Karagöz ve Ortaoyunu gibi halk eğlenceleri bu bakımdan oldukça açıklayıcıdır. Burada tiplerin bir kısmı sınıf ayrımına göre biçimlenir: "Çelebi" veya çeşitli sınıflardan "Zenne"ler gibi. Ama geri kalanların hemen hemen hepsi etnik tiplerdir: Rum, Ermeni, Yahudi, Arap, Bacı, Acem, Arnavut, Laz, Kürt, Frenk ve ayrıca Muhacir, Zeybek ya da Kastamonulu Baba Himmet gibi. Benzer bir yapısı olan Rus İmparatorluğu ve sonraki Sovyetler Birliği'nde de olduğu gibi, etnisiteler üstüne son derece zengin bir "fikra" birikimi oluşmuştur. Etnisite, kaçınılmaz biçimde, hayatı tanımanın en belli başlı anahtarlarından birini sunar; bilgeleşmenin bir kısmı, bu farklı etnisitelerden insanların nasıl davrandığının öğrenilmesinden geçer.

Bu kozmopolit yapıda, etnisite, hayatı meydana getiren belli başlı öğelerden biriydi; ama resmî ideolojide etnisitenin önemi, dinin yanında, ikincil kalıyordu. Yukarıda sayılan etnisitelerden bir kısmı Müslüman olduğu için (buna, toplum içinden çeşitli Çerkes boylarını, Gürcüleri, Boşnak ve Pomakları v.b. eklemek gerekir) aralarındaki farklar da hiç önemsenmiyordu. "Biz" ve "Öteki" ayrımını gerçekleştiren çizgi olarak, din, etnisiteden daha belirleyiciydi. Burada, Müslümanlık içinde kalan "Sünnî/Şiî" ayrımı da son derece önemli olabiliyordu.

İmparatorluğun genişlemeye devam ettiği yüzyıllarda dinler ve etnisiteler arasında kurulmuş dengelerin belirli bir istikrar gösterdiğini varsayabiliriz. Kimin "biz", kimin "öteki" olduğu son derece belliydi, ama genel gidiş, refah ve düzen, bunlar arasında gerilimi yükseltecek nedenler üretmiyordu. Luther'in Tezler'ini Kilise kapısına çaktığı tarihten 1648'deki Westphalia Barışı'na kadar Avrupa'da olanlar ışığında aynı süre içinde Osmanlı toplumuna baktığımızda, görülen manzaranın bir hoşgörü cenneti olduğu açıktır. Ama bir yüzyıl sonrasına geldiğimizde bu manzara değişmeye başlar. 18. yüzyılda, Osmanlı toplumunu meydana getiren dinler ve etnisiteler arasına "nifak" sokan şey henüz milliyetçilik değildir. 19. yüzyıl başına kadar milliyetçilik böyle bir rol oynamaz, çünkü zaten kendisi "yok"tur. Ama azalan gelir, bozulan refah, sarsılan düzen, toplumda huzursuzluğu ve hoşnutsuzluğu artırmaya başlamıştır. Bu durumun kendini ilkin çeşitli "biz" ve "öteki" grupları arasındaki ilişkilerde hissettirmesi son derece normaldir ve yalnız Osmanlı toplumuna özgü bir durum da değildir.

Osmanlı Devleti 18. yüzyıla Karlofça ve Pasarofça gibi "yıkım" anlamına gelen yenilgi antlaşmaları imzalayarak girmiştir. Bunların "geçici" yenilgiler olmadığı da bellidir. Çok şey değişmek zorundadır. Batılılaşma çabası Osmanlı tarihinde ilk olarak bu dönemde başlar. Bu, içinde birçok keskin çelişki barındıran bir süreçtir. Birine benzemeye çalışıyorsak ("Batılılaşma" teriminin anlattığı şekilde), onu beğendiğimiz için böyle yaptığımızı düşünebiliriz. Ama yenildiğimiz ve çaresiz kaldığımız için bunu yapmak zorunda kalmışsak, ona benzeme çabamız da, ondan nefret etme duygumuz da, eşit derecede içten ve sahici olabilir. Eski çağın bugün biraz çocukça ve kaba görünen hegemonya yarışlarıyla, örneğin Avusturya "imparatoru"nu ancak Sadrazam'ın eşiti sayma gibi üstünlüklerden kıvanç duyan Osmanlı devleti (bugün hâlâ Kanunî'nin François'ya mektubundan kıvanç duyan Cumhuriyet çocukları gibi), huzura çıkan frenk elçilerini ensesinden yakalayıp yerlerde sürüme gibi eğlencelere alışmışken, şimdi karşısındakinin daha güçlü olduğu bilinciyle bunlardan vazgeçmek zorunda kalınca onur kırıcı bir duruma düştüğüne

inandı. Bu durum (uzun süre, bugün dahil, bir türlü değişmeyen bu durum), Osmanlı'nın "yabancı"ya bakışını sorunsallaştırdı: "gıpta" ve "nefret" bir arada, çok sağlıklı bir duygu karışımı yaratmazlar.

Ama bu duygusal tepkinin yanına daha entelektüel bir şeyi, arada oluşmuş büyük kültürel uçurumdan ötürü Osmanlı'nın Batılı'yı anlayamaz hale geldiğini de eklemek gerekir. Anlamak, duygusal tepkiyi biraz dengeleyebilir ve yatıştırabilirdi. Ama bunun entelektüel araçları da Osmanlı seçkinlerinin elinde yoktu. Yabancı, gerçekten "yabancı"ydı. Ama bu "yabancı", zaman içinde, inşa edilen "millî" kimliğin özelliklerini de belirlemeye başlayacaktı.

Devlet sınırları dışında yenilgi ve başarısızlık, "yabancı" kavramının hem önemini artırır hem de içeriğini revizyona uğratırken, sınırlar içinde bulunan topluluklar arasındaki mesafeleri de büyüttü ve cemaatler arası ilişkileri gerginleştirdi. Devletin getirdiği çeşitli kılık-kıyafet kurallarının 18. yüzyılda yoğunlaştığı, gene aynı şekilde, bu yüzyılda gayrimüslimlerin hayatında yasakların çoğaldığı ve daha sıkı denetlediği görülür. Bu yüzyılda ilk olarak bazı Yahudilerin çocuk kaçırıp kanını almakla suçlandığını ve idam edildiğini görürüz. Gayrimüslimlerin köle satın alma yasağı bu sıralarda sıkılaştırıldı. Ahmet Refik'in şunları yazdığını görüyoruz: "Yahudi ve Hıristiyan taifesinin öteden beri giyim kuşam konusunda Müslümanlara benzememeleri, davranışlarında âdaba uygun olmaları yasal yükümlülüklerindendi [...] Gayrimüslimlerin [...] kurallara uygun olarak [...] ata ve üç çifte kayığa binmemeleri emredildiği gibi [...] Bundan başka, Müslümanların gayrimüslimlere ev ve arsa satmaları da yasaktı. 1729'da bu konuya uymayanlar görülmüş [...] Nevşehirli İbrahim Paşa'nın son yıllarında, Kavukçular [...] Yahudi şapkasına benzeyen [...] kavuklar yapmaya başladılar [...] Bu durum devlet büyüklerinin sinirlerine öylesine dokundu ki 'Bundan sonra her kim ol makule kavuk dikip veya satın aldığı haber alınır ise [...] dükkânının önünde asılacağı' ilân edildi" (*Eski İstanbul*, 82-83, 90, 93-97).

1715-1730 arasında böyle başlayan bu dinî ayrımcılık, inişli çıkışlı bir biçimde, devam edip gidecekti. Dolayısıyla, 19. yüzyıla ve milliyetçilik çağına varıldığında, kozmopolit imparatorluk bünyesinde varolan bütün topluluklar birbirlerine karşı epeyce bir olumsuz birikim yapmış duruma gelmişlerdi. Bundan böyle dinin yanı sıra etnisite de "Biz/Ötekiler" ayrımını gerginleştirmeye başlayacaktı. Milliyetçilik kendisi yeni bir şey olmakla birlikte, geldiği sahnenin bu gibi düşmanlıklar bakımından büsbütün bâkir olmadığını gözlemleyecekti.

Osmanlı kozmopolitizminin içinde yer alan bütün bu öğeler, Osmanlı-Türk bakış açısından "yerli" ile "yabancı" arasında bir ara kademe oluşturuyorlardı. Gerçek "Öteki"ne (Avusturyalı, Rus, İngiliz v.b.) kıyasla "bizden", ama "Biz" açısından bakınca "Öteki" idiler. Zamanla, birçok davranışlarıyla gitgide "Öteki"nin yanına geçeceklerdi. Bu da, ortalama Osmanlı-Türk aydınının onları "içimizdeki düşman" olarak görmesine yol açacaktı.

19. yüzyılda, Fransız Devrimi'nin de güçlü etkisiyle, dünyada milliyetçilik yayıldı. Avrupa kıtasında Napoléon bu düşüncelerin yayılmasında en büyük rolü oynamıştı. Ama ilk somut değişim rüzgârının uzaklarda, Güney Amerika'da estiği söylenebilir. Simon Bolivar, "Fransız Devrimi'nden etkilenmiş ulusal önder" tipinin en parlak önderlerinden biridir. Yaklaşık yüz elli yıldır sürekli güç kaybeden İspanya eski imparatorluğunun Amerika topraklarını yönetemez ve İspanyol soyundan geldikleri halde artık "oralı" olmuş entelijensiyaların sadakatini sağlayamaz hale gelmişti.

Bolivar'ın kuzeyde, ona göre çok daha belirsiz ve tutarsız bir tip olan José de San

Martin'in güneyde "bağımsızlaşma" sürecini önemli gerçekleşme evresine taşıdıkları ve son İspanyol toprağı Peru'yu "kurtardıkları" sırada Osmanlı İmparatorluğu'nda Yunan "isyanı" patlak verdi. Bu hareketin entelektüel besinini sağlayan kişiler de Aydınlanma'dan ve Fransız Devrimi'nden doğrudan etkilenmiş olan insanlardı. Yunan Bağımsızlık Hareketi, Avrupa'nın sempatisini hemen topladı, çünkü Avrupa intelicensijası kendi kültürünün kökündeki Yunan medeniyetinin temsilcileriyle bu hareket arasında hemen bağ kurmuştu. Byron'ın Yunan davasına bağlanması bunun daha romantik ve şairane bir gösterisi olsa da, bütün Avrupa'nın yüreği aynı davanın ardında çarpıyordu. Bu duygusal desteğin somut siyasî sonuçları da kısa zamanda ortaya çıktı. Navarin'de İngiliz, Fransız ve Rus donanmalarının ortak harekâtı sonucu donanmasını kaybeden Osmanlı devleti direnişini daha fazla sürdüremedi ve Yunanistan topraklarının bağımsızlığını tanımak zorunda kaldı.

Bu olay, gelecekte sık sık tekrarlanacak bir kalıp, bir örüntü (pattern) yaratmıştı. "İçimizdeki düşman" (Rumlar veya başka "azınlıklar") bir vesile uydurup hadise çıkarıyor, "dışımızdaki düşman" (Britanya, Fransa, Rusya) bunu fırsat bilip müdahale ediyor (yani, *"iç işlerimize" karışıyor*), böylece memleketin bir parçası daha koparılıp elimizden alınıyordu.

Yunanistan'ın bağımsızlığı Avrupa'daki bütün bağımlı milletlerin bilinçliliklerini belirledi. Bundan önce "millî" olan, bundan böyle "milliyetçi" oldu. Osmanlı topraklarında öncelikle Sırplar ve Bulgarlar Yunanistan'ın açtığı yoldan ilerlemek üzere örgütlenmeye başladılar. 1830'da Yunanistan bağımsız devletini kurmanın ilk adımlarını atarken, Polonya'da Rusya'ya karşı uzun sürecek mücadelenin ilk kurşunları atıldı. 1848'de Avrupa'yı saran başkaldırma dalgası Batı'da sınıfsal bir karakter gösteriyor, Doğu'da ise hemen millî kurtuluş kılığına giriyordu. Bastırılan 1848'in Macar, Polonyalı ve Romen devrimcilerinin birçoğu Osmanlı ülkesine sığındı. Devlet, düşmanı olan Avusturya ve Rusya'nın düşmanı oldukları için, bu adamlara arka çıktı - örneğin Polonezköy'ün kurulmasına izin verdi. Ama bu insanlar ve savundukları davalar aynı zamanda Osmanlı topraklarında bağımsızlık özlemiyle yaşayan halklara da örnek oluyordu.

19. yüzyılda milliyetçilik yayıldığı ve Osmanlı devletini sarsan bağımsızlık hareketlerinde milliyetçilik etkili olduğu halde, Osmanlı-Türk-Müslüman seçkinler arasında durumu hâlâ büyük ölçüde dinî etmenler çerçevesinde değerlendirenler vardı. Çünkü ilk bağımsızlık hareketleri Balkanlar'da ve buradaki Hıristiyan halklar arasında patlak vermişti. Ancak yirminci yüzyıla girildiğinde, milliyetçi özlemlerin dinî ortaklık duygularından güçlü olduğu anlaşılacaktı.

Dünyada imparatorluk çağı sona eriyordu. Batı Avrupa'daki ülkelerin (İngiltere, Fransa, Portekiz, İspanya, Hollanda ve Belçika) "denizaşırı" imparatorlukları, koloni halklarının bilinç düzeylerine de bağlı olarak, bir süre daha devam edebilecekti. Ama 19. yüzyılın ikinci yarısındaki bütün gelişmeler, Osmanlı, Rus ve Avusturya tipi, "denizaşırı" olmayan, sınırlarını genişleterek büyümüş Doğu Avrupa imparatorluklarının ömürlerinin sonuna geldiğini gösteriyordu. Bunların en zayıfı olan Osmanlı İmparatorluğu, Yunan bağımsızlığından sonra, devletin geleneksel temel anlayışlarını değiştirerek yeni zamanın koşullarına kendini uydurmaya çalıştı. Bu aynı zamanda bir yüzyılı aşkın süredir devam etmekte olan Batılılaşma çabalarının birikiminin de sonucuydu. 1839'da Tanzimat Fermanı (Gülhane Hattı Hümayünu) ile eski "millet sistemi"ni lağvederek etnik ve dinî kökenlerden bağımsız bir "Osmanlı vatandaşlığı" oluşturma yolunda önemli bir adım atıldı. Bunun Batı'da ya-

rattığı olumlu havanın bir yan sonucu, Osmanlıların, kendilerini özellikle azınlıklara ilişkin talep ve müdahalelerle bunaltan Rusya'ya karşı İngiliz ve Fransız (ve Sardinya, yani İtalya) desteğini bulmaları ve Kırım Harbi'nde Rusya'nın yenilgiye uğramasıydı. Bu yeni zafer üstüne 1856'da ilân edilen Islahat Fermanı, Tanzimat'ın kabul ettiği yeni hukukun alanını genişletti. Bunlar, Osmanlı seçkinleri açısından, geleceğe ilişkin iyimserlik yaratan, olumlu gelişmelerdi.

Tanzimat, imparatorlukta yaşayan insanlara, herhangi bir "üstün" milliyete bağlı kalmayan karma bir "Osmanlı" kimliğinde eşit vatandaşlık vaadinde bulunmuştu. Bunu ciddiye alan ve bu yolu genişleterek böyle bir geleceği inşa etmeyi bir proje haline getirmek isteyenler oldu. Bunların başında Makedonyalı sosyalist politikacı ve mebus Vlahof Efendi gelir. Ama onun gibiler azınlıktaydı. Tanzimat Fermanı'ndaki vaadin muhatabı olan milletlerin çoğunluğu bundan etkilenmedi.

Tanzimat'ın niçin başarılı olmadığını bu yazı çerçevesinde inceleyemeyiz. Ama Tanzimat'ın bu temel çağrısının niçin olumlu cevap alamadığı konusunda, çok özet ve şematik olmak kaydıyla, iki noktaya değinebiliriz.

Birincisi, bir "gecikme" sorunudur. Osmanlı cemaatlerinin arası, 18. yüzyıl başından beri soğumaktaydı ve herkesin birbirinden, ama öncelikle hepsinin kendini "Osmanlı" olarak tanımlayanlardan soracağı çok fazla hesap birikmişti. Bu ruh hali, vaadin yerine ulaşmasına engeldi.

İkincisi ise bir "yeterlilik" sorunudur. "Osmanlı" kimliğinde buluşmayı kabul edersek, bu bize ne kazandıracak? Kendi milletimizle kendi yolumuzu çizmemiz halinde kazanacaklarımız her bakımdan çok daha fazla değil mi? "Osmanlı" olmak, "Amerikalı" olmak gibi, birçok parlak örneği kanıtlanmış olarak ortada duran, zengin vaatler içermiyordu. Ciddi bir "çağırma gücü" yoktu, çünkü zaten denenmiş ve başarısız olduğu görülmüştü. "Millî Kurtuluş"un, yeni ve bilinmeyene özgü, olağanüstü bir büyüsü ve çekiciliği vardı.

Başka birçok etmen sayılabilir. Ama bu iki temel nedenle, Tanzimat vaadi başarılı -veya inandırıcı- olamadı. O vaade zaten pek inanmayan bir padişah olan Abdülaziz dönemi pek çok bakımdan bir kayıp zamandır. Tanzimat bir yere varmamış ve pırıltısını kaybetmiş, onun doğurduğu umutlar sonuçsuz bir iç iktidar kavgasına yol açmıştır. Abdülhamid'in bu kavgalar sonucu tahta çıkışı bir "dış kriz"le buluşur ve o zamana kadar bütün olanlar arasında dahi beterin beteri olan Ayastefanos'ta son bulur. İngilizlerin araya girmesiyle, Ayastefanos'un bazı sonuçları Berlin'de yumuşatıldı, ama Sırbistan bağımsızlığını kazandı ve Bulgar bağımsızlık mücadelesi asıl gergin evresine girdi.

Tanzimat'ın uzattığı "dostluk eli'nin İmparatorluk'taki gayrimüslim milletler tarafından geri çevrilmesi, Osmanlı-Müslüman-Türk seçkinlerin onlara bakışını daha da olumsuzlaştırdı; çünkü kendilerini ihanete uğramış sayıyorlardı. Oysa bu çok sağlıklı bir değerlendirme değildi, çünkü bir kere devletin devamını isteyen çevrelerin bu azınlıklara bakışı ve yaklaşımı son derece araçsaldı; ikincisi, daha önceki baskı politikalarına karşı herhangi bir ciddi özeleştiri getirmiyordu. Ama en önemlisi, bir başkasının çözümü kendi "millî kurtuluş"unda görmesini kabullenemiyor ve bunu bir "ihanet" gibi değerlendiriyordu. Değerlendirme sağlıklı olmamakla birlikte, verili koşullarda söz konusu seçkinlere çok inandırıcı geliyor, dolayısıyla öznel haklılık duygularını büyütüyordu.

Bu yıllarda Osmanlı entelijensiyası arasında da "millî edebiyat" başlamıştı ve milliyetçi ideolojinin oluşmasında en etkili rolü bu edebiyat oynuyordu. Yabancı düşmanlığının yanı sıra bu "azınlık" düşmanlığı da bu edebiyatta işlenmeye baş-

ladı. Örneğin Mizancı Murat Bey Dağıstanlı bir Müslüman olarak, geleceğin büyük İslâm devletinin merkezi olacağına inandığı İstanbul'a gelip yerleşmiş ve siyasî-kültürel hayata karışmıştı. Onun *Turfanda mı, Yoksa Turfa mı?* adlı romanında Türk ve Müslüman olmayanlar, kural olarak, kötüdür - yabancı olanları da, yerli azınlık olanları da. Namık Kemal'in romanlarındaki ve oyunlarındaki tavrı bundan hiç farklı değildir. Bütün pis işleri gayrimüslimler yapar. Ahmed Mithat Efendi aynı şekilde bütün Frenk "karakterleri"ne karşı Müslüman Osmanlı'nın üstünlüğünü kanıtlamakla meşguldür. Ama, aslında tavırları yalnız bununla da açıklanamaz - "yabancı" olarak niteledikleri herkese ve her şeye karşı derin bir nefret besledikleri bellidir.

Birçok farklı örneğe bakılarak varılmış bir yargıya göre, "kimlik inşâ süreci"nde, "düşman", çok zaman, kendine kimlik oluşturan öznenin kendini tanımlamasından daha etkili ve belirleyici olmaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet'in belirli evrelerinde bu gözlemi doğrulayan birçok örnek bulmak mümkündür. Koşullar, bu içiçe geçmeyi oldukça ileri derecelere vardırmıştır.

Abdülhamit, Tanzimat'ın harekete geçirdiği umutların sönmeye yüz tuttuğu bir dönemde tahta çıktı. Batılılaşmayı özellikle eğitimde, uzun vadeli amaçlarla sürdürmekte oldukça kararlı davranmakla birlikte, aynı zamanda, Müslüman Osmanlı İmparatorluğu'nda, ilk kez "İslâmcı" bir politika oluşturdu. Çünkü o da gayrimüslim cemaatleri uzun süre imparatorluk içinde tutmanın mümkün olmadığını görüyordu. Abdülhamit'in bazı simgesel jestleri çareyi nerede aradığını gösterir. Örneğin çevresinde topladığı muhafızlarının özellikleriyle topluma bir mesaj vermek istediği bellidir. Bunların çoğunluğu Arnavut'tu; Arnavutlardan sonra en kalabalık grup da Araplardı. Daha sonra, çok daha az sayıda Kafkasyalı, Çerkes muhafız vardı. En küçük grup da Söğüt çevresinden toplanmış Türklerdi. Kendi "muhafız"larını böyle seçmekle, Padişah, kimlere güvendiğini ya da güvenmek istediğini beyan etmiş oluyordu. Aşiret Mektepleri ve daha sonra Aşiret Alayları da devletin devamı için Müslüman halka bel bağladığını gösterir. Bu "İslâmcılık politikası"yla ikinci amacı da bunu kolonilerinde çok sayıda Müslüman yaşayan "düvel-i muazzama"ya karşı bir koz olarak kullanabilmekti.

Bulgaristan'ın fiilen bağımsızlaşması ve Makedonya'nın sürekli bir millî çatışma alanı haline gelmesi, geciken Türk milliyetçiliğinin nihayet alevlenmesini hızlandırdı.

Bu "gecikme" üstüne birkaç söz söylemek gerekiyor. Osmanlı'nın son demlerinde, bu karma yapıyı oluşturan bütün "milliyetler" kendi *milliyetçiliklerini* oluştururken, bir "Türk milliyetçiliği"nin geciktiği doğrudur. Bu, niçin böyle olmuştu?

Avusturyalı romancı Musil Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun son yıllarında Alman kökenlilerin benzer bir durumda olduklarını anlatır (*Niteliksiz Adam* romanında). Burada bütün milletler, Macarlar, Çekler v.b. açık açık ve en yüksek sesle, etnik köklerini, özelliklerini konuşmaya başlamıştır. Ama imparatorluğun asıl sahibi ve onun devamından en çok çıkarı olanlar, Alman kökenlilerdir. Onlar aynı kervana katılıp kendi Almanlıklarını yüksek sesle telaffuz etmekten kaçınırlar. Bunun, Osmanlı yapısında yer alan Türkler için de bir ölçüde geçerli olduğunu sanıyorum. Bu nedenle, Tanzimat'ın ürünü "Panotomanizm", milyonlarca nüfusu bir aileyle özdeşlemeye çalışan bu cılız çaba, yalnızca Türklerin ciddiye aldığı bir şey olmuştu. Ama bunun yanında, altı yüzyıllık Osmanlı kültüründe benzer nedenlerle Türk öğesinin alta itilmesini, "üstünlük" aranacaksa bunun "Türklük"te değil "Müslümanlık"ta bu-

Muhsin Ertuğrul'un 1932'de, milliyetçi popüler tarihçi Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu'nun senaryosuna dayanarak çektiği Bir Millet Uyanıyor *filmi, Millî Mücadele yıllarında geçer. Devletin büyük desteğiyle çekilen ve Anadolu'da yıllarca gösterilen bu "millî film", sinema tarihçisi Giovanni Scognamillo'ya göre, yine de "sanki fazla bir heyecan taşımaz" gibidir.*

lunmasını ekleyebiliriz. Türkçülük, bilindiği gibi, daha çok Rusya'dan gelenlerin Türk toplumuna aşıladığı bir düşünceydi. Yüzyıl dönümünde, onların etkileri de yeni başlıyordu.

Öte yandan, Müslümanlık motifinin daha çok vurgulanmasının "Türk" kimliğini büsbütün sildiğini de söyleyemeyiz. Türk milliyetçiliğinin ilk güçlü örgütü İttihat ve Terakki'ydi ama bu illegal örgütün beş kurucusu arasında yalnız biri -ve en etkisizi- etnik köken bakımından "Türk"tü. Çerkes Reşit Bey'in Ermeni kıyımı üstüne söylediklerini bir Türk ırkçısı da pekâlâ söyleyebilirdi. Bu, Müslüman-Türk karma kimliği epey önceden oluşmuştu ve "zenofobi" açısından daha sonraki Pantürkist ya da Panislâmist ideolojilerden daha ılımlı değildi.

Ancak, Tıbbiye'de kurulduktan sonra fazla gelişme göstermeyen bu örgüt, Makedonya olayları başladığı sırada orada görevde olan genç Türk subaylarının örgütü haline geldi ve bundan sonra hızla güçlendi. Makedonya'nın komitacı savaşları da, kimliğin düşmana bakarak oluşturulmasının çok somut bir örneğidir. Osmanlı topraklarına ilkin Rusya Türkleri'nin getirdiği Türkçülük düşüncesi de Balkanlar'ın sıcak çatışma ortamında kolayca serpildi. Ömer Seyfettin burada, "Primo, Türk Çocuğu" gibi hikâyelerinde gördüğümüz ırkçı-milliyetçiliği de, "Beyaz Lâle" gibi hikâyelerinde gördüğümüz şiddetli yabancı düşmanlığını da birlikte geliştirdi.

İttihat ve Terakki, milliyetçiliği bir parti olarak başlıca ideolojisi ve programı haline getirmiş ve yaymak için her türlü imkândan yararlanmıştır. Geç dönem Osmanlı toplumunda ekonomi ve sınıf yapısı, dünyanın başka yerlerinde pek görül-

meyen özelliklere sahipti. Gayrimüslim oldukları için her bakımdan ikinci sınıf görülen kesim, iş ekonomiye geldiğinde, enikonu "egemen sınıf" konumundaydı. İş hayatının neredeyse tamamı onların elindeydi. Bu durum öteden beri Müslüman-Türk kesimin tepkisini çekiyordu. Ama yeni yüzyıla girilirken, İttihat Terakki iktidarının da etkisiyle, artık iyice ciddi bir sorun haline gelmişti. İktidara zaten çeşitli suikastler, Makedonya tipi komplo ve illegal eylemlerle gelen, geldikten sonra da bu yöntemleri elinden bırakmayan bu parti, Balkanlar'da komitaların Müslümanlara yaptığı gibi gayrimüslim zenginleri korkutup kaçırmaya yönelik çeşitli planlar uyguluyordu. Başlıca hedef, o aşamada, Ege'deki zengin toprak sahibi Rumlardı.

Balkan Savaşları, ardından da Dünya Savaşı, katılan herkes gibi Türklere de yıkım getirdi, ama milliyetçi Türklerin kurtulmaya artık iyice kararlı oldukları azınlıklar konusunda da kolaylıklar sağlandı. Savaş zamanının bu alandaki büyük çarpıcı olayı şüphesiz 1915'in Ermeni Kıyımı'dır. İttihat ve Terakki'nin ekonomide aldığı pek çok tedbire ve uyguladığı birçok politikaya rağmen başaramadığı, Türk-Müslüman kökenli bir mülk sahibi sınıf yaratma projesi, bu Kıyım'ın sağladığı imkânla birdenbire büyük bir mesafe almıştı. Ama İttihatçılar, aynı zamanda, gerçekçi politik insanlar olarak savaşın en kötü şekilde sonuçlanmasına karşı da tedbirli olmak ve son sığınak olarak gördükleri Anadolu'da hak isteyecek kimse bırakmamak istiyorlardı. Kıyım, bütün bu değişik düşüncelerin ürünü olarak gerçekleşti. Ancak kıyımın dışında da, İttihat ve Terakki'nin iktidara gelmesiyle Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar geçen zaman içinde milyonlarca gayrimüslim Osmanlı topraklarını terk ederek dünyanın çeşitli bölgelerine göçmüştür.

İttihatçıların iktidarda olduğu bu dönem, '93 Harbi bozgunundan itibaren güçlenen "yabancı ve azınlık düşmanlığı" dalgasında özel bir dönem olmuştur. Bunu özel yapan nitelik, "resmî" iktidarın "hukuk dışı" işler yapmak üzere "gayrı resmî" biçimde örgütlenmeyi ve davranmayı seçmesidir. Bu dönem, söz konusu parti öncesinin Osmanlı devlet anlayışıyla da, daha sonraki Kemalist Cumhuriyet'in devlet anlayışıyla da bağdaşmayan, milliyetçiliğin haydutlukla azamî ölçüde içiçe geçip özdeşleştiği bir dönem olmuştur. Cumhuriyet tarihinin daha yakın evrelerinde bazı iradeler bu anlayışın yeniden canlanmasına imkân vermese, Türkiye tarihinde tatsız ve talihsiz bir parantez olarak kalabilirdi - ama öyle olmadı.

İttihatçıların -en azından, asıl etkili olanlarının- böyle bir tutumu benimsemelerinde, imparatorluğun son döneminin herkesi saran karamsarlığı ve "yok olma" korkusu en önemli rolü oynamıştır. Bu "yok olma" korkusunda, bütün dünyanın ve en yakında ("içimizde") olanların payı olduğu, gerçekte kanıtlanmış olmasa da, birçok göstergesi olan ve sonuçta içtenlikle inanılan bir duygu olarak, en belirleyici öğeydi. Bu savunma reflekslerine, o çağda bütün Avrupa düşünce iklimini saran "Sosyal Darwinci" akımların etkisini de katmak gerekir. Darwinizmin "varkalma mücadelesi" anlayışını insan tarihinin de belirleyici ilkesi olarak görmek, bu dönemin, özellikle "genç millet" entelijensiyalarında istisna değil kuraldı.

İttihatçılar da, kendi entelektüel formasyon yıllarında, "düvel-i muazzama"nın ülkedeki, öncelikle gayrimüslim azınlıkları bir bahane gibi kullanıp her fırsatta müdahalesi ve ülkeyi paylaşma çabaları ortamının gözlemcisi olmuşlar, bu gidişatla birlikte, geleneksel Osmanlı devlet adamlarının çaresizliğine de kızıp köpürmüşlerdi. Düşman ve "hain" olarak gördükleri azınlıklara karşı herhangi bir sempatileri yoktu ve onlardan kurtulmadıkça memleketin günyüzü görmeyeceğine dair inançları iyice pekişmişti.

İttihatçılar yalnız azınlık konusunda değil, her konuda "komitacı" "ethos"uyla davranmayı kural haline getirdiler. İktidara bir dizi siyasî cinayetle geldiler ve cinayetleri iktidardan sonra da kesmediler. Babıâli baskını veya Birinci Dünya Savaşı'na giriş biçimi hepsi aynı siyasî üslûpla yerine getirilmiş olaylardır. Teşkilât-ı Mahsusa, bir nazıra bağlı bir gizli örgüt olarak, dünyada çok benzeri olan bir şey değildir. Tarihin bir cilvesiyle, Osmanlı'nın klasik, ayrıca Abdülhamit muhafazakârlığıyla iyice ağırlaşmış bünyesine "modernizasyon" getirmek de kısmen bu kadroya kaldı ve bunun böyle olmasının sonuçlarını Türkiye Cumhuriyeti yaşadı. Azınlıklara karşı bakışı ve davranışı bu merkezde olan parti, zorunlu olarak, icraatını desteklemek üzere, güçlü bir propagandaya ihtiyaç duyacaktı. İttihatçılar zaten "modernizm"in bu çeşit gereklerini yerine getirmekten geri durmuyorlardı. Örneğin, Birinci Dünya Savaşı'nda, belli başlı yazarları çağırarak, "millî duyguları" heyecana getirecek eserler yazmalarını talep etmiş ve bunun parasal karşılığını sağlamışlardı. Ülkedeki "hamasî" edebiyat akımının kurucusu, yaratıcısı, onlar olmuştur.

Dünya Savaşı'nı izleyen Kurtuluş Savaşı yılları da Türkiye toplumunda yabancı ve azınlık düşmanlığının devamına, buna yeni önemli motifler ekleyerek, katkıda bulunmuştur. Kurtuluş Savaşı ertesinde kurulan Cumhuriyet'in temel hedeflerinden biri Batılılaşmaktı. Bu, yalnız kültürel değil, siyasî bir hedefti. Dolayısıyla, "Avrupa düşmanı" bir ideolojinin resmî iletişim kanallarını kullanarak yayılması gibi bir politika (Kurtuluş Savaşı'nın bütün acı anılarına rağmen) uygulanmadı.

Cumhuriyet'in bir başka temel hedefi de laikleşmeydi. Dolayısıyla bu politika ile Batılılaşma arasında organik bağlar vardı. Balkan Harbi ve onu izleyen tarihî seyir, İslâmcılık ideolojisinde de büyük gedikler açmıştı. Balkan Harbi ertesinde Arnavutların bağımsızlık ilân etmeleri Mehmet Akif'i çok üzmüştü. Dünya Savaşı sırasında Arapların davranışları ise bütün Türk entelijensiyasına, yeniden, yoğun bir "ihanete uğradık" nöbeti yaşattı. Burada, "din kardeşimiz" tarafından hançerlenmiş olmanın duygusal imkânları sonuna kadar sömürüldü; ama Türklerin Araplara ne kadar saygılı ve anlayışlı davrandığı (örneğin Cemal Paşa'nın yönetim üslûbu) pek fazla tartışılmadı.

Ancak, bütün bu "ihanet" edebiyatında, bugün de aynen devam eden tuhaf bir sakatlık, daha özgülleştirerek söylersek, şöyle bir çifte-standart vardır: sorun Türk milleti olunca, bu milletin her bireyinin onun tam bağımsız, güçlü, rakipsiz vb. olması için çalışmak gibi tartışılmaz ödevleri vardır. Ancak, "milliyetçilik" yalnız "Türk milleti" için yaratılmış bir ideolojiymiş gibi, Türk sultası altında yaşayan herhangi bir milletin üyeleri kendi milliyetçiliklerinin gereğini yerine getirmeye kalkıştığında, insanlık değerlerine karşı en ağır ihaneti işlemiş sayılmakta ve ona göre muamele görmektedirler.

Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda gayrimüslim azınlıkların sayısı iyice azalmıştı. Kırsal bölgeler tam bir "etnik temizlik" işleminden geçmişti. Ama başta İstanbul, büyük şehirlerde, perde arkası mücadele devam etti (örneğin Fener Patrikhanesi ile). Gene de, işin boyutları İttihatçılar zamanında olanlara hiç benzemiyordu. Tek Parti rejiminin (Atatürk'ün ölümünden) sonraki bölümünde de durum daha kötüleşecekti.

Bu noktada, o dönemin etkin ve temsilî insanlarından birinin, ünlü Süreyya Paşa'nın (İlmen) anılarından vereceğim bazı alıntılarla azınlıkların Türkler tarafından algılanışının bazı ilginç kesitlerini sunacağım. Süreyya Paşa aşırı bir milliyetçi değil, o günlerin ılımlı ve mâkul bir insanıdır. İşgal sırasında Ankara için para toplamaları sahnesini şöyle anlatabilir: "Bu paralar Anadolu'ya gidiyor diye bağırıyorduk.

Doğrusu ya, Kadıköy'deki İngiliz, Fransız, İtalyan resmî memurları da hiçbir söz söylemiyorlardı. Hele İtalyan yüzbaşısı çok yardım ediyordu. Hiç unutamıyorum o akşam, bir Rum kadının verdiği yardımlar dikkatimizi çekmişti ..."

Gelgelelim, gene o yıllarda millî amaçlı bir gösteri için Apollon tiyatrosunu (şimdiki Hale) kiralamaya kalktıklarında Rum mal sahibinin buna yanaşmaması belli ki Paşa'ya çok dokunmuştur, çünkü bunu tekrar tekrar anlatır ve Süreyya sinemasının kuruluşunun başlangıcı olduğunu söyler. Ama asıl sorun başkadır. Süreyya Paşa ve arkadaşları bu işlere bir okul yaptırabilmek için girmişlerdir. Ama gerekli parayı bir türlü toplayamazlar. Paşa, bu bağlamda şunları yazar: "Örnek olarak kabul edilen Rum, Ermeni, Yahudi vatandaşlarımızın yaptıkları okulların yıllarca hiç durmadan, büyük bir gayretle bütün ırkdaşlarından topladıkları paralarla meydana geldiğini hatırlarına bile getirmiyorlar [Türkler getirmiyor]; yalnızca, biz de okul yapacağız diye ortaya atılıyorlar, ancak onların gösterdiği direnç ve gayreti örnek almıyorlardı."

Bu sözler (biraz "itirafname" niteliğinde) ortaya yeni bir kalıp çıkarıyor. En temelde, toplumun Batılılaşma girişimi var: bu, bir kısmı da pekâlâ düşmanımız olanlara benzeme çabamız demek. Biz bu çabayı gösterirken, aramızda bizden olmayan birileri, bizim benzemeye çalıştığımız o Batılılara bizden daha fazla benziyorlar. Oysa bunlar, bizim birçok bakımdan küçümsediğimiz azınlıklar. Üstelik, çoğu bize düşman. Ama yalnız Mütareke'nin silâhlı işgalcileriyle işbirliği yaparak değil, böyle, okul sahibi olma gibi basit konulardaki bilinçli ve tutarlı davranışlarıyla bizi eziyor, utandırıyorlar.

Yani, oldukça karmaşık bir durum; adı üstünde, kompleks bir kompleks. Duruma bu takıntıdan bakmaya başlayınca, adamların varlığı bir hakaret haline gelir: "Sabahları kapılarımızı ziyaret eden sütçülerle ekmekçilerin, Hıristiyan iseler, ceplerinde düzenli hesap defterleri; Müslüman iseler, ellerinde çeteleleri var. Bu nasıl bir haldir, düşünelim."

Paşa, sanayicilerin listesini çıkarmaya kalkar, "1940 Telefon Rehberi'nde mevcut 371 işyerinden ancak 124'ünün Müslüman vatandaşların elinde, 247'sinin gayrimüslimlerin elinde olduğu" anlaşılır. Paşa, asker-yazar Şevki Yazman'ın *Toros Çocuğu* romanından da alıntı verir: "Bu şehirde egemen olan Türk'tü; ama servet Türk olmayanlara aitti. Söz, egemen olan Türk'ündü; ama ticaret ve iş, Türk olmayanların elinde bulunuyordu." Sonunda Süreyya Paşa gibi "makul" bir adam dahi, "Varlık Vergisi de işe yaramadı" yollu tuhaf sözler söyler. Buralarda "takdir", "kıskanma", "öfke", "taklit" hepsi birbirine girmiştir. Sonunda her şey bu temelde bir inat haline gelir: "Hızla bu hattın Kadıköy'e uzatılması, Türkler tramvay yapamaz kanısında bulunan yabancıların beynine indirilmiş bir darbe olacağından..."

Varlık Vergisi, 6-7 Eylül, 1964 Kıbrıs gerginliği derken, İstanbul'daki Rum nüfus tamamen eridi; Ermeni nüfus azaldı; İsrail'in kuruluşu ve başka etmenler, Cumhuriyet'le birlikte Türkiye'den toprak sahibi olmayacağı için daha az sorunlu Yahudi nüfusunu da iyice aşağı çekti. Azınlık kalmayınca, onlara yönelik bir nefreti ayakta tutmayı gerektirecek nedenler de azaldı. Öte yandan, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen Soğuk Savaş Türkiye'yi NATO içinde bir Batı müttefiki haline getirdiği için Batı'ya yönelik bir "zenofobya" sürdürmek de anlamsızlaştı. Bunun yerini "komünizmle mücadele" millî görevi aldı. Değişen konjonktür, ülke içindeki kavgaların kanlanarak büyümesi, darbeler ve idamlar, "düşman" olarak ille de "yabancı" bulma ihtiyacını azalttı. Ülke içinde de herkesi meşgul edecek kadar (ve tabiî herkese göre değişen) "hain", "kansız" vb. düşman bulunabiliyordu.

12 Eylül 1980 Askerî Darbesi öncelikle "komünizm tehlikesi"ne karşı olmakla birlikte, bundan başka birçok şeyi de kapsıyordu. Bu sırada Amerika'da Reagan ve Bush yönetimlerinin "Sovyet tehdidi"ne karşı "nükleer şemsiye" türünden projeler hazırlaması gibi, Türkiye'deki 12 Eylül Darbesi de, onyılın sonunu getirmeden büyük çatırtılarla çökecek komünizme karşı son derece şiddetli bir savunma amacıyla işe girişti. Ancak, bir "düşman"ı defetmenin yanı sıra, düşmanı defedecek Türk milliyetçiliğinin kimliğinin yeniden inşa edilmesine de önem veriliyordu. Bu inşa işlemi ortaya ilginç bir eklektizm çıkardı.

İlk iş, milliyetçiliğin ve Cumhuriyet milliyetçiliği olarak tanımlanan Kemalizmin restorasyonu ve topluma gereği gibi benimsetilmesi misyonuydu. Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yılı olmasının da verdiği imkânlarla yoğun bir Atatürk kampanyası başlatıldı. Ama bununla uyumlu olmayan başka işler de yapıldı.

Okullarda "din ve ahlak dersi"nin zorunlu hale getirilmesi bunlardan biridir. Bunun klasik Kemalizmle ilgisi yoktu; ancak, geçen bütün bu zaman içinde hâlâ laisizmi yerleştiremeyen devlet, dinî değerleri temsil eden kesime taviz vermekten çok, bu eylemiyle dizginleri kendi eline almaya çalışıyordu. Bu geleneksel "Tandoğan mantığı" bu dönemde her alanda uygulandı.

Sözgelişi, MHP'nin resmî ideolojisi haline gelmemekle birlikte MHP'ye yakın Aydınlar Ocağı'nın, yani Türkiye'nin "milliyetçi ve mukaddesatçı", faşist ve faşizan entelijensiyasının ideolojisi haline gelen "Türk İslâm Sentezi" cihet-i askeriyeden rağbet ve kabul gördü - ama askeriyenin bu senteze biraz daha Batı (herhalde daha çok "teknoloji" anlamında) katılmasını talep ettiği ve talebin uygun görüldüğü basında yer aldı.

Zamanın MHP'si de, MSP'si de hapiste ve mahkemedeydi; ama cunta (dolayısıyla devlet) onların "arsenal"inden, işe yarar gördüğü malzemeyi kendi deposuna aktarıyordu. MHP de bu duruma, "Fikirleri iktidarda, kendi hapiste" diyerek itiraz ediyordu. Hapiste olmasının nedeni zaten hiçbir zaman "fikirleri" olmamıştı; onlarla kendi başına iktidar olma ve öteki güçleri "ekarte etme" küstahlığından ötürü cezalandırılıyordu.

"Birlik ve beraberlik" sloganının her şeyin üstüne çıktığı seksenlerde, siyasî partilere serbestlik tanındığında, Özal da "dört eğilimi" aynı partide topladığını söyleyerek prim yapmıştı. Ama cuntanın kendisi de benzer bir "eğilim toplama" çabası içindeydi. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Kemalizm adına yapılan bu işin, Kemalizmle birçok bakımdan çelişmesidir.

Bunun ilk sinyalleri, cunta başının Batı ile ilgili çeşitli "söylev ve demeçleri"nde görülür. 12 Eylül'ün demokrasiyi tarumar eden her türlü anlayışı ve uygulaması Batı'dan eleştirildikçe, Kenan Evren de her gün televizyonda Batı ile kavga etmeye başladı. Kemalizmin temel projesini yolundan çıkaran ilk yapısal dönüşüm bu oldu. Evren, temsil ettiği rejimin kuralları uğruna, Cumhuriyet tarihinin ana akımı olan Batılılaşmanın hedef aldığı medeniyetin temel değer ve ilkelerine saldırarak, "Türk İslâm Sentezi"nin ağzını konuşmaya başladı. Konuşmalarına "Türk Kanı" gibi öğeler katmaktan da kaçınmadı.

Ancak, bundan daha vahim olan gelişme, aynı dönemde Kemalist milliyetçilikle İttihat ve Terakki milliyetçiliğini ayıran ince ama hayatî çizginin yok edilmesi oldu. Mustafa Kemal Kurtuluş Savaşı'ndan önce hep eleştirdiği ve hep ayrı durduğu İttihatçı çizgisine bundan sonra da prim vermemiş, herhangi bir İttihatçı'nın zihninde önemli bir yeri olmayan bir *meşruiyet* ve *yasallık* anlayışına göre davranmıştır. Türkiye gibi bir ülkede koşullar her politika adamını birtakım çizgiler dışına çekebilir; bu yolda sürekli bir sosyo-

politik baskı vardır. İttihatçılar politikadan yalnız bunu anlamışlar, yaptıklarına, "yüreklerindeki vatan sevgisi" dışında bir meşruiyet temeli bulma ihtiyacını duymamışlardı. Mustafa Kemal ise en başından kongrelere ve meclise yönelmiş, nizamî ordudan, nizamî devletten yana olmuş, hukukun olmadığı yerde hukuku yaratmaya çalışmıştır. Mustafa Kemal'in en fazla saygı duyulması gereken yanı ve Türkiye'ye en ciddi katkısı budur.

Ama 12 Eylül döneminde bu çizgi aşındırıldı. "Türk milliyetçiliğinin her biçimini kucaklamaya hazırım" tavrının en doğru tavır olduğu, Çiller "kurşun atan, kurşun yiyen" edebiyatı yapmadan çok önce belletildi, yerleştirildi ve Çiller'in o sözüne de temel oldu. Kafkasya'da oturup Mustafa Kemal'in Sakarya'da yenilgiye uğramasını bekleyen adam, "millî kahramanlarımızın heykelleri" galerisinde Mustafa Kemal'in yanına kondu. Ülkeyi Kemalizm adına yönetenler de bundan bir tedirginlik duymadılar.

Sonradan Susurluk'ta ortaya çıkan karanlık ilişkilerin ne zaman kurulduğunu hâlâ çok iyi bilmiyoruz. Tabiî, bunlar, bir anlamda her zaman vardı: Teşkilât-ı Mahsusa geleneği Cumhuriyet içinde kendine uygun kurumlara kanalize olmuştu. Kıbrıs için kurulan TMT tam da bu üslûba uygun bir örgüttür. Daha sonra, Soğuk Savaş'ta bunlara eklemlenenlerin, Gladio'ların, kontrgerillaların tam ne olduğunu çok iyi bilmiyoruz; ama bunların hiçbiri Teşkilât-ı Mahsusa'dan çok uzak değildi. Susurluk'ta Abdullah Çatlı ortaya çıkmadan, ASALA'ya karşı Çakıcı gibi ülkücülerle işbirliği yaptığı söylentileri de işitilmişti (seksenlerde); ama zaten bu dönemde PKK ile mücadele memleketin birinci sorunu olmuş ve "gayrı nizamî" savaşın taktikleri genel ortama egemen olmaya başlamıştı. Sonuç olarak, gidişin bu yönde olduğu zaten belliydi. Doksanlarda "Özel Tim" gibi birliklerin doğrudan kullanılması veya birtakım ülkücülerin çeşitli işler yapmak üzere Azerbaycan'a gönderilmesi İttihatçıların yaptığı ve yapınca yadırganmadığı işlerdi, ama Kemal Atatürk'ün, hele Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra böyle etkinlikleri olmamıştı. Aynı şekilde, Atatürk, bütün sıkıyönetimlere, İstiklâl Mahkemeleri'ne, bütün sertliğe, öte yandan da Güneş-Dil Teorisi gibi politikalara rağmen, "Kürt yoktur. Kendini 'Kürt' sananlar aslında Türk'tür" gibi politikalara da rağbet etmemişti.

Böylece doksanlarda Türkiye, medyasının da cansiperane yardımıyla, Kemalist milliyetçilikten İttihatçı milliyetçiliğine döndü. Ancak burada, 12 Eylül kadar ve belki ondan daha fazla, dış konjonktürün de payı oldu. Burada en önemli konu Sovyetik sistemin çökmesiyle iki kutuplu dünya düzeninin sona ermesidir. Bu beklenmedik gelişme Türkiye'yi tamamen hazırlıksız yakaladı. Soğuk Savaş koşullarını yurt içinde "ısıtmakta" olan 12 Eylül rejimi ve sonrası, "demokrasi ve insan hakları", "sivil toplum", "globalleşme" gibi kavramların uçuştuğu bir ortamla yüz yüze geldi. Bunun hemen ardından da, Turgut Özal'ın yeniden düğmesine bastığı Avrupa Birliği süreci Türkiye'yi sıkıştırmaya başladı. Oysa seksenler boyunca Türkiye kendini bunların tersi yönünde hazırlamıştı.

O zamana kadar "yakın bir hedef" gibi durmayan Avrupa Birliği'nin birdenbire yaklaşması Türkiye'de ilginç ve güçlü psikolojik tepkiler yarattı. Iki yüzyılı aşan bir süreden beri "Batılılaşma" adını verdiği bir çaba içinde bulunan bir toplum, şimdi bu çabasının başarılı olup olmadığının cevabını Batılıların kendilerinden almak durumundaydı. Cevabın olumlu olmama ihtimali yüksekti. Ama bunun yanı sıra da birçok sorun vardı. Soğuk Savaş'ın bitmesi ve bunun hız verdiği globalleşme süreci ile birlikte, Avrupa Birliği Türkiye'de, daha çok da Türkiye toplumunun politize kesimlerinde, ciddi sar-

sıntılara yol açtı. Türk milliyetçiliği, bütün kolları ve şubeleriyle, bu gelişmelere karşı teyakkuza geçti. Türkiye halen bu ilginç cepheleşme durumunu yaşıyor.

Türkiye'nin globalizasyonu çaresiz bazı bakımlardan katlanılacak bir zorunluluk değil de, olumlu ve olumsuz özellikleriyle hem içinde bulunulması, hem de birçok özelliğine karşı -herkesle birliktemücadele edilmesi gereken bir süreç olarak gördüğünde; aynı şekilde, Avrupa Birliği'nin nasıl bir sosyo-ekonomik ve sosyo-politik örgütlenme gerektirdiğini anlayıp iradesini bu yönde işlettiğinde, geçmişten devraldığı yapının tamamen değişmesi gerekecektir. Bu, her şeyden önce, toplum-devlet ilişkisinin değişmesi demektir; toplumda bu kadar zamandır biçimlenmiş iktidar hiyeraşilerinin ve mekanizmalarının değişmesi demektir. Bu yapılar içinde iktidar sahibi olmuş ve o iktidarı hâlâ kullanan çeşitli kesimlerin, kurumların ve bireylerin bu iktidardan da, onu üreten yapılardan da vazgeçmesi demektir. Bu da kolay bir şey değildir.

Dolayısıyla, Soğuk Savaş'ın bitiminden bu yana, değişime en büyük güçle direnenlerin direniş motivasyonları bu koşullara bağlıdır. Böyle bir direniş cephesini oluşturanların birçoğunun bunun kendi iktidarlarını korumak gerekçesiyle değil, geçerliliği tartışılmaz birtakım değerler adına yapmaları ve böyle yaptıklarına içtenlikle inanmaları, toplumlarda "ideoloji"nin nasıl işlediği düşünüldüğünde, olağandır. Burada da böyle bir ideoloji ve onun gerektirdiği terminoloji başından beri izleniyor. "Ulusal egemenlik" ve "ulusal bağımsızlık" gibi kavramlardan başlanarak, geleneksel ideolojilerde de her zaman işlenmiş olan ve bu nedenle toplumsal bilinçte hâlâ taze duran birçok değer ve kavrama referansla, kendi içinde bir kavramsal uyarlılığı (Coherence) olan bir "değişim-karşıtlığı" söylemi üretebiliyor; bunun içinde "Atatürk milliyetçiliği", "laiklik", "ulusal bütünlüğün bölünme" tehlikesi gibi, tanımını ve değerini kendi içinde taşıyan kavramlar yanyana gelerek gerekli "zihnî" tutarlılığı meydana getirebiliyor. Ancak, bütün bu "soyut" tutarlılığın sürekliliğinin sağlanması, "duygusal sıcaklığı" olan bir "sıva"ya ihtiyaç gösterdiği için, geleneksel ("avam"da ve "havas"da bulunan) zenofobik miras da yelpazeleniyor, yeniden alevlendiriliyor.

Türkiye'de iki güçlü zenofobik ve faşizan düşünce akımı var: Türkçülük ve İslâmcılık. Bunlardan birincisi "patrisyen" ve "pleb" tabakalar arasında fikrî bir alışveriş koridoru açar; ikincisi ise resmîyetin çok daha uzağındadır. İslâmcılık ülkede siyasallaşıp bunun sonucu bazı baskılara uğrayınca, "Müslüman olmayana" karşı geleneksel şiddetli retoriğini yumuşattı; hatta AB'ye karşı da olumlu tavır almaya başladı. Ancak bu tavır değişikliğinin politize çevrelerle -onların da bir kısmıyla- sınırlı kaldığı ve bu kitlenin derine işlemiş bakış tarzında veya değerlerinde önemli bir değişim olmadığı tahmin edilebilir. Gelgelelim, Türkçü kesimde bu kadar da bir farklılaşma söz konusu değildir ve yabancı düşmanlığı eski "Moskof düşmanlığı" ve "Komünizmle mücadele"den daha da zengin kaynaklardan beslenerek, şiddetlenmiş olarak devam etmektedir.

Sayılan bu üç akıma, kendini "ulusal" ilân eden sol, belki hepsinden fazla ideolojik malzeme ve mühimmat sağlamaktadır. Buradaki söylem, doğal olarak, "emperyalizm" kavramından gidiyor ("emperyalizm"den zarar görmüş halklar ve toplumlarla ciddi bir dayanışma veya duygudaşlık belirtisi de göstermeden), ama sonunda en banal "yabancı düşmanlığı"nın bilinen tezahürleri dışında bir özelliği görülmüyor.

Bu politize kesimler, kimi zaman çeşitli ittifak veya "ortak hareket" çerçeveleri içinde davranıyorlar. Geçmişte toplumun hayatında her şeyin *"alla turca/alla fran-*

ca" olarak ayrılması gibi bugün de "AB'den yana/AB'ye karşı" ayrımı önceden beri varolan bütün kurum ve örgütleri dikine kesiyor ve bölüyor. Tepede bu çekişmenin somut mücadelesi oldukça gözden ırak bir biçimde devam ederken, medyanın tamamı da, son analizde, bu mücadelenin sonucunun kabul ettirilmesi gereken toplumun, iki cenahtan birine kazanılması için yürütülen ideolojik çarpışmanın yürütüldüğü yer oluyor. O kertede "sonuç alma", Türkiye'de toplumun eğitim düzeyi, gerçek sorunları gerçek boyutlarıyla anlama ve değerlendirme yeteneği gibi etmenler göz önüne alındığında, "rasyonel" argümanlardan çok, toplumda varolduğu varsayılan "yabancı düşmanlığı"nı deşme ve kışkırtma biçimini alıyor. Burada da, tam anlamıyla "yabancılar" ile "azınlıklar"ın üst üste bindirilmesi politikası geçerli. Özellikle Avrupa, ama zaman zaman Amerika, daha çok Batı'yı hedef alan ve Batı'nın "Türk düşmanı" olduğu temasını işleyen propaganda son derece yoğun.

"Azınlıklar" arasında, Ermeni düşmanlığının önplana geçtiğini görüyoruz. Burada, son dönemde "kıyım" konusunun özellikle Ermenistan'ın şimdiki yönetimi tarafından uluslararası gündemde sıcak tutulmasının payı var. Ama gene o "kıyım" nedeniyle, Türkiye'de en sahici ve derin uzantıları olan azınlık düşmanlığı budur. Avrupa'daki çeşitten bir "anti-Semitizm" burada görülmemiş, o şekilde ötekiler arasından sivrilmemiştir. Buradaki belirli sağcı kesimler, sağcılık gereği bunu benimsemişlerse de, bu konu hiçbir zaman Ermeni sorunu boyutlarına gelmemiştir. Ermeni konusu, bu faşizan zenofobik bilinçte, suçluluk duygusu nedeniyle her an taze bir yara gibidir ve sürekli saldırgan etkilere, "intifa"lara yol açmaktadır.

Ancak bugün böyle konuların arasında, daha önce benzeri bilinmedik bir şekilde, "Kürt sorunu" da eklenebilmektedir. Dinî ortaklık Kürtlere bakışı her zaman gayrimüslim azınlıklara bakıştan farklılaştırmıştı. Bu belki İslâmcı kesimde veya "ayrım"ları algılamada "din" karşısında "etnisite"de olduğundan daha duyarlı kesimde böyle devam etmektedir. Ama "Türk"ü merkeze koyan bakışta "Kürt" de, yavaş yavaş, Birinci Dünya Savaşı'nda "bizi arkamızdan vuran Araplar" konumuna kaymaktadır. Kürt konusundaki Batı ve Avrupa duyarlılığı da milliyetçi-izolasyonist kesimin zihninde eski anıları canlandırıyor - en azından o anılara dayalı dil ("bizi bölmek isteyen Avrupa" vb.), propaganda savaşında toplumun önüne her an sunulmaktadır.

Böylece, AB ya da globalizasyon gibi kavramlara karşı çıkış perdesi gerisinde aslında değişime, Türkiye'nin geleneksel iktidar örgütlenmesinin değişmesine direnen kesim(ler), "kitlelerde varolduğu sayılan" yabancı düşmanlığını da başlıca mücadele silâhı olarak görüyorlar. Bu mücadelenin başarısı ("mutlak" bir başarı olması zorunlu değil - her "derece"de başarı), "Türk kimliği" olarak ortaya çıkacak şeyin hamurunda hatırı sayılır bir "zenofobi" dozu olmasını öngörüyor ve ön-gerektiriyor.

Ancak bu, "Türk toplumu için imal edilmiş", yalnızca "iç tüketim" için üretilmiş, gerçek dünya ile herhangi bir biçimde örtüşmeyen bir ideoloji olacaktır. Dünya hakkında "bilgilenme" sağlamak değil, "bilgilenmeyi önlemek" işlevini yüklenecektir. Bireysel psikolojide ciddi bir patoloji biçimi olan "özenme/nefret" ilişkisini ("Avrupa, duy sesimizi" ağızlarının açıklılığı) bütün bir toplumun kalıcı ruh hali yapmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla, sorun, söz konusu "hamur"da "zenofobi"nin payı olmasından ibaret değildir. Bunun da zaten ima ettiği gibi, o "hamur"un baştan aşağı sakat olması sorunudur. ❐

Millî Türk Kimliği ve 'Öteki' (Yunan)

HERKÜL MİLLAS

Milliyetçi düşünce biçimi 'bizden olmayanı' da, yani 'öteki' kavramını içerir. Milliyetçi kimlik evrensel değil yereldir ve sınırlı bir toplulukla anlam kazanır. Benedict Anderson milleti 'sınırlı ve egemen muhayyel bir siyasal topluluk olarak' tanımlar (Anderson, 1990: 15). Sınırlı olması 'öteki'nin varlığıyla açıklanabilir. İster gerçek ister muhayyel olsun, 'bizden olmayan'ın var olduğu alanlar 'bizim' dış sınırımızı oluşturur ve 'öteki'nin varlığı bu sınırla zımnen kabul edilir. Egemenlik kavramı da aynı biçimde 'öteki' kavramını yeniden gündeme getirir: bizden olmayanlar güç kazanıp ya da dış sınırlarımızı aşıp içişlerimize karışmamalıdırlar. Yani 'öteki', milliyetçi ideolojinin, olmazsa olmaz, temel taşlarından birini oluşturur.

Politik konjonktüre göre 'öteki' ya 'mutedil' bir düşmandır, bir hasımdır ya da örneğin Nazi Almanyası'nda ve her milletin içinde bazı kriz dönemlerinde olduğu gibi isterik bir yabacı düşmanlığına neden olan bir cemaattir, bir millettir. Kimi zaman 'öteki' bir cemaatler topluluğu olabilir. Örneğin, bir din birliği ya da siyasal/ideolojik yada bir coğrafya bütünlüğü oluşturan milletler topluluğu 'öteki' olarak algılanabilir. 'Öteki' bazen yurtiçinde bazen dışında keşfedilir ya da icat edilir. Milliyetçi dünya görüşüne sahip kimseler, kimlikleri yüzünden, düşünce referansları hep 'öteki'dir, öteki 'milletler'dir. Geçmişi, çevrelerini ve geleceği, insan ilişkileri kapsamında değil, hep 'milletler' ilişkileri olarak algılarlar ve bu biçimden dile getirirler.

Milliyetçi *kimlik* yerel (sınırlı) bir kimlik olmakla birlikte milliyetçiliğin kendisi, bir ideoloji ve bir dünya görüşü olarak bütün dünyaya yayılmasıyla evrensellik kazanmıştır. Evrenselliği birleştiriciliğinde değil, halklarca benimseniş olan yaygın ayrılıkçılığındadır. Bütün dünyada, benzer bir biçimde 'ötekine' karşı güvensizlik içinde bulunan, yani yabancı düşmanlığı hisseden insan toplulukları, millî devletler içinde yaşamaktadırlar. Biz-onlar ayırımı temel bir anlayışa dönüşmüştür ve bu anlayış düşünce alanında egemenliğini duyurmaktadır. Milliyetçilere göre 'bizim millî çıkarımız' en yüce, hatta en kutsal ilkedir. 'Millî çıkar' bir fetişe dönüşmüştür. Kimi araştırmacılara göre milliyetçilik, millî toplumun 'ilelebet' devamlılığı aracılığıyla ölümsüzlüğü arayan ve insanlara bu duyguyu ve güveni sağlayan dünyada çok yaygın yeni bir dindir.[1]

Milliyetçilik bu çerçevede anlaşıldığında, 'ötekine' yakıştırılan işlev de öngörülebilir: 'tarihsel' olarak hep 'milletimizin' karşısında farz edilendir; ve bundan böyle engel oluşturmaması gerekendir. Bu

yolda milletlerin göze alacakları fedakârlıkların sınırı yoktur. 'Çıkar' saydıkları durumlar adına 'ötekine' karşı verilen savaşlarda insanlar hayatlarını hatta çocuklarının hayatlarını bile (ilk Hıristiyanların yaptığı gibi) seve seve feda edebilmektedirler. 'Biz-öteki' ilişkisi bu kapsamda ele alındığında, millî yararın nesnel değerlendirmelere dayanmadığı görülür.[2] Her millet kendi gerçeğine sıkı sıkıya sarılmakta, anlaşma ancak zayıfın güçlünün karşısında ödün vermesiyle (gerilemesiyle, pes etmesiyle) sağlanmaktadır. Ya uluslararası ilkeler geçerli olamamakta, ya da güçlünün gücüne göre uygulanmakta, yani zor altında kabul edilmektedir. Uluslararası ilkeler saygı sağlayamamakta, 'öteki'nin karşısında çifte standart milliyetçi düşünce biçiminin temelini oluşturmaktadır.

Bütün milletler için geçerli olan bu özellikler, doğal olarak her millette, milletin kendine özgü tarih yorumuna göre, özgün bir uygulama biçimi sergiler. Ancak millî kimliğin incelenmesi ve hele bu kimliğin 'öteki'ne karşı oluşturulan davranış ve söyleme göre ele alınması zorluklar içerir. Millî düşüncenin ve millî kimliğin meşruiyet zemini bu tür incelemelere pek açık değildir ve bu konuların ele alınmasını hoş karşılamaz. Bu alanda iki temel zorluk görülür. 1) Milliyetçi paradigmaya göre millîlik, millî topluluklar ve 'öteki' nesnel gerçekliklerdir; konjonktüre göre oluşan, tarihsel varlıkları zamanla sınırlı olan, bir başlangıcı ve bir sonu olan olgular değildir. Bundan dolayı millî kimliği temel değer sayanlar, 'öteki'nin bir yorum ya da 'bizim algılamamızla' ilgili bir 'muhayyel öteki' olarak ele alınmasını kabul etmezler. 2) İkinci zorluk ise millî kimliğin doğrudan ya da dolaylı bile olsa, bir yabancıya ve hele bir hasıma indekslemek (bağımlı kılmak) konusundaki isteksizliktir. Milletler genellikle 'öteki'ne karşı aşağılayıcı bir söylem oluştururlar, önemsizliğini vurgularlar ve 'öteki'nin kendi kimliklerinin bir öğesi ve hele bir bakıma 'eseri' olduğunu kabul etmek istemezler.

Bir millet içinde hemen herkesçe kabul edilen millî paradigmadan ve kimi psikolojik savunma reflekslerinden doğan bu dirençlere rağmen, son yıllarda, özellikle milliyetçiliğin tarihsel bir olgu olarak incelenmeye başlandığı 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra, millî kimlikler ve bunlarla ilişki olarak 'öteki' daha nesnel bir biçimde ele alınmaya başlanmıştır. Günümüzde millî kimliğe, millî ideolojinin paradigması temel kabul edilmeden, eleştirel bir biçimde de yaklaşılabilmektedir. Burada da buna çalışılacaktır.[3]

'Yunan', Türk milliyetçiliğinin temel düşmanlarındandır, hatta belki de başka 'öteki'lere kıyasla (Rus'a, Ermeni'ye, vb. kıyasla) bir numaralı 'öteki'dir. Bu sonucun hem 'nesnel' (herkesle kabul edilen) hem de 'muhayyel' (ideolojik) nedenleri vardır. Ama her durumda, millî kimlik sahibi kimseler, 'öteki' ile ilgili değerlendirmelerini ister istemez belli bir paradigmanın sınırları içinde yaparlar; her olayı millî anlayışa uygun bir biçimde algılar ve böyle yorumlarlar. Bundan dolayı farklı ülkelerin milliyetçileri ilişkileriyle ilgili yorumlarında uyum (anlaşma) sağlayamayıp ters sonuçlara varırlar. Millî tarihler/mitoslar özgündür; ve ancak o milletin üyelerince inanılır.

Burada Yunan'ı 'öteki' konumuna getiren nesnel/muhayyel olaylar anımsatılacak, bu olayların 'millî' değerlendirmeleri sıralanacak sonra bu yorumların günlük yaşamda ve millî Türk kimliğinin oluşmasında ne tür bir işlevi olduğuna değinilecektir.

'MİLLİYETÇİ MİLLİYETÇİYE BAKA BAKA KARARIR'

Ata sözleri bazen kimi durumları 'veciz' bir biçimde dile getirir. 'Körle yatan şaşı kalkar' ve 'kır atın yanında duran ya hu-

yundan ya suyundan' gibi sözler milliyetçi dünya görüşünün yayılma biçimini güzel ifade eder. Türk milliyetçiliği Yunan milliyetçiliğini önemli derecede kopya etmiştir ya da onun etkisinde kalmıştır. 18. yüzyılın sonunda ortaya çıkan Yunan milliyetçiliği Balkanlar'da bu ideolojinin öncüsüdür ve bunun etkisi yörede görülmektedir. Türk milliyetçiliği şu alanlarda 'Yunan'dan etkilenmiştir:

1) 1821-1829 Yunan İhtilali, Osmanlı Müslümanları arasında ilk kez yeni (millî) bir dönemin doğduğunun sezilmesine neden olmuştur. Artık Tercüme Odası'nın başına bir Fenerli Rum değil bir Müslüman, Yahya Efendi, getirilecektir (1821). Bu yeni anlayış, temelde, insan topluluklarını din, dil, soy gibi kavramlarla belirlenen bir tür ırkçı bütünlük içinde görmekten başka bir şey değildi. Millî görüş Balkanlar'da egemen olmaya başlayınca devletlerin kararları da bundan böyle bu millî bütünlüğe uygun seyredecektir.[4]

2) Yunan İhtilali, özellikle Osmanlı devlet mekanizmasıyla içli dışlı olan aydın ve memur kesimi için önemli bir dönemi başlatır. Yunan yeni bir kaygıdır; ve bir dürtüdür. İhtilali bastıramayan yeniçeri askerine son verilecek (1926), daha çağdaş bir ordu yapısına geçilecektir; 'savunma' ile ilgili bir sıra reformun başlatılması da bu dönemde görülür. Bugün bile 'resmî' Türk tarihçiliği *'bağımsız Yunan devletinin kuruluşunu...Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasının başlangıcı'* olarak görür.[5]

Sonradan, milliyetçi dönemde geliştirilen tezlerle, Türk tarihçiliği bu olayı 'öteki'nin nankörlüğü olarak sunacaktır: Yunanlılar, yabancı güçlerle anlaşıp onlara iyi davranmış olan (dinlerine, dillerine, cemaatlerinin iç işlerine karışmamış olan) Osmanlı'ya/Türk'e kötü davranmıştır; ya da en azından yabancı tahriklere kanmıştır.

3) Yunan, Türk millî kimliğinin oluştuğu yıllarda temel siyasal tehditti. 1897 Savaşı, Girit'in ayaklanması ve Yunanistan'a bağlanması, Balkan Savaşları (ve bunlardan toprak kayıpları ve göçler), İzmir'in işgali ve Anadolu'nun genelinin tehdit edilmesi Türk milliyetçiliğin doğuşuyla eş zamanlıdır. 'Yunan' faktörü Türk milliyetçiliğinin doğmasında önemlidir. Bunu Ziya Gökalp 'Vur' şiirinde çarpıcı bir biçimde dile getirmiştir: *'Durma Yunan durma, kibrini artır / Türklük'ün başına hakaret yağdır! / Uyuyan bu kavme bu zillet azdır. / Vur eski kölesi, uyandır onu! [...] Sıkıştır ki ordu, donanma yapsın / Garp'te ne terakki varsa kapsın'.*

4) Balkan Savaşları'ndan önce Türk milliyetçiliği henüz 'mülayimdi' ve 'öteki'ni yenme çağrıları değil, ona benzeme çağrıları dile getiriyordu. Gazeteci Ahmet Şerif örneğin, 1909-1910 yıllarında kaleme aldığı yazılarında, Rum ve Musevilerin eğitim konusundaki olumlu faaliyetlerini gündeme getirerek şöyle seslenir: *'Ankara'nın İslâm halkı! Size hitabediyorum [...] Müslüman olmayan vatandaşlarınızı taklit ediniz [...] (Yoksa) bir gün gelecek ki, 'başkaları' efendi, siz de hizmetkar olacaksınız [...] Teşebbüsünüzle Hıristiyan vatandaşları taklit ediniz. Onlar her bakımdan sizden ileridirler; daha refah içinde yaşarlar'.*[6] 'Öteki'ne karşı kaygı ve kuşku bu yazılarda belirgindir; ancak 'öteki' henüz bir hasımdır ve ona karşı eylem ancak bir yarış biçiminde anlaşılmaktadır.

Yunanlıların Balkanlar'daki, özellikle 1905-1914 yıllardaki, yayılmacı politikaları ve pratikleri de Türk milliyetçilerini doğrudan etkilemiştir. Farklı etnik guruplara karşı yürütülen baskılar, ekonomik boykotaj, terör eylemleri, katliamlar, sürgün ve etnik arındırmalar hemen aynen kopya edilmiştir. En sert 'tedbirlerin' aynen kopya edilme gereği Ömer Seyfettin'in metinlerinde açıkça dile getirilmiştir. Örneğin 'Beyaz Lale' adlı öyküsünde memleket içinde yabancı unsurların kalmasının nasıl tehlikeli olacağını ve bu konuda 'insaniyet fikrinin cemiyet için teh-

like olduğunu' anlat(ır)ır. Yazar metinlerinde sık sık 'millet olabilmek için' Batılıların ve Yunanlıların örnek alınması gerektiğini vurgular: Türklerin de bir Megali İdea'sı olmalıdır; Yunanlılar gibi yurtdışındaki Türkleri vatana katmalıdır; olumlu Türk kahramanlar 'buna benzer zor bir durumda (milliyetçi) bir Rum ne yapar?' diye düşünüp öyle hareket ederler, vb.[7]

İttihatçılar tarafından gayrimüslim guruplara karşı uygulanmış olan mali boykotajın benzeri, yani 'ötekinden alış veriş etmeme', 20. yüzyıl hemen başında Yunanlılarca Selânik Yahudileri'ne ve yöredeki Bulgarlara karşı uygulanmıştı. Tripolis'teki (Treblice) 1821 tarihli katliam Balkanlar'da ve Anadolu'da daha sonraları yaşanan dramların öncülerindendir. Ahmet Refik, öteki milletlere karşı faaliyetin başarısını şöyle açıklar: *'İttihatçıların bu gayeler peşinde koşmalarına en ziyade icra-yı tesir eden sebep, kendilerinin Rumeli'nde Yunanilere ve Bulgarlara karşı çetecilik yapmış olmaları, Bulgar ve Yunan usullerini numune ittihaz etmeleriydi'*.[8] Yunanlı milliyetçiler 1904-1905 yıllarında Bulgarların okullarını yakmış, zaman zaman milliyetçi Bulgarları öldürmüştür; on yıl kadar sonra Jöntürkler İstanbul'da 'öteki'ne ait dükkânlarını tahrip edecek, genel olarak 'ötekilerin' hayatı konusunda duyarlı davranmayacaktır. Türk milliyetçiliğinin Balkanlar'da filizlenmesi tesadüf değildir.

5) Millî bir devletin kurulmasıyla sonuçlanan Türk İstiklal Savaşı Yunanlıların Izmir'e çıkışıyla başlar. Bu görüş, solda ya da sağda olsun Türk tarihçiler arasında yaygındır.[9] Bernard Lewis de Yunan ordusunun Megali Idea ideali adına İzmir'e 'kalıcı güçler' görünümünde çıkışının sonucunda Türklerin 'şiddetli ve birden' tepki gösterdiklerini anlatır (Lewis, 1984: 242). Yunan tehdidi Türk milliyetçiliğine ivme kazandırır. Çağdaş millî Türk devletinin kurulması Yunan'a karşı kazanılmış kritik muharebelerin sonucunda sağlanmıştır. Millî devlet yaratılırken temel düşman konumunda olana karşı kazanılan bu başarılar her yıl millî bayram olarak kutlanmaktadır. Millî mücadelelerin meşruiyeti yeniden üretilen (olumsuz) 'öteki' ile hatırlatılır.

6) Çağdaş Yunanlılar milliyetçi ideolojilerini Osmanlı topraklarına karşı geliştirmeye çalıştıkları yayılmacı bir politikayla bir arada yürütmüşlerdir. Megali Idea olarak bilinen bu 'ülkü'ye meşruiyet, muhayyel bir geçmişle sağlanmaya çalışıldı: Yunanlılar kendilerini hem antik Yunan dünyasının hem Bizans'ın devamı ve varisleri olarak algıladılar. Bu, Türk egemenliğinde olan topraklar üzerinde hak iddia etme anlamı taşımaktaydı. Çağdaş Yunanlıların eskilere uzanan devamlılığına Türk milliyetçileri en azından Yunan yoldaşları kadar inandılar ve bunu ciddiye aldılar. Bunun sonucu ise milliyetçiler arasında aşırı kaygının ve güvensizliğin doğuşu demekti.

7) Çağdaş Türk toplumu içinde, Yunanla akraba sayılan büyük oranda 'Rumlar' yaşardı (1897'de %13.5).[10] Gittikçe güçlenen bir Yunan kimliği sergileyen bu topluluklar, 'yabancı unsurdan arınmış millî devlet' modeline inanmış olan milliyetçiler için Yunanla ilişkili ek bir kaygı, bir güvensizlik ve bir tehdit kaynağıydı.

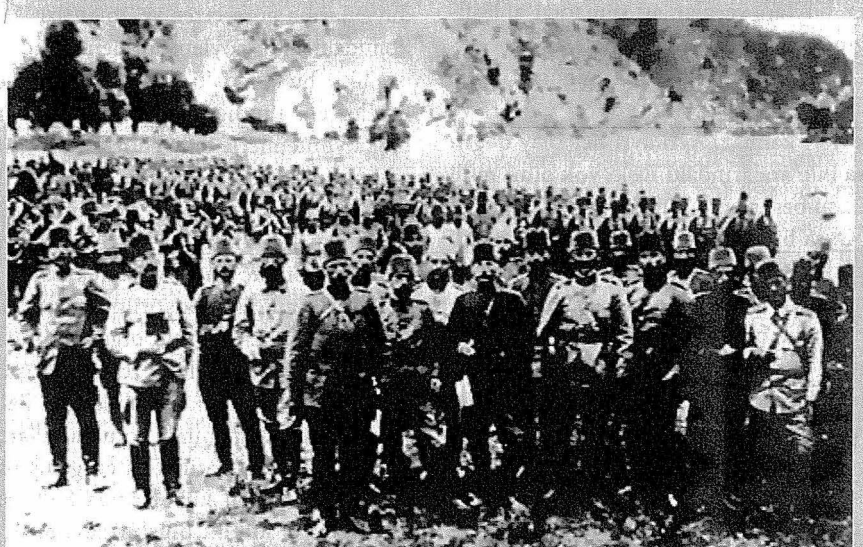
8) Bu ilişkilerin bir de eskilere uyanan bütünüyle muhayyel boyutu vardı. Yunanistan'dan kaynaklanan ve Yunanlıların eskilere uzanan devamlılığını vurgulayan söyleme inanmış olan Türk milliyetçileri, bütün Anadolu'yu (Bizans'ı) ve Istanbul'u Yunanlılardan aldıklarına inanmaya başladılar.[11] Geçmişi, Yunan-Türk tarihi biçiminde algıladılar. Geçmişe güncel bir geçerlilik verdiler. Bugünü ve yarını, geçmişin bir uzantısı olarak gördüler. Bu durum güvensizliği, kuşkuyu ve yabancı düşmanlığını pekiştirdi.

9) Türk milliyetçilerce Yunalıların geçmişteki davranışları değerlendirilip çıkarılan genel görüş, Yunanlıların tek başla-

rına kendileri değil, 'düşman Batı'nın bir ajanı/müttefiki olarak tehlike oluşturduklarıdır. Bu görüşle bütün milliyetçi söylemlerde rastlanan ikilem de ('öteki' hem önemsizdir hem de tehlike oluşturmaktadır) çözümlenmiş olmaktadır: 'öteki', 'bize' göre değersizdir, aşağıdır, biz ondan her alanda üstünüz/güçlüyüz; tehlikeli olması ise ancak başkalarının desteğini kazandığındandır.

10) Daha yakın dönemlere gelindiğinde, Yunan'ın Kıbrıs'ta, Ege'de ve Batı Trakya'da -kötü niyetle- Türk 'millî çıkarlarına' karşı davrandığı ve Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne doğru giden yolda bir engel olduğu anlayışı Türk toplumu içinde doğal (ve beklenen) bir açıklama olarak yaygınlık kazanır. Son on yıllardaki gelişmeler ve gerginlik hem yukarıda sıralanan algılamaların bir devamı ve bir sonucu olarak ortaya çıkmış ama aynı zamanda geçmişle ilgili mitosun doğrulanması işlevini de üstlenmiştir. Yunan'ın milliyetçilerce benimsenmiş olan 'kalıcı' özellikleri ('öteki'nin yayılmacı, düşman, içten pazarlıklı, vb. 'özü') olayların milliyetçi yorumuyla yeniden üretilmiştir. Millî paradigma bu yorumlarla sürdürülmek istenmiştir. Tehdit algılanması bir ideolojisinin temel taşlarına dönüşmüştür. Zaman zaman paranoya noktasına varan kaygılar ve kuşkular milliyetçi görüşün en etkili ve inandırıcı silahı olmuştur.

Bütünüyle farklı bir yaklaşım ve algılama izleyen kimseler ise (kısmen ya da bütün olarak) millî paradigmayı terk etmeye başladıkları anlamına gelmektedir. Bundan dolayı 'öteki'yle ilgili olumlu yada olumsuz olmayan beyanlar milliyetçilerce tepkiyle karşılanmakta, bu tür kimseler şüphe ile karşılanmaktadır: 'öteki'ne karşı 'mülayim' davrananlar ve olumlu söz edenler - gerçekten - millî paradigmayı zedeleyici bir yaklaşım sergilemektedirler.



Balkan savaşları, bütün Balkanlar'da milliyetçiliğin ivmelenmesinde önemli bir eşiktir. Özellikle Osmanlı aydınlarına ve subaylarına, Bulgar, Sırp ve Yunan milliyetçiliklerinin ideolojik motiflerini, militan ruhunu ve örgütlenme yöntemlerini uyarlamaları için çok güçlü bir esin vermiştir.

11) Nihayet, 'Yunan' dolaylı olarak da bir tehdit unsuru olmaktadır: Türkleri sürekli karalamaktadır. Çeşitli nedenlerle (Bizans dönemindeki Osmanlı'nın yayılmacı rolünü, Ortodoksların Osmanlı dönemindeki ikinci sınıf vatandaş konumlarını, Yunan İhtilali sırasındaki Osmanlı baskıcı eylemini, Rumların Osmanlı devleti ve sonraları Türkiye Cumhuriyeti içindeki sorunlu yaşamlarını, Kıbrıs'taki durumu, Ege'deki anlaşmazlıkları ve başka konuları gündeme getirip hep 'Türk' tarafını haksız göstererek) 'bizi' dünyaya karşı karalamaktadır.[12]

MİLLÎ KİMLİĞE AYNA TUTAN 'ÖTEKİ'

Millî kimliğin ve millî tarih yorumunun doğuşuyla doğrudan ilişkili olan ve yukarıda sıralanan olaylar ve algılamalar ancak milliyetçi paradigma içinde anlam ve tutarlılık edinebilirler. Tersine, milletlerin çok yeni bir siyasal olgu olduğu kabul edildiğinde ve hele insan topluluklarının 'millî özlerinden' dolayı tarihsel ve değişmez huyları ve planları olmadığı anlaşıldığında yukarıda sıralananlar anlamsızlaşır. Olaylar geçmişle ilgili, bugünle ilgisiz 'bitmiş' olaylar sayılır, güncel güçleri ve işlevleri kalmaz. Ayrı ayrı her olay doğru olsa bile aralarındaki ilişki yok olur; millî mitosu besleyen bütünlük çöker.

Oysa bir millî kimlik taşıyanlar sürekli olarak gözlerinden kaçırmadıkları 'öteki' aracılığıyla toplumsal güvensizliği beslerler. 'Öteki' her zaman 'bize karşı olan' bir bütün olarak ele alınır. Tek tek kişiler seçilemez olur. Düşüncede milletler ilişkileri artık bütünüyle egemen olur.[13] Bugün ve yakın gelecek geçmişin bir tekrarı olarak algılanır. Kaygı ve korku senaryoları yaratmak milliyetçi dünya görüşünün temel görünümüdür. Özellikle 'öteki her zaman bize karşıdır' anlayışı ülkeler ilişkilerini gittikçe daha kötüye giden bir sarmala dönüştürür.[14]

Ancak milliyetçiliğin 'öteki' konusunda aşırılıklara vardığında oluşturduğu sorun millî hasımla sınırlı kalmaz. Yaratılan toplumsal güvensizlik başka alanlarda da dar boğazlar oluşturur. Genel bir güvensizlik ve yabancı düşmanlığı toplumsal yaşamın her alanına yayılır, hoşgörü azalır, huzursuzluk yaşanır. Etrafta 'öteki'nin uzantıları olarak algılanan düşmanlar, ajanlar vb. görülmeye başlanabilir. Ülkede olağan dışı bir durumun varlığı kabul edilir ve demokratik özgürlüklerin kısıtlanması gerekli görülebilir. Millî kimliğin üzerinde bina edildiği mitoslar, aşırı tutarsızlıkları yüzünden, yurttaşlar arasında tedirginlik yaratabilir. Ülkenin komşularıyla ve başka ülkelerle ilişkileri bozulabilir. Giderek ülke dünyadan tecrit edilebilir, soyutlanır, içine kapanabilir.

Ama ülke çapında 'öteki' konusundaki oluşturulan söylemin pratik bir de yararı olduğu ileriye sürülebilir. 'Ötekine' yakıştıranlar incelenerek millî kimlikle ilgili önemli bilgiler elde edilebilir. Millî kimlik sahibi kimseler kendilerini 'bizden olmayana' göre belirlerler; ya da 'ötekini' duygularına göre çizer ve anlatırlar.[15] Bu konudaki millî söylem incelendiğinde ve özellikle bu alandaki suskunluklar ve çelişkiler ele alındığında kimliklerle ilgili, başka yöntemlerle elde edilemeyen (itiraf edilmeyen) önemli ipuçları yakalanır. Bu yöntem 'dekonstrüksyon' yöntemi olarak da algılanabilir. Aşağıda bu tür yaklaşımlarla ilgili birkaç örnek verilmektedir.

Millî kimliğin pekiştirilmesinde öncü rolü üstlenen en örgütlü organ millî devlet olmuştur, bu devletin resmî görüşünü en iyi yansıtan ise okul kitaplarıdır. Zaten Cumhuriyet döneminde (otuzlu yıllarda) geliştirilen Türk Tarih Tezi en geniş biçimiyle ancak okul kitaplarında bulunabilir. Bir millî kimlik oluşturmayı amaçlayan bu tezde Yunan'a karşı geliştirilen söylemle, Türklerin antik Yunan uygarlığının kurucuları olduğu, çağdaş Türkiye'nin topraklarının ilk sakinlerinin de Türklerin oldukları savunulur.[16] Bu gö-

rüş, 1994 yılına kadar, ama gittikçe daha alçak sesle okul kitaplarında tekrarlanır. Iyon uygarlığının Yunan boyutu (dili örneğin) sistemli bir biçimde bugüne dek okul kitaplarında yer almaz ve bu uygarlık 'Yunan'a karşı' bir 'Anadolu' kültürü olarak tanıtılır.[17]

Bizans konusu farklı bir biçimde ele alınır (ya da daha doğrusu 'alınmaz'): Konu tarihi ders kitaplarında suskunlukla geçiştirilir. Anadolu'nun tarihi anlatılırken pek bilinmeyen ve Isa'dan binlerce yıl önce var olan uygarlıklara sayfalarca yer ayrılırken, Osmanlıların göreceli olarak yakın bir dönemde, topraklarını, halklarını, kurumlarını bir miras olarak ele geçirdikleri ve Anadolu'da bin yıldan fazla kesintisiz yaşamış olan Bizans'a ancak bir iki paragraf ayrılır; o da Türklerin savaş alanlarında başarılarından söz etmek için. Bizans'ın Rum/Yunan yanı anılmaz, bir Doğu Roma 'devleti' olarak resmedilir ve 'halkından' ve kültürünün etnik yanından söz edilmez.

Türk-İslâm tezinin gelişmesi ve Türklerin antik Yunan'ın kurucusu olduğu tezi terk edildiği oranda, antik Yunanlılar da olumsuz olur. seksenlerde örneğin, antik Yunanlılar 'melez', 'barbar kabilelerdir'.[18] Antik Yunanlıların çağdaş adaşlarıyla hiçbir ilişkileri olmadığı, yani tarihe dayanarak 'öteki'nin topraklarımızda hak sahibi olamayacağı sürekli vurgulanır. 1994'ten sonra, uluslararası tepkilerin de etkisiyle, okul kitaplarından çağdaş Yunanlılara yöneltilen ve küfrü andıran nitelemeler çıkarılır ama aynı anda bu kez antik Yunan'la her türlü ilişki kesilir ve genel bir tehdit algılaması egemen olur, her yanda düşmanlar görülmeye başlanır.[19] Haritalar değişir ve Orta Asya'dan göç okları Yunanistan'a ve hatta Batı Anadolu'ya da vardırılmaz (Deliorman, 1995: 15).

Kolayca görüleceği gibi bu kimlik arayışları 'öteki' konusunda görülen güvensizlikle ilişkilidir. Bu konuda büyük bir tutarsızlık, kararsızlık ama suskunluklar da görülür. Tarih sürekli yeniden yorumlanarak (yanlış) sorulara, bazı kaygılara cevaplar aranır. Bu tür yorumlar okul kitaplarından başka milliyetçi/millî Türk tarih yazıcılığında da sık rastlanır.[20] 'Öteki' (Yunan), zımnen ya da doğrudan, kimi zaman sert bir dille kimi zaman ise 'akademik' bir üslupla, eskilerden bugüne hemen hemen aynı olumsuz yaklaşımları sergileyen, tehdit oluşturan ve (olumlu olan 'bizler'e) karşı kötü niyetleri olan bir 'bütün' olarak sergilenir.[21] Türkçe edebiyat metinlerinde ise milliyetçi söylem ve 'öteki' daha büyük bir çeşitlilik sergiler. Edebiyat metinleri toplumun daha geniş bir kesiminin aynasıdır. Bu çok geniş konuya burada kısaca değinilecektir.[22]

Milliyetçi söylemin temsilcileri sayılabilecek yazarlar (örneğin Halide Edip, Yakup Kadri, Tarık Buğra, Atilla Ilhan, vb) olumsuz 'öteki' konusunu yukarıda özetlendiği gibi yansıtmalarından başka, bu konuyu başka etkenlerle birlikte ele alırlar. Hemen hemen istisnasız olarak, 'öteki'ne olumsuz bakanlar, aynı zamanda 'kendi' devletlerine toz kondurmamakta ve Batı dünyasını düşman olarak algılamaktadırlar: Ya askerî alanda yayılmacı büyük güçler olarak, ya İslâmcı bir söylemle bir kimlik tehdidi bahanesiyle ya da anti-emperyalist 'sol' bir söylemle. Dikkat edildiğinde bu tür yaklaşımların temel özelliği 'öteki'ne karşı olması değil, 'biz'e karşı genel bir tehdidi dile getirmesidir. 'Yunan' (ya da başkaları) bu konuda bir çıkış yoludur, güvensizliğin ve yabancı düşmanlığının kanalize edildiği günah keçisidir. Başka türlü söylendiğinde millî söylemin paranoyik bir boyutu vardır. Milliyetçiliğin bu yanı yüzünden 'öteki'nin arada hüviyet değiştirdiği ama her zaman bir 'düşmanın' gündemde kaldığı görülür. Milliyetçi ideoloji 'öteki'siz varlığını sürdüremez gibidir.

Gene edebiyat metinlerinin içinde görülen başka bir özellik, millî/milliyetçi

yaklaşımın gizli, üstü örtülü ve dolaylı bir biçimde de var olabileceğidir. En masum ve hatta milliyetçiliğe karşı gibi görülen söylem ve tutumlarda bile güvensizlik ve 'öteki'ne karşı çıkma isteği, 'ötekinin' varlığını kabul etmeme eğilimleri görülebilir. Örneğin Halikarnas Balıkçısı ve Kemal Tahir gibi yazarların 'insancıl' ve 'sol' söylemlerinin, temelde 'ötekini' yadsımaktan başka bir anlam taşımadıkları gözden kaçabilir. "Öteki' 'bizi' çok sevdi, üstünlüğümüzü ve egemen konumuzu hep tanıdı, 'biz' de onu alicenap tutumumuzla koruduk' anlamına gelen öykülerin berisinde milliyetçilerin klasik güvensizlikleri ve 'ötekinin' gerçek ya da muhayyel, olumlu ve olumsuz yanlarını kabul edememenin belirtisi görülebilir. 'Öteki' bu durumlarda millî ihtiyaçlara göre yeniden yaratılmıştır. Bu tarihi muhayyel düşman bu metinlerin içinde artık 'bizi' övmek ve haklılığımızı dile getirmek misyonunu üstlenmiştir, 'bizi' kabul ettiği ve etnik kimliğini kaybettiği oranda vardır, bu şartla kabul edilmektedir, resmedilmekte ve hatta sevilmektedir. ❐

DİPNOTLAR

1 *'Milliyetçilik eski dinlerin yerini alan yeni* (ersatz) *bir dindir. Milliyetçilerin anladığı biçimdeki millet, bir tür tanrıdır* (substitute of god). *Milliyetçiliğin bu türüne etnolatry* (millet tapıcılığı) *diyebiliriz.*' (Hugh Seton-Watson. *Nations and States*, Westview Press, Colorado, 1977, s. 465).

2 Millî devletin ve milliyetçiliğin halkların gerçek ve somut çıkarlarını sağladığı savı ancak kimi zaman, örneğin millî devletlerin ilk kuruluş aşamalarında bir dereceye kadar geçerli olabilir. Milliyetçilik, sorunları ele alışının fetişe dönüşmüş yaklaşımı ve sürekli olarak yabancı düşmanlığını yeniden üretmesi yüzünden, somut çıkarlarını değil, muhayyel çıkarlarını gözetmektedir. Dinsel bir bağnazlıkla davranan her cemaat gibi, milliyetçi cemaatlerin 'çıkarları' muhayyel, zararlar ise çok daha somuttur. 'Millî çıkar', çıkar konusunda yabancılaşmayı içermektedir.

3 Kimi zaman milliyetçiliğin inkâr edilemeyecek aşırılıkları (vahşeti, maceracılığı, saflığı vb.) sözcük icadıyla savunulur. Milliyetçilik inkâr edilip 'millîlik'ten yana çıkılır (örneğin millî edebiyat, millî dava, millî görüş, millî yazar denir ve millîlik bu bağlamda olumlu bir yaklaşım olarak gösterilir). Oysa milliyetçilik tarih içinde yeni bir bakış açısı getirmiş olan bir ideolojidir; özü bu yeni kimliktir. Milliyetçiğin saldırgan ve aşırı yada barışçı ve mutedil olması ise konjonktürel bir durumdur; fark milliyetçiliğin çeşitli görünümleridir. Bundan dolayı da milliyetçi kimseler duruma göre bir görünümden ötekine kolaylıkla geçebilmektedir. Ayrıca neyin 'mutedil' olduğu da yoruma açıktır. Neyin olumlu ya da olumsuz olduğu, yani değerlendirilmesi insanların benimsedikleri paradigmaya bağlıdır. Bu konuda herkesin ortak bir yorum etrafında uyum sağlaması olanaksızdır. Tabii 'millî' kelimesinin 'kamusal' anlamına gelen ek bir anlamı da vardır; İngilizce'de de genellikle 'public' ve bazen 'national' bu anlamda kullanılır. Bu yazıda ulusçuluk/ulusallık ile milliyetçi/millî kelimeleri 'tarihsel ve yaygın bir ideoloji' anlamında eşanlamlı sayılmıştır.

4 Milliyetçi anlayışın en nihayette, itiraf etmese de, biz ve 'öteki' konusunda ırkçılığa varması ilkelerinden dolayı kaçınılmazdır. Milletlerin devamlılığına, tarih içindeki sürekliliğine, millî karakterin kalıcılığına olan inanç, değişmez bir öz ile açıklanmaya ihtiyacı vardır. Bu 'kalıcı' öz ise toplumlarda var olduğu varsayılan bazı özelliklerde aranır: ne hikmetse hep de olumlu olan bu 'bizim' kalıcı özellikler, her milletin ırkçı anlayışını ele verir. Kişiler artık millî/ırkçı bir bütünlük içinde algılanacak ve ele alınacak ve sırasıyla 'öteki'ni de toplu olarak (cemaat olarak) cezalandırılacaktır, sürülecektir, vb.

5 Örneğin bkz: Karal, Ziya Enver. *Osmanlı Tarihi* V. Cilt, T. Tarih Kurumu, Ankara, 1988, s. 121. Ama okul kitapları da bu anlayışı yansıtmaktadır (Millas, H. 'The French Revolution in Turkish Textbooks', *Bilder Einer Revolution*, der R. Riemenschneider, Georg-Eckert-Institut & Harmattan, Frankfurt/Main & Paris, 1994 adlı eserde.)

6 *Anadolu'da Tanin*, Kavram, Istanbul, 1977, s. 99, 123.

7 Bkz: Millas, H. 1) *Türk Romanı ve Öteki*, Sabancı Yayınları, Istanbul, 2000, s. 42-49 ve daha ayrıntılı bilgi için 2) 'Türk Edebiyatında Yunan/Rum İmajı: Ömer Seyfettin', *Kebikeç*, sayı: 3, 1996.

8 Ahmet Refik. *İki Komite İki Kıtal*, Kebikeç Yayınları, Ankara, 1994, s. 23.

9 Bkz: Mete Tunçay, *Türkiye Tarihi, 4, Çağdaş Türkiye 1908-1980*, derleyen Sina Akşin, Cem, Istanbul, 1989 adlı yapıtta, s. 68. Salâhi Sonyel

de bu tarihin Türk İstiklal Savaşının başlangıcı sayılmasını makul sayar: *Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika, 1,* T. Tarih Kurumu, Ankara, 1987, s. 65.

10 Bkz. Cem Behar. *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu, 1500-1927.* Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara, 1996, s. 50.

11 Oysa çağdaş Yunanlılar antik Yunanlıların devamı olduklarını 18. yüzyılın sonlarında 'keşfetmiş', Bizans'ın Yunan olduğu görüşüne Yunanlılarca inanılması ise daha da yenidir; ancak 1850'lerden sonra. Yunan millî tarih yorumunun inşası konusunda bkz: H. Millas, a) *Yunan Ulusunun* Doğuşu, İletişim, 1994, s. 157-189 ve s. 161-163, 188; b) *Ayvalık ve Venezis, Yunan Edebiyatında Türk İmajı*, İletişim, 1998 ve c) 'Ulusçuluk ve Yunanistan Örneği', *Marksizm ve Gelecek*, sayı: 2, 1994. Türk millî kimliğinin 'Yunan'a göndermelerle oluşması konusu için bkz: H. Millas. *Türk Romanında 'Öteki' - Ulusal Kimlikte Yunan İmajı*, Sabancı Yayınları, 2000.

12 Milletlerarasında gelişen yabancı düşmanlığının diyalektik bir boyutu vardır. Üç farklı alanda yer alan imajlar bu ilişkileri etkiler. Milletler hem 'öteki' hem de kendileri hakkında imajları (değerlendirmeleri) vardır. Üçüncü bir imaj ise 'karşı taraf acaba bizi nasıl görüyor' konusundadır. 'Öteki' tarafla ilgili imaj, 'kendimiz' ile 'karşı taraf bizi nasıl görüyor' imajlarıyla doğrudan ilişkilidir: eğer bu son iki imaj arasında fark küçükse 'öteki'ne karşı hınç o denli fazla değildir, yok eğer fark büyükse, yani 'biz' kendimizi çok üstün 'öteki' ise bizi çok aşağı görüyorsa (daha doğrusu bizi aşağı gördüğüne inanıyorsak), sonuçta milletlerarasında yabancı düşmanlığı daha da artmaktadır. Yani milliyetçi peşin yargılar kısır bir döngü oluşturur. 'Öteki' ile ilgili kötü imaj ile 'kendini beğenmişlik' bir arada bulunduğunda, biz-öteki ilişkileri ve 'öteki'yle ilgili oluşturulan imaj daha da kötü olur.

13 Evrensel olan tek tanrılı dinler ve bazı felsefi ekoller (milliyetçilikle aşılanmadıkları durumlarda) bu konuda farklı bir anlayışı sergilerler: İnsanları soylara/ırklara ayırmazlar, cemaat olarak ele almazlar. 'Doğru yolu' seçen kişi 'bizden' sayılır; geçmişi ise ikincildir.

14 Uluslararası ilişkiler uzmanları 'öteki' ile ilgili bu konuları ve bu tür yaklaşımların zararlarını enine boyuna işlemişlerdir Örneğin John W. Burton, imajların (algılamaların) kendi gerçekliğini yarattığını anlatır. Karşı taraf tehdit olarak değerlendirildiğinde bu durum ister istemez bazı savunma önlemlerinin de alınmasına yol açar. O zaman 'öteki' de tedbirini alır ve bu eylem ilk tehdidin bir doğrulanması sayılır. ('Resolution of Conflict', *International Studies Quarterly*, cilt: 16, sayı: 1 Mart 1972).

15 Psikolojiden bir benzetme yaparak, 'öteki'ne yakıştırılanların Carl Jung ve özellikle Hermann Rorschach'ın geliştirdikleri testler gibi bir işlevi olduğunu söyleyebiliriz. İnsanlar etraflarına bakıp ne gördüklerini anlattıklarında bir noktadan sonra iç dünyalarında (kimliklerinde) taşıdıklarını dile getirmeye başlarlar. 'Öteki' aynamız olur; imajlarımız (kafamızdaki görüntüler) tarafsız bir makinenin çektiği fotoğraflar gibi değil, bizim çizdiğimiz ve bizim iç dünyamızı dışa yansıtan bizlerin çizdiğimiz tablolar gibidir.

16 *'Tarihin bugün Milattan 4 bin yıl kadar geriye götürebildiği Akdeniz medeniyeti, Turova, Girit, Lidya ve İyonya'* gibi uygarlıkları Türklerin kurduğu savunulur. *'Bu Akdeniz medeniyetini kimler yaptı? ... (Bu kavim) Orta Asya'dan, Ana Türk yurdundan ayrılmağa mecbur kalmış olan Türklerdir' ... 'İnsanlar yakın zamanlara kadar bütün Akdeniz havzasına müstakil bir Yunan medeniyeti tasavvur ve kabul edecek kadar az bilgili idiler' ... 'Ege Denizinin ve bunun garbındaki kıt'anın ve Trakya'nın dahi ilk sakinleri aynı menşe ve ırktandırlar (Türktürler).* (*Tarih I*, Devlet Matbaası, 1932, s. 31-32, 127).

17 Bkz. H. Millas a) 'Türk Ders Kitaplarında Yunanlılar: Bütünleştirici bir Yaklaşım', *Tarih Eğitimi ve Tarihte 'Öteki' Sorunu* adlı yapıtta, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 254-265 ve b) Türkiye'de Etnosantik Tarihçiliğin Pratik Sonuçları', *Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları* adlı yapıtta, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995, s. 123-132. Bu makalelerde 'Bizans' ve 'Çağdaş Yunanlılar' konuları da işlenmiştir.

18 Bkz. H. Millas. A) 'İlkokul Kitapları', *Türk-Yunan İlişkilerine Bir Önsöz* adlı yapıtta, Kavram, İstanbul, 1995, s. 36.

19 Türkiye'de *'bizden önce atalarımız, onlardan önce de onların ataları yaşamışlardı. Bizden sonra gene bizim çocuklarımız yaşayacaklar'* ve *'Ancak Türk toplumunun bu hızlı kalkınma ve modernleşme isteği, bazı komşu ülkeler tarafından engellenmeye çalışılmaktadır. Bu ülkeler kendi topraklarını genişletmek ve deniz hâkimiyeti oluşturmak amacıyla çaba harcamaktadırlar. Burada bize düşen görev, ülkemize yönelik bu türlü yıkıcı ve bölücü tehditleri yok etmektir'* gibi cümleler 'öteki' konusunda ne tür güvensizliklerin beslendiğinin ve genç kuşaklara ne tür bir yabancı düşmanlığı aşılanmaya çalışıldığının bir örneği olarak gösterilebilir (bkz. Şenünver, Güler ve başkaları, *İlköğretim Okulu, Sosyal Bilgiler 5*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1999, s. 16 ve s. 89).

20 Bu konuda bkz. H. Millas a) *Yunan Ulusunun Doğuşu*, İletişim, İstanbul, 1994, s. 201-243 ve b) 'Non-Muslim Minorities in the Historiography of Republican Turkey: The Greek Case', *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, adlı yapıtta, derleyen Fikret Adanır & Suraiya Faroqhi, Leiden: Brill, 2002, s. 155-191 (yayımlanacak).

21 Bir yanlış anlamaya yer vermemek için bu yaklaşımları sergilemeyen tarihçilerin de bulunduğu hatırlatılmalıdır. Burada konu milliyetçi söylemle sınırlandırılmıştır.

22 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. H. Millas, *Türk Romanı ve 'Öteki', Ulusal Kimlikte Yunan İmajı*, Sabancı Yayınları, İstanbul, 2000.

Ayrıksıcılık

NANCY LINDISFARNE

Ayrıksıcılık, tarihin açıklanmasında pek çok ülkede kullanılan ortak bir yol. Ayrıksıcılığın aşırı biçimleri, aşırı milliyetçilikle birlikte görülür. Her durumda, ülkenin tarihini yazarken farklılıkları esas almak anlamına gelir. Sözgelimi Birleşik Devletler'in ya da Almanya'nın yahut Japonya'nın diğer ülkelerden tamamen farklı olduğunu, bu nedenle de aynı dönemde başka ülkelerde yaşanan benzer süreçlere bakılarak anlaşılamayacağını iddia etmek gibi. Ayrıksıcılık, böylelikle karşılaştırmayı baştan engelleyerek sıradan yurttaşların ulusal ve uluslararası ilişkilerde kendi yerlerini açıkça görebilmelerini, bunu siyasî bir konu olarak algılamalarını son derece güçleştirir. Aynı zamanda, insanları ve hükümetleri kendi eylemlerinin sorumluluğunu taşımaktan muaf kılar.

Ayrıksıcı tezler, ana akım ulusal tarihlerin sürekli unsurlarındandır. Özellikle okul kitaplarındaki tarihte aşikâr biçimde görülürler. Sonuçta, ayrıksıcı tezler ulus devletlerin siyasal ideolojilerinin hâkim ve hegemonik boyutudur. Bu nedenle, derinden muhafazakâr bir özellik taşırlar. Ayrıksıcı söylemlerde ulusal hâkimiyet ya da mülkiyet, sınıflar, "modern", aydınlanmış ve rasyonel olarak nitelenir. Bu nitelemeler, hem ülkedeki hem de uluslararası statükoyu destekler ve meşrulaştırırken, bir yandan da sıklıkla "geleneksel", geri, irrasyonel, duygusal, yobaz ya da aptal olarak adlandırılan sıradan emekçi kalıptipiyle de karşıtlık oluşturur. Bu bakımdan, ayrıksıcı tezler, sınıf ideolojisinin bir parçasıdırlar. Ama ayrıksıcılık yurtseverliğin belirli bir biçimi ve milliyetçiliğin uzantısı olduğundan, ayrıksıcı tezler de insanların ülkelerine ait olma ve yöneticilerle özdeşleşme duygularıyla yakından bağlantılıdır. Bu nedenlerle, ayrıksıcı tezler duygusal olarak yüklüdür. Aslında milliyetçiliğin de belirleyici özelliği, sıradan insanları kendilerini ancak yönetenlerin hoşlanacağı türden ulusal imtiyaz uygulamaları ve retoriğiyle özdeşleşmeye teşvik etmesi ya da zorlamasıdır.

Bu tezlerin önemli bir boyutu, söylemedikleri şeydir. Yani, toplumsal ilişkilere ilişkin farklı tezlerin ve görüşlerin önünü tıkamaları. Ayrıksıcılık, farklı bakış açılarını gizler, çünkü tamamen "ulus" fikrine odaklanmıştır. Oysa "ulus" kusurlu bir analiz birimidir; karmaşık toplumsal süreçleri ve toplumsal hayatın diyalektiğini yeterince açıklayamaz. "Ulus" fikri, bir soyutlamadır. Türkiye ya da Amerika Birleşik Devletleri gibi ulus devlet isimleri, soyut isimlerdir. Böyle oldukları için belirgin bir retorik güçleri vardır, yurtseverlik söylemlerinde anahtar gösteren haline gelebilirler. Retorik güçleri, aslında bu devlet isimlerinin zamandışı sabitliği olan bir

maddi birimi ya da toplumsal varlığı işaret ediyor olmasındadır. Bu bir yanılsamadır. "Ulus" fikri kusurludur çünkü çalışma nesnesini maddi ve homojen bir öz haline getirir, böylece "ulus"u çalışmak, aynı zamanda milliyetçi söylemi güçlendirmek ve ulusal kimliğin ırkçı boyutlarını vurgulamak anlamına gelir.

Benedict Anderson, ufuk açıcı metninde ulus devletlerin toplumsal ve tarihî inşasını yazmış ve bunları "hayali cemaatler" olarak nitelemişti. Anderson'a göre, uluslar muhayyel siyasî cemaatlerdir ve farklılıkları, hayal edilme tarzlarındadır (örneğin ulusal dili vurgulayarak ya da belirli kültürel özelliklerin ve toplumsal kurumların üzerinde durarak). İkincisi, sınırlı olarak hayal edilen ulusların, bir "son"u; "ötesinde başka uluslara mensup insanların yaşadığı, esnek de olsa, sonlu sınırları vardır". Üçüncüsü, uluslar hâkim devletler olarak hayal edilirler. Son olarak, bir ulus bir cemaat olarak hayal edilir "çünkü her ulusta fiilen geçerli olan eşitsizlik ve sömürü ilişkileri ne olursa olsun, ulus daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır" (1983: 15-16).

Anderson'un tezlerine dayalı olarak ayrıksıcı tezlerin nasıl çalıştığını görmek kolaylaşıyor. İsmi belli ulus devletler (Türkiye gibi, Birleşik Devletler gibi), uzun zaman parçaları boyunca, karmaşık küresel toplumsal süreçlerden geçerek, geniş, keyfi ve değişken mekânsal birimler oluştururlar. Bu nedenle bütün bir ulus devleti (Türkiye, ABD) ele alan herhangi bir yazı, konusu itibariyle az ya da çok ayrıksıcı niteliktedir ve ulusu iki yoldan somutlaştırır.

Ulusun bir öz haline getirildiği ilk yol, insanları ve kurumsal yapıları ulusun *içinde* tek tipleştirmektir. Böylece, ayrıksıcı söylemler, zaman dışı genellemeler biçiminde yazılır: "Türkler" ya da "Amerikan halkı", "Türk kültürü" ya da "Amerikan siyaseti" gibi. Bu yolla ulusun içindeki dini, sınıfsal, etnik ya da hizip farklılıkları inkâr edilebilir ve bu tür farklılıkları üreten ve besleyen diyalektik süreçler gizlenebilir. Bu nedenle, örneğin yere ve zamana göre farklılaştırılmış hükümet denetimi en aza indirilip siyasal muhalefet ve direniş geriletilebilir. Ya da, sürece sıradan insanların bakış açısından bakıldığında, ayrıksıcılık, toplumsal eşitsizlikleri ihmal eder, yurttaşların yasalardan, ücretsiz eğitimden ya da diğer devlet hizmetlerinden yararlanmalarındaki farklılıkları açıklamadan bırakır.

Ayrıksıcılık, ulusu bir başka yolla da öz haline getirir. Ulusal sınırları uzun bir tarihsel dönem boyunca sürdürülmüş ulusal ve uluslararası politikaların sonucu değil de sabit ve doğal sınırlarmış gibi gösterir. Böylece ulus (Türkiye ya da Birleşik Devletler), devletin sınırlarının ötesine geçen toplumsal süreçlerden yalıtılmış bir hal alır. Ama böyle bir analitik yalıtmacılık, insanların yaşamlarındaki gerçek değişimlerle çelişir. Yalıtmacılık, aynı zamanda kültürel, ekonomik ve siyasal biçimlenişlerin küresel sistemlerin bir parçası olduğu gerçeğiyle de çelişir.

Apaçık olan bu tür sorunların yanında, bir ulusun tarihine, kimliğine, tinselliğine ya da ulusal politikalara ilişkin ayrıksıcı yorumlar, hegemonik oldukları için, ayırdedilmeleri güçtür. Tarihsel ve politik literatürü ve ulusal hükümetlerin retoriklerini belirlerler. Vatandaşların ya da akademisyenlerin kendilerini belirli bir ulusla özdeşleştirmelerini güvence altına alırlar.

Bu bakımdan, ayrıksıcı tezler belki de en iyi biçimde Edward Said'in kültürler arası (cross culturally) Şarkiyatçılık (1978) olarak tanımladığı yerel (domestic) biçimlerine bakılarak anlaşılabilir. Burada, söz konusu ulus emperyalist bir söylemin çerçevesi içinde yer değiştirirken ayrıksıcı kurguların görülmeleri kolaylaşır.

Bir siyaset bilimci olan Tim Mitchell, Mısır üzerine yazarken bu sürecin harika bir örneğini verir (1991). Burada Mitchell, Amerikalılar ya da uluslararası kal-

kınma aktörleri tarafından Mısır'a ilişkin üretilmiş neredeyse bütün çalışmalardaki ayrıksıcılığı tanımlar. Bu çalışmalarda, bütün bir ulus, Mısır, sorunsuzca ve görünürde anlamlı bir çözümleme birimi olarak ele alınır. Ama haritaya şöyle bir göz atmak bile ülkenin coğrafi sınırlarının ne kadar keyfi çizildiğini gösterir. Ülkenin tarihine en üstünkörü bakışla, bu ulusal sınırların sömürgeleştirme süreçleri, yerel savaşlar ve yüzlerce yıl içinde oluştuğu fark edilebilir.

Mitchell'in dediği gibi, daha doğal bir çalışma birimi, daha az açık görülebilen söylemsel inşalar olabilir. Mısır, iki yoldan bir doğal varlık gibi gösterilir. Birincisi, Nil Nehri ve deltasının, kırsal nüfusun sıkıştığı çölle çevrili taşkın ovası coğrafyasına odaklanılarak yapılır. İkincisinde ise, Mısır, üzerinde çalışılacak ve geliştirilecek ampirik bir nesne muamelesiyle doğallaştırılır. Uzmanlar ve aktörler (Dünya Bankası ve USAID gibi) ülkenin ekonomisinde ve siyasetinde önemli roller oynamalarına karşın, ulusa dışsal, tarafsız gibi gösterilir. Mısır "ulus ötesi güçlerin geniş düzenleme alanında konumlanmış olarak değil, bağımsız bir varlık olarak" çizildiğinde, "Mısır'ın sorunları", Mısırlılığın, Mısırlıların ya da Mısır kültürünün "geleneksel" özellikleri gibi bir tür doğallık atfedilen boyutlarından kaynaklanmış olarak görülebilir.

Mısır'ın böylesi bir oryantalist inşası, çağdaş Mısır milliyetçiliğinin kendisinin de retorik ve tarzını biçimleyen süreçlerde doğrudan rolü olan tarihsel ve sosyolojik sorular yelpazesini saklar. Her şeyden önce, Avro-Amerikan kapitalizminin ve emperyalizminin Mısır devletinin oluşumundaki rolünü gözlerden gizler. Böyle bakıldığında, soruların ve açıklamaların yalnızca Mısır'ın tarihini değil, Hindistan'ın, Çin'in ve başka devletlerinkini de kapsaması gerektiği açıktır. Piyasaya yönelik tarıma geçiş (cash cropping), Avrupa malları için bir Mısır pazarının yaratılması, Mısır devletinin zaman içinde kurulan borçluluğu, hep geniş bir emperyal projenin boyutlarıdır. 20. yüzyılda da petrol politikaları. Bütün bu süreçlerinin her birini anlamak için ulusu aşan bazı tezler ve karşılaştırmalar gereklidir. İkincisi, Mısır'ın oryantalist kurgusu, bu süreçlere yerel direnişi saklar. Köylü ayaklanmaları, işçi grevleri, Arap milliyetçiliğinin, Arap sosyalizminin ve İslâmcılığın yükselişi, emperyalizme karşı devam eden mücadelenin boyutlarıdır. Yine, bunların hiçbiri sadece tek bir ülkenin yalıtılmış tarihine aitmiş gibi ele alınarak anlaşılamaz ve açıklanamaz.

Bu yolların her ikisinde de Mısır'ın oryantalist kurgusu, sınıf politikalarını gözden saklar. Bunu yaparken Mısır'ın yönetici sınıfı ile uluslararası yönetici sınıflar arasındaki doğrudan ekonomik ve siyasî bağlantıları ve çıkar birliklerini gizler. Aynı zamanda işçiler ile küresel politik ekonomi arasındaki bağlantıları ve çıkarları da gizler. Toplumsal eşitsizlik ve Mısır köylüsünün ve işçisinin göreli güçsüzlüğü, ancak başka eşitsizlikler ve Hindistan'daki, Avro-Amerika'daki ve başka yerlerdeki işçi ve köylülerin görece güçsüzlükleri ile birlikte anlaşılabilir. Bu nedenle, Mitchell'in tanımladığı hegemonik kalkınma söylemi, uzmanların bakış açısına üstün ve modern olarak imtiyaz sağlar. Bu uzmanların "Mısır'ın sorunları"na teknolojik, mali ve yönetimsel sorunlarmış gibi çözümler önerebilmelerini mümkün kılar. Böyle yaparak Mısırlı ve yabancı uzmanlara daha fazla iş olanağı yaratırken Mısır'ın ulusal burjuvazisine ve onların uluslararası ortaklarına da uluslararası borçlar ve kalkınma yardımlarından doğrudan kar sağlar. Askerî yardımlar da benzer bir etki yapmanın yanı sıra, bir de yöneten sınıfın imtiyazları tehlikeye düştüğünde direnişi bastırmakta ve denetlemekte kullanabilecekleri bir güç elde etmelerine yarar.

Ayrıksıcılık pek çok bakımdan emperyalist bir formülasyondur ama Mitchell'in

tanımladığı oryantalist kurgu türü ile ulusal ayrıksıcı tarihler arasındaki tarih yazımsal benzerlikler genellikle ihmal edilir.

Amerikan ayrıksıcılığı belki de ulusal ayrıksıcı tarihin en iyi bilineni ve en iyi tanımlananıdır. Birleşik Devletler'deki egemen tarih anlayışı, güçlü bir biçimde ayrıksıcıdır. Loewen'in Amerikan tarih ders kitapları ile ilgili tartışmalı *Lies My Teacher Told Me* (Öğretmenimin Bana Söylediği Yalanlar) (1995) Amerikan ayrıksıcılığının nasıl işlediğine ilişkin çok iyi bir tartışma örneğidir.

Egemen tarih yaklaşımları, Amerikan ulusunun farklı bir biçimde gelişmesine neden olan özgül nitelikleri tanımlamaya çalışırlar. Bu nitelikler Amerikan öncülerinin önemi, Amerikan bireyciliği, Avrupalı göçü ve göçmenlerin yukarı doğru sınıfsal hareketliliği, Amerikan devrimi ve federal sistemin çoğulculuğu, sanayi kapitalizminin kendisinin hızlı genişlemesi gibi fikirleri içerir. Diğer ayrıksıcı nitelikler de Birleşik Devletler tarihinde *bulunmayanlara* odaklanır; örneğin Avrupa feodalizminin mirası gibi. Bu tür tezlerdeki muzaffer milliyetçilik böylece Amerikan tarih yazımını öyle belirler ki alternatif tarihler bile -ister işçi, ister Afro-Amerikalı, ister feminist tarih olsun- ister istemez ulusal ayrıksıcı sözce tarafından çerçevelenir.

Mümkün olan pek çok başka açıklayıcı tez, Amerikan ayrıksıcı anlatılar tarafından gözden gizlenir. Bunlar arasında, Amerikan yurttaşlarının hayatında merkezi bir yeri olan sınıfsal eşitsizlikler ve duyarlılığa karşın, sınıfsal analizlerin olmayışı belki de en bariz olanıdır. Buna benzer başkaları da vardır. Örneğin, ayrıksıcı tezler Amerikaların Avrupalılar tarafından sömürgeleştirilmesinin geniş bir Avrupa emperyalist projesinin bir parçası olduğu gerçeğini görmezden gelme eğilimindedirler. Bu bakış açısının tıkanmasıyla Amerikan ayrıksıcılığı emperyal kapitalist yayılma ile ister Amerikalılar ister Hintli, Avustralyalı, Güney Afrikalı ya da Filistinli olsun, yerli nüfusun etnik temizliği arasındaki ilişkilere ilişkin soruları dışarıda bırakmış olur.

Ya da bir başka örnek alalım, Amerikan ayrıksıcılığı, ırka dayalı köleliği Birleşik Devletler'e has bir sorun olarak ele alır. Oysa bu tarihin tam olarak anlaşılması için karşılaştırmalar gereklidir. Irk söylemi, zaman içinde değişen Avro-Amerikan emperyalizmini meşrulaştırmak için kullanılır. Birleşik Devletler örneği, bu sürecin tek bir örneğidir, Asya ve Afrika'daki pek çoğunun içinden bir örnek. Birleşik Devletler'e odaklanmak, onu aynı zamanda ırk ve kölelik söylemlerinin biraz farklı tarihlere sahip olduğu Güney ve Kuzey Amerika'daki başka devletlerden de ayırır.

Birleşik Devletler'e odaklanmak, "ırk"ın siyahlık ya da Afro-Amerikalılık kimliği demek olması anlamına gelir. Ama bu kurgu, Avro-Amerikan ırkçılığının kökenleri, tarihi ve süregelen etkileri ile ilgili önemli soruları da dışarıda bırakır. Bunların arasında İkinci Dünya Savaşı öncesindeki yaygın Avro-Amerikan anti-semitizmine ilişkin olanlarla bugün Avro-Amerika'da yaygın olan İslâmfobi ile ilgili olanlar da vardır.

Irka ilişkin Amerikan ayrıksıcısı bir odaklanma, sınıf kimlikleri ve sınıf politikaları ile ilgili olanlar gibi başka toplumsal biçimlenme olanaklarını da gizler. Örneğin Amerikan ırkçılığı beyaz işçileri Amerika'daki siyah arkadaşlarından ayırır, işçilerin Birleşik Devletler çapında ya da uluslararası sendikalaşmalarını ya da daha iyi ücret ve çalışma koşulları için mücadele etmelerini güçleştirir. Cinsiyetçilik de tabii ki benzer bir biçimde işçi sınıfını böler. Bunlar, Amerika'daki ve uluslararası yöneten sınıfın çıkarlarına hizmet eden ayrıksıcı söylemin güçlü yanlarıdır. Bunun yanında, süregelen Amerikan ırkçılığının etkileri başka yerlerdeki ulus ötesi emek göçünün ayrımcılığa uğraması ile benzerlikler gösterir: Güney Afrika'daki çağdaş *aparheid* sonrası ya da Avrupa

Kalesinin göçmen ve sığınmacı politikalarında olduğu gibi. Ama Amerikan ayrıksıcı tezler bu tür karşılaştırmalar ya da kavrayışlara karşı işler. (Irk, sınıf ve cinsiyetin Amerika'da ve başka yerlerde tanımlayan ayrıksıcı olmayan tarihler için bkz. Örn. Farmer, 1999, Gilroy, 1993 ve McClintock 1995).

Türk ayrıksıcığı da benzer biçimde işler. Türk ayrıksıcılığı, Kemalist cumhuriyetçi söylem ve pratiğin modern devlete bitişik bir ulusal kimlik yaratarak Türk halkını ve ulus devletini bölgedeki ve dünyadaki toplumsal tarih değişiminden nasıl uzaklaştırdığını anlatmanın bir yoludur. Kemal Atatürk'ün sözleriyle, "biz bize benzeriz".

Türk ayrıksıcılığı en yaygın biçiminde genellikle Türk halkının ve Türk kültürünün ırkçı bir biçimde ele alınışına dayalı bir milliyetçilik olarak tezahür eder. Aynı zamanda hem çağdaş İslâmcıların yaklaşımlarına hem de geçmişteki Müslüman inançlarına üstün olarak görülen rasyonel bir laikliğe (laisizm) bağlılık olarak da ifade edilir. Türk laik milliyetçiliğinin hem ortalama hem de aşırı biçimlerinde Türk tarihi ve toplumsal biçimleri ayrı, yalıtılmış ve başka yerlerdekilerle karşılaştırılamayacak şeyler olarak ele alınır. Kemalist cumhuriyetçi bakış açısı her aşamada güçle desteklendiği için, sorgulanması tehlikeli olabilir. Türk ayrıksıcılığı hegemonik olduğu için de sorular güvenli sayıldıklarında bile rezalet, anlaşılmaz, pek çok insanın hoş göremeyeceği ya da işitmek bile istemeyeceği şeyler muamelesi görür. Oysa halkın gündelik deneyimleri genellikle Kemalist cumhuriyetçi softalık ve vatanseverlikle çelişir, karışıklık ve acı kaynağı haline gelir.

Türk ayrıksıcılığı, Amerikan ya da diğer ulusal ayrıksıcılıklar gibi, temelde bir sınıf ideolojisidir. Kemalist cumhuriyetçi retorik ve pratik, devlet politikaları ile mülk sahibi sınıfların ve onları destekleyen kurumların ekonomik çıkarlarının çakışmasını maskeler. Yöneten sınıf, "gelişkin zevk" olarak kodlanan "modernliği" ile, ekonomik çıkarlarının çeşitliliği ve özgür konuşmayı ve demokratik pratikleri engelleyen yasal mekanizmalarla korunur. Ayrıksıcılık, yöneten sınıfın ordu tarafından desteklenen imtiyazlarını saklarken aynı zamanda işçi sınıfının direnişini de zayıflatır, değersizleştirir. Bunu yaparken öncelikle ulusal işçi sınıfını etnik ve mezhepsel olarak böler. Böylece, ayrıksıcı söylem Sünnî Türk konuşmacıları Kürtlerden, Ermenilerden, Alevilerden ya da İslâmcılardan az ya da çok şiddetle ayırır. Özgücü vatanseverlik söylemi aynı zamanda işçi sınıfı enternasyonalizmine de kara çalar, baskı yapar ve boğar: Bu enternasyonalizm ister siyasal solun laik hareketleri ister İslâmcılığın dinsel evrenselliği biçiminde olsun.

Ayrıksıcı fikirler sınıfların varolan haliyle şekillenmesini onaylar. Bu şekillenme, tipik olarak Cumhuriyet'in başlangıcıyla tarihlenir ve Türk devletinin ayrıksı/biricik/niteliğinin kanıtı olarak gösterilir. Böyle yapılarak ayrıksıcılık karşılaştırmalı çalışmalara yönelişin de önünü keser. Özellikle karşılaştırmalar kültürel olarak uzak, bu nedenle de Türk ulusal kimliği temelinde ırksal/kültürel benzerlik kurulması güç olanlarla yapıldığında. Örneğin Meksika ya da Tayland, ordunun neredeyse yüz yıldır ulusal burjuvaziyi desteklediği ülkeler olmaları bakımından, Türkiye'ye benzerler. Karşılaştırmalar, çok yakın yerlerle yapıldığında da tatsız kabul edilir. Türk Tek Parti devletinin kuruluşu ile Rıza Şah'ın İran'ı, Mussolini'nin İtalyası ve Franco'nun İspanya'sı arasındaki benzerlikler ya da Atatürk'ün kişiliği etrafındaki kültün Kuzeydeki Stalinizme benzemesi tarihsel bir tesadüf değildi.

Türk ayrıksıcılığı aynı zamanda ulus ötesi ekonomik ve siyasal süreçlere odaklanan karşılaştırmalı çalışmaları da engeller. Örneğin sanayi kapitalizmine dayalı yeni emperyalizmlerin doğuşuyla Alman, Rus ve Avusturya-Macaristan İmparatorlu-

ğu'nun 19. yüzyıl sonundaki çöküşü Osmanlı örneği ile ilgili pek çok önemli karşılaştırma imkânları sunar. Ama böyle bir odaklanma Türkiye ile Romanya ya da Polonya gibi aynı dönemde ortaya çıkmış başka ulus devletler arasında doğrudan karşılaştırmaları teşvik edecektir. Bu durumda da tabii ki Türkiye'nin egemenliği ile Birleşik Devletler'inki arasındaki emperyal ortaklık ile örneğin Polonya ile USSR'ninki arasındaki benzerliklerle ilgili soruların doğması kaçınılmaz olurdu. Ya da Soğuk Savaş'ın sonunda böyle karşılaştırmalar ulusal egemenlik ile çok uluslu şirketlerin, IMF ve Dünya Bankası gibi mali kurumların ve NATO ve AB gibi siyasal kuruluşların ilişkilerin ilişkin olarak zor soruları ortaya çıkarırdı (Türk ayrıksıcılığı ile ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. Lindisfarne, 2001).

Bütün ayrıksıcı yorumlar, belirli bir ulus devletin tarihi ile diğerlerininkinin karşılaştırıldığı bir metodolojiye işaret eder. Ama pratikte bu tür karşılaştırmalar tipik olarak zayıf ya da banaldir ve çoğu ayrıksıcı tez esas olarak ayrıntılı karşılaştırmalı çözümlemelere değil, iddialara dayalıdır. Bu, iki nedenle böyledir.

Birincisi, ayrıksıcı tezler bir ulusun yurttaşlarının ırksal ya da kültürel birliği öncülünden hareket eder böylece ulusla takdis edilmiş birleşme ulusal kimlikle de sıkıca bağlıdır. Bu, dünyanın her yerindeki modernleşmeci devletlerin benzer yollardan geliştiği gerçeğini hesaba katmayı güçleştirir: Amerikalılar, Perulular ve Türkler, hepsi geçen yüzyılda daha iyi yollardan, elektrikten ve eğitim imkânlarından yararlandılar. Aynı zamanda, ayrıksıcı tezler, belirli bir ulusun istisnai olarak şanslı ya da şanssız bir biçimde dışında kaldığı "normal" bir gelişme yolu olduğu nosyonuna dayalıdır. Ulusal gelişmenin standart ya da normal çizgisi genellikle açıklanmaz ama genellikle Avroamerikanın en zengin uluslarının tarihinden çıkarılmış bazı modeller esas alınır. Bu da milliyetçiler için "Avrupalılar" ın nasıl Türk ya da Yunan ya da Hintli oldukları tartışmalarında konum almalarının güçleştirir. Ayrıca Japonya gibi zengin ulusların ulusal kimliği ile ilgili farklı sorunlar da çıkarır.

Kısacası, bir ulusa ya da devlete bütün olarak sorgulanmamış bir odaklanma, vatansever ya da muhafazakâr tarihçi için iyi bir strateji olabilir ama eleştirel olmayan bir tarih üretimine yol açar. Anlamlı nedensellikler ve karşılaştırmalar, farklı bir yaklaşım gerektirir. Halpern ve Morris, karşılaştırmalı çözümlemenin araştırmayı özellikle faktörlerin dizilişine odaklandırdığımızda güçlü olabileceğini söylüyorlar. Öncelikli olarak görülen tek bir değişkeni araştırmak ve bu değişkene bütün açıklayıcı gücü yüklemek yerine birkaç unsuru ve bunlar arasındaki ilişkileri göz önüne alan bir yaklaşım, karşılaştırmalı çerçevenin dışına düşmez, tersine, ayırt edici özellikler mantığına uygun bir hat izleyebilir (1997: 4-5).

Pratikte, bu yaklaşım üç şey gerektirir. llkin, ulusa ve normatif ya da ideal tip ulus modellerine odaklanmaktan kaçınmak için bir tarihçi ya da sosyal bilimci; ikincisi, ulus sınırları içinde ve ulus aşırı bir dizi benzer duruma eşit dikkat gösterebilmek; üçüncüsü ise bir toplumsal tarihçi ya da etnografın yöntemini kullanarak makro tarihsel süreçleri araştırmak. Yenileyici, eleştirel toplumsal analizler bu tür süreçler sonucu ortaya çıkarlar. Bu analizler aynı zamanda farklı ayrıksıcı söylemlerin kendilerinin de tarihsel bir çalışmanın konusu olabilmesini sağlayacak bir ufuk sağlarlar. Tarihçinin Türk ayrıksıcılığının neden Yunanistan'da, Kanada'da yahut Arjantin'de hegemonik olandan farklı olduğunu sormasını mümkün kılarlar. Böyle soruların yanıtları ister istemez belirli bir milliyetçi söylemi sorunlaştırır ve bu söylemi karmaşık, ulus ötesi toplumsal, ekonomik ve siyasal süreçlerin içine zamansal ve uzamsal olarak yerleştirir. ❐

ÇEVIREN AKSU BORA

Türk Milliyetçiliği İdeolojisinin Doğuşu ve Özellikleri

NEVZAT KÖSOĞLU

GİRİŞ

Osmanlı aydınları 19. yüzyılın milliyetçilik asrı olduğunu sık sık vurgulamışlardır. Onlar bunu söylerken, milliyetçiliğin kuramsal ilkelerinden değil, toplumlarda yarattığı gerilimlerin hayatın çeşitli alanlarındaki ortaya çıkışlarından ilham alıyorlardı. Milliyetçilik, girdiği toplumları derinden sarsıyor, onları hayata karşı yeni bir duruşa geçiriyor, kültürün her alanında, özellikle de siyasal alanda yeni yönelişlere, beklentilere ve oluşumlara sokuyordu. Şüphesiz, her toplum tarihî macerasının bir başka noktasında bu akımla karşılaşıyor, bu yüzden de kavranılışı ve yansımaları farklı oluyordu; ama milliyetçiliğin toplumlarda yeni bir dirilişe yol açması ortak olgu idi.

Milliyetçilik, esasta inşâî bir ilke değildir; toplumun belli bir biçimde algılanmasından doğar. Bu algılama biçiminin amaçlarının yahut toplumsal projelerinin olması durumu değiştirmez. Ziya Gökalp bunu, Mefkûre yazısında şöyle anlatır: Mefkûre bir millette esasen var olan, ancak toplumun galeyanlı hallerinde, güneş ışığının adesede yakıcı olması gibi, yoğunlaşarak hissedilen bir gerçekliktir. "O ana kadar kenz-i mahfide gizli kalmış olan bu şe'niyetin, "kutsallık halesi içinde, fertlerde ortaya çıkmasıdır." Mefkûrenin yoktan var olması, 'şuursuz' bir safhadan 'şuurlu' bir safhaya geçmesi demektir. Osmanlılık, İslâmlık, Türklük mefkûreleri doğmadan, Osmanlı Devleti, İslâm ümmeti ve Türk millet mevcuttu. Herhangi galeyanlı bir içtima ortaya mazisiz, nevteşekkül bir zümre atamaz" (Gökalp, 1918: 54).

***

Fikir akımlarının insanlar üzerinde etkili olabilmesi ancak bir iman haline gelmesi ile mümkündür. Sırf zihnî bilgiler yöntem olarak değerli olsalar da, iş yapabilme gücü veren enerji/gerilim kaynağı değildir. Bilgi inanca yükselebildiği zaman kişiyi yapıp etmeye ve eylemlerini biçimlendirmeye yönlendiren bir güç kaynağı olur. İnanç ve onun yarattığı gerilim ne kadar büyük olursa, kişi yahut toplumun hayatı da o kadar coşkun, yaratıcı ve yaptıkları o fikirle ölçülenmiş olur. İnsanın/toplumun fikre olan inancı zayıfladıkça, gerilim düşer, iş yapabilme kabiliyeti zayıflar; yapılanlar da fikrin ölçülerinden sapmaya başlar.

İnsan davranışlarını belirleyen tek öge inançlar olmadığı ve inançlar her zaman, her engeli aşabilecek güçte bulunmadığı için, güçlü yani toplumu derinden itkileyip sürükleyebilen fikir akımları, toplumsal gerçeğe dayanan, onu dillendiren düşüncelerden çıkar. Böyle bir tabana dayanmayan fikirler inanç haline gelseler de güçlü ve uzun ömürlü olamazlar. Ancak dinlerin, topluma yabancı olsalar da kalıcı ve değiştirici olabildiklerini söyleyebiliriz ki, onların da kültürleşmelerini belirleyen toplum yapıları, aynı zamanda farklı algılanmalarına yol açmaktadır.

Milliyetçilik de, bir mensubiyet asabiyesi olarak her zaman ve bütün toplumlarda, bir şekilde ve yoğunlukta var olsa

da, her toplumdaki algılanış biçimi farklı olabilir; bunu, o toplumun yapısı belirler. Duygu olarak yaşayan varlığın, bir şuur ve düşünce biçimi halini alışını da, yine toplumun şartları belirler. Her toplumda mensubiyet asabiyesini yaratan ortaklıkların farklı unsurları öne çıkabilir. Toplumun milliyetçilik duygusu o unsura dayanarak ortaya çıkar. Bireylerin nesnel toplumsal/kültürel kimliği idraki anlamındaki öznel millî kimlikleri de bu unsurla ifade edilir. Dil, din, soy birliği, coğrafya, ortak geçim tarzı, ortak devlet gibi, asabiyeyi besleyen unsurlardan hangisi baskınsa, toplum kendisini o mensubiyetle ifade eder ve asabiyesini o kanaldan gösterir. Kabile örgütlenmesi içinde yaşayan bir toplumun öznel kimliği de, asabiyesi de kabile adıyla ve kabilesiyle ifade edilir. Toplumun geçirdiği kültür değişmeleri ile ilgili olarak, *kimlik ve asabiyenin ortaya çıktığı* unsurlar da farklılaşır.

Toplumsal yapıların ve değişmelerin, o toplumun düşünürlerini de etkilemesi doğaldır. Batı Avrupa'da ve özellikle İngiltere ve Fransa'da, önce millî devletler ortaya çıkmış ve milleti biçimlendirmekte geniş ölçüde etkili olmuşlardır. Almanya'da ve diğer doğu ve orta Avrupa ülkelerinde ise, millî devletlerini kurmayı amaçlayan milliyetçilikler ortaya çıkmıştır. Uriel Heyd, birincilerin aydınlanma felsefesine dayanan, mantıklı, bireyci ve eşitlikçi görünümleri karşısında, Alman milliyetçiliğini mantıksız, tekelci ve toplumcu olarak değerlendirir (Heyd, 1979: 189).

Osmanlı aydınları ise, milliyetçilik düşüncesi ile tanıştıklarında, yayılmacı güçler karşısında çökmekte olan bir imparatorluğu nasıl ayakta tutabileceklerinin kavgasını veriyorlardı. Milliyetçiliğe yönelişteki temel muharrik buydu; devleti kurtarmak.

Tabii ki, sorun sadece siyasal değildi; hayatın her alanında vardı. Osmanlı aydınları uzun yıllardır, biriken sorunlarına çözüm getirememiş ve Batı'ya yönelmeye başlamışlardı. Soğuma halindeki millî kültürlerine olan güvenleri sarsılmış, şüpheye düşmüşlerdi. Geleneksel değerlere dayalı yeni bir diriliş için gerekli gerilimi bulamıyorlardı. İslâmcı aydınların kuramsal olarak tamamen doğru ilkelere dayanan çağrı ve gayretleri de, toplumda yeni bir diriliş için gerekli inanç heyecanını yaratamıyordu. Bu bağlamda milliyetçilik, toplumsal silkiniş için yeni bir inanç ve güç kaynağıydı.

Türk milliyetçiliğinin büyük düşünürü Ziya Gökalp'in fikirlerinde bu duyarlıkların yansımalarını görmek doğaldır. Uriel Heyd, Gökalp'in büyük bir zekâ, sistemci bir kafa olarak, yazdıkları sağlam bir felsefî temele dayansa da, toplumsal kuramının, millî canlanmayı *amaçlayan pratik etkinliğin araçlarından* olduğunu söyler. Bu yargıyı sert bulan Taha Parla, Gökalp, "kuramların akılcı bir anlayışla ve nesnel koşullara göre değerlendirilmesi gerektiğini açıkca savunmuştur; ama salt toplumsal gerçeklikten yola çıkarak, değer yargılarını bir yana iten bir kurama ulaşmayı amaçlamamıştı. Asıl yapmak istediği bu ikisini birleştirmekti" (Parla, 1993: 55) demektedir. "Ayrıca, analizi pratiğe tâbi kılmış ya da kuramsal yaklaşımlarını siyasal değişmelere uydurmuş da değildir." Gökalp'in, Batı düşüncesinde görüp, bağlandığı bir takım kitabî doğrulara, kendi milletinin gerçekleri ve geleceğini feda etmediği kesindir. İmparatorluğun kurucu unsuru olan Türklerin, milliyetçiliği en son benimseyen unsur olmaları da bu yüzdendir. Gökalp'in millet anlayışı, onun Türk toplumunun tarihî ve fiilî gerçeğini kuramsal doğrulara dayandırarak nasıl bir milliyetçilik düşüncesi haline getirdiğini gösterir. Onun sistemini sağlıklı ve güçlü kılan da, kuramsal çözüm-

lemeler yanında ihmal etmediği bir toplumsal gerçekçiliktir.

Günümüzde toplumsal dayanışmanın kültür ortaklığına dayandığını söyleyen Gökalp, kültürün intikal vasıtasının da terbiye olduğunu ve kandaşlıkla hiçbir ilişkisinin olmadığını belirtir (Gökalp, 1918: 14). O halde millet nedir, sorusunu şöyle cevaplar: "İçtimaiyat ilmi isbat ediyor ki, bu rabıta terbiyede, harsta yani duygularda iştiraktir." Gökalp bu oluşumda, daha beşikten ninnilerle başlayan dil sevgisini vurgular. "Ruhumuza vücut veren bütün dinî, ahlakî, bedîî duygularımızı bu lisan vasıtası ile alırız. Zaten ruhumuzun içtimaî hisleri, bu dinî, ahlakî, bedîî duygulardan ibaret değil midir?" Ancak bunları bize kazandıran toplumda mutlu olur, kendimizi oraya ait hissederiz. "Millet ne ırkî, ne kavmî, ne coğrafî, ne siyasî, ne de iradî bir zümre değildir. Millet lisanca, dince, ahlakça ve bediiyatça müşterek olan, ayni terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir." Gökalp, bu anlayışı köylümüzün, "Dili dilime, dini dinime uyan" şeklinde ifade ettiğini söyler.

İnsan kanca yakın olduklarından çok, dil ve dince yakın olduklarına yakınlık duyar. "Çünkü, insanî şahsiyetimiz bedenimizde değil, ruhumuzdadır. Maddi meziyetlerimiz ırkımızdan geliyorsa, manevi meziyetlerimiz de terbiyesini aldığımız cemiyetten geliyor [...] İnsan için maneviyat maddiyatdan mukaddemdir. Bu itibarla milliyette şecere aranmaz. Yalnız terbiyenin ve mefkûrenin millî olması aranır." Mefkûre bir vecd kaynağıdır ve ancak terbiyesini aldığımız cemiyetin mefkûresinden vecd alabiliriz. Bu mütalaalardan pratik sonuçlara giden Gökalp, dedeleri başka ülkelerden gelmiş olsa da, ülkümüzü paylaşanların bizim milletimizden olduğunu söyler (Gökalp, 1918: 17, 19). Bunun aksini düşünürsek, "memleketimizdeki münevverlerin ve mücahitlerin bir çoğunu feda etmek iktiza edecektir."

Milliyetçilik duşüncesini Avrupalı toplumlar da, kendi gerçekleri ve gelecek hakkındaki tasavvurlarına göre algılayarak tarif ve kendilerine mal etmeye çalıştılar. Sosyolojinin bir ilmî disiplin olma duyarlılığı, farklı yapılardaki toplumların, benzer kuramsal ilkeleri farklı algılama ve yorumlamalarını engellemez; gerekli kılar.

Osmanlı İmparatorluğu bünyesindeki çeşitli topluluklar da, bu akımı kendi durumlarına göre benimseyerek, ondan güç almaya çalışmışlardır.

İMPARATORLUK İÇİNDEKİ DİĞER MİLLİYETÇİLİKLER: ERMENİ MİLLİYETÇİLİĞİ

İmparatorluk camiasında ilk milliyetçilik hareketleri Hıristiyan teba arasında başladı ve hemen hepsi devletten kopuşla sonuçlandı. 19. yüzyılın ortalarından itibaren, Rusya ve Avrupalı devletlerin de özel ilgileri ile Osmanlı Devleti'ni en çok uğraştıran konulardan biri de Ermeni meselesi yani Ermeni milliyetçiliği ve bunun tezahürleri oldu. Ermeni meselesinin diğer Hıristiyan topluluklarınkinden farklı gelişmesi, bu cemaatin, İmparatorluğun hiçbir yöresinde nüfus çoğunluğunu oluşturacak bir yoğunlukta bulunmaması ile ilgiliydi.

Dinî ve kültürel bilinçle özdeşleşen Ermeni millî bilincinin yüz yıllar eskiye gittiğini söyleyen A. Ter Mınassıan, bu bilincin kendisini, bir Ermeni vatanının var olduğu şeklindeki geçmiş özlemi ile ifade ettiğini söyler (Mınassıan, 1992: 8). Osmanlı içinde Teb'a-yı sadıka olarak isimlenen bu cemaat üzerinde, üç ayrı mezhebten olmaları vesilesiyle İngiliz, Fransız ve Rusların ayrı ayrı çalışmaları olur. Yaklaşık 5. yüzyıldan itibaren bağımsız hareket edebilme imkânını hiç bulama-

mış olan Ermenilerin, daima egemen bölge güçleri tarafından (Bizans, Pers, Emevi, Abbasi, Selçuklu, Haçlılar ve Moğollar) kendi çıkarları için kullanılmaları, onların siyasî ve kültürel gelişmelerini belirleyen önemli öğelerden biri olmuştur (Şahin, 1988: 29-30). Bu bakımdan Ermeni hareketlerinin ilk muharrik gücünü yabancı devletlerde ve özellikle Rusya'da aramak bu tarihî gerçekliğe de uygun düşmektedir. Yunan ve Bulgar milliyetçiliklerinde de görüldüğü gibi, Ortodoks kilisesi, ayrılıkçı hareketler içinde önemli rol oynamıştır. Rusya'nın Van konsolosu general Mayevski, Moskova'ya gönderdiği bir raparunda şöyle yazar: "Ermeni din adamlarına gelince, bunların din öğretimi konusundaki çabaları hiç yok gibidir. Buna karşılık, Ermeni papazları millî fikirleri yaymak için çok çalışmışlardır. Gizli manastırlarda Türklere düşmanlık ve kin duyulmasının öğretilmesi ve aşılanması dindarlığın ve sofuluğun yerini aldı. Okullar ve dinî seminerler geniş çapta bu din adamlarının eseridir." Bir Osmanlı haricîyecisi olan Ahmet Rüstem bey, Osmanlı hükûmeti'nin Ermeni patrikliği ve okullarını denetlemediği gibi, Patrikliğin yıllık bütçe açıklarını da finanse ettiğini yazar (Ahmet Rüstem, 2001: 26, 27).

Dört bir yana saçılmış olmaları, çoğunlukta oldukları gerçek bir 'millî' vatanlarının olmayışı Kafkasya Ermenilerini Osmanlı Ermenileri ile bütünleşme ülküsüne götürür. Rusya Kafkaslar'da yayıldıkça, bölgeye Ermeni göçleri artar. Rusya'daki Ermeni okullarında yetişen okumuşlar, Ermenilere, "yüzyıllardır süren tabiiyeti sırasında yitirdiği saygınlığını geri vermek, millî bir bilinç ve siyasal irade kazandırmak üzere" çalışmaya ve örgütlenmeye başlarlar. 1885-86'da Rusya'daki Ermeni okullarının kapatılması, 1901'de Ermeni kilisesinin mallarına Rus hükûmetince elkonulması, her kesimden Ermeniler arasında millîci duyarlıkları artırır (Mınassıan, 1992: 51, 38). Kafkas Ermenileri, Türk-Rus savaşlarının hemen hepsinde (1828, 1854-56, 1877-78) sevinç gösterileri yaparak Rusya'yı desteklerler. 1877 Savaşı'nda fiilen Rusya tarafında savaşan Ermenilerin, savaş sonunda Rusya tarafına göç etmek zorunda kalması Ermeni milliyetçiliğini artıran bir etki yapar. Silahlı Ermeni çetelerinin kurularak Osmanlı topraklarına baskınlar düzenlenmesi bu dönemde başlar.

Ermeni meselesi, 1877 Savaşı sonrası Berlin Anlaşması'nın 61. maddesinde yer almakla, uluslararası bir nitelik kazanır. Ermeniler teşkilatlanmalarına devam ederken, başından beri ancak Avrupalı devletlere dayanarak yakın ve uzak hedeflerine varabileceklerinin idraki içinde, bu devletlere karşı yoğun propaganda faaliyetlerine girişirler. Bir Ermeni, bu çalışmaları "siyasal dilencilik" olarak niteler (Mınassıan, 1992: 28). Ermeniler, Rusya'daki 1905, İran'daki 1906 ve 1912, Osmanlı'daki 1908 anayasa hareketlerinin hepsine aktif olarak katılırlar.

ARNAVUT MİLLİYETÇİLİĞİ

19. yüzyılda, kabile yapısının egemen olduğu, din ayrılıkları ve kuzey-güney arasında kültürel farklılıkların yaşandığı Arnavutluk'ta milliyetçilik akımları, Araplar'da da benzerini göreceğimiz sıkıntılar içinde doğar ve gelişir. Arnavutluk, Hıristiyan komşularla çevrili bir ülkedir. Bu yüzyıl içinde Osmanlı Balkanlarındaki Hıristiyan unsurların her biri, giderek bağımsızlıklarını kazanmışlardı. Fransa, İtalya ve Avusturya Katolik Arnavutlar, Fener Rum Patrikhanesi güneydeki Ortodoks Arnavutlar üzerinde çalışarak, dinî ayrılıkları siyasî bir bölünmeye yönlendiriyorlardı. Arnavut aydınları kabile ve dine dayalı bölünmüşlüğün derinleşmesi halinde, her bir parçanın, bir başka komşu devlet tarafından yutulaca-

ğı korkusundaydılar. Rusya'nın desteğinde bağımsızlığına kavuşup, Arnavutluk aleyhine yayılma gayretlerine giren Sırplar en ciddi tehlikeydi.

Bu durum içinde Arnavut aydınları, Arnavut bütünlüğünü kurmak üzere kültürel çalışmalara girerler. İstanbul'da kurulan derneklerde Arnavut dil, tarih ve kültürü üzerine çalışmalar yaparlar. Çeşitli bölünmüşlükler içinde en önemli ortak nokta olan dil çevresinde Arnavut bütünlüğünü kurmuş olarak Osmanlı içinde kalmayı istemektedirler (Bozbora, 1997: 166-68). Bu arada, ortak dil temeli üzerine kurulacak bir bağımsız Arnavut kimliğinin planları da, yüzyılın sonlarına doğru Düvel-i muazzama'nın konseylerinde tartışılmaktadır (Kayalı, 1998: 124).

1877'de toplanan Arnavut aydınları, Arnavut topraklarının Osmanlı Devleti tarafından korunamaması halinde, bütününün bir Arnavutluk vilayeti haline getirilerek özerklik verilmesini ve Arnavutlar tarafından savunulmasını, Bâbıâli'ye bir muhtıra vererek isterler. Ardından çıkan 93 Savaşı sonunda Ayestafenos Antlaşması ile Arnavutluk toprakları Sırp, Karadağ ve Yunan arasında paylaştırılınca, İstanbul'da, Arnavut Haklarını Savunma Komitesi kurulur. İlk Osmanlı mebuslarından Abdül Fraşeri, Arnavut ileri gelenlerini Prizren'de toplantıya çağırır ve burada Prizren Birliği kurulur. Arnavut temsilciler kendi bölgelerine gönderilerek, askeri birlikler kurmaları istenir.

Prizren Birliği 1878 Berlin Kongresi ve üyelerine muhtıralar göndererek Arnavutların ayrı bir millet olduğunu, diğer unsurlarca asimile edilmeyi kabul etmeyeceklerini, kendilerini silahla savunacaklarını bildirir (Bozbora, 1997: 192). Ayestafenos Antlaşması'nı yeniden düzenlemek üzere toplanan Berlin Kongresi Arnavut taleplerini dikkate almayarak topraklarını bölüştürür. II. Abdülhamit Han Berlin Kongresi kararlarını bir sure savksaklarsa da, sonunda uygulamaya mecbur kalır. Arnavutlar bunu kabul etmez ve silahlı hareketlere girişirler.

Berlin Kongresi kararları Müslüman-Hıristiyan zıtlaşmasını artırmış, II. Abdülhamit Han'ın Hilafeti öne çıkaran İslâmcı siyaseti Arnavutluk'ta uygun bir zemin bulmuştu. Muhafazkârlar Sultan Hamit'i destekliyor, diğerleri İslâm'ın Bektaşi yorumunu benimseyerek dile dayalı bir Arnavut bütünlüğü iddiasında ısrar ediyorlardı. Bu grup, Arnavutluk'un tek bir vilayet haline getirilip, özerkliğinin verilmesi halinde, Osmanlı şemsiyesi altında, Sırp, Bulgar ve Rumlara karşı kendilerini koruyabileceklerini, ayrıca Osmanı merkez bürokrasine karşı kişisel ve zümrevi çıkarlarını teminat altına alabileceklerini düşünüyorlardı. Ancak, Prizren Birliği içinde Sultan Hamit'i destekleyenler ağırlıktaydılar. 1881'de askeri birlikler Prizren Birliği'nin silahlı eylemlerine son verir.

Görüldüğü gibi, çoğunluğu Müslüman olan Arnavutlar arasında milliyetçilik akımı, 19. yüzyıl Hıristiyan milliyetçiliğine bir karşı çıkış olarak doğmuştu (Bozbora, 1997: 19). Bu hareket, geleneksel Osmanlı yapısına karşı değil, onun bozulmasına, gücünü kaybetmesine karşı bir tepkiydi; ayrılıkçı olmaktan çok, savunmacı, özerklikçi bir çıkıştı. Arnavut milliyetçiliği ancak 31 Mart 1908 olayından sonra ayrılıkçı bir karakter kazanmaya başlar. Çünkü, artık Osmanlı Devleti'nin kalıcı ve koruyuculuğuna olan inanç iyice zayıflamıştır. Buna, II. Abdülhamit Han'ın çok iyi kurup, merkeze bağladığı Arnavutlarla ilişkilerin bozulmuş olmasını da ekleyebiliriz.

ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ

Epeyce bir süredir parçalanma halinde olmasına rağmen, Osmanlı Devleti'nin çöküşü, Birinci Dünya Savaşı'nın son

devresine kadar pek de belirgin değildir. Her ne kadar 'Hasta Adam' diye nitelenmiyorsa da, Osmanlı Devleti son on yılında, tarihçilerin kabul ettiklerinden çok daha canlıydı (Kayalı, 1998: 3). Bu tespit, imparatorluk içindeki Müslüman kavimlerin ayrılıkçı milliyetçilik akımlarına geçişlerini değerlendirmede son derece önemlidir. Görülen odur ki, Osmanlı var olduğu sürece bu yapıdan kopmak, Müslüman Osmanlılar için düşünülecek en son nokta olmuştur. Arnavut aydınları için Osmanlı içinde ayrılıkçı bir milliyetçilik seçimi ne kadar zor olmuşsa, Arap aydınları için de benzeri zorluklar yaşanmıştır.

İlk Arapçılık düşüncelerinin, diğer unsurlarda olduğu gibi, Hıristiyan Araplarda belirdiği görülür. İlk ayrılıkçı Arap milliyetçisi örgüt 1875-83 arasında Suriye'de Hıristiyan Arap gençler tarafından kurulur (Kayalı, 1998: 37). Çok dar bir çevrede kalsa da, ikinci bir örgütlenme 1878'de yine Suriye'de kurulan bir eşraf örgütüdür. Bu örgütlenmenin maksadı, Osmanlı Devleti'nin Rusya karşısında dağılması halinde, Suriye'nin bağımsızlığını ilân etmek üzere hazırlıklar yapmaktı. Daha sonra bu örgüt dağıtıldı ve mensuplarına yumuşak davranıldı. Esasen Kırım Savaşı ve Islahat Fermanı sonrasında imparatorluğun dağılacağı endişeleri yayılmış ve Osmanlı Müslüman unsurları arasında millicilik yoluyla kendilerini kurtarma temayüllerini artırmıştı. Ancak II. Abdülhamit Han'ın İslâmcı ve merkeziyetçi siyaseti, bu anlayışın yayılmasını durdurmuş, ümitleri pekiştirmişti.

Arapçılığın, özellikle Şam'ın ileri gelen zümreleri arasındaki, Osmanlı yönetiminde yer alma mücadelesinin bir sonucu olduğunu ve İslâm modernizmi ile beslendiğini söyleyenler vardır. Hasan Kaygılı, İslâmî yenileşme hareketlerinin aynı zamanda Batı sömürgeciliğine karşı bir tepki olduğunu, hepsinin İslâm birliğini vurguladığını söyler. Bu sebeple, İslâm modernistleri Arap bilincini güçlendirmekle birlikte, Osmanlı meşruiyetini baltalayacak siyasî bir gündem yaratmadılar (Kayalı, 1998: 7-8).

II. Meşrutiyet döneminde basın özgürlüğü, eğitim ve iletişim imkânlarının artması ile, bir yandan etnik bilinçler uyanmaya başlarken, bir yandan da imparatorluk merkezinin değer yapısı ile bütünleşme gelişmeleri yaşanmıştır. Bu noktada merkezin İslâmcı tavrı çevreyi daha çok etkilemiştir. Arapçılık kültürel, edebi ve folklorik düzeyde başlamış, imparatorluk içindeki çekişmeler doğrultusunda siyasî gündemi beslemekle birlikte, tutarlı bir dışlayıcı ve ayrılıkçı milliyetçilik programı ortaya çıkarmamıştır (Kayalı, 1998: 12). Esasen, Arap kabile ve göçerlerinin, çıkarlarına uymayan durumlardaki tutumlarını, hatta Osmanlı'ya baş kaldırmalarını bu çerçeveye sokmazsak, Arap milliyetçiliği fikrinin, imparatorluğun sonuna kadar halk kitlelerine yayılamadığını, dar aydın çevrelerinde kaldığını söyleyebiliriz. 1908'de Paris'te kurulan Suriye Merkez Komitesi'nin, Suriye için özerklik isteyen bildirisi, halkı da, aydınları da rahatsız etmiştir. Ayrıca Araplar arasında, baştan beri bir birlik yoktur; Suriye, Mısır, Irak, Lübnan, Arabistan hepsi ayrı baş çekmişlerdir.

Meşrutiyet sonrası siyasî partileşme hareketleri, etnik grupların kültürel duyarlıklarının yer yer siyasî alana kaymasına uygun zemin hazırlamıştır. İttihat ve Terakki Partisi karşısında muhalefeti toparlamaya çalışan Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na esasen etnik duyarlıklara dayalı muhalefet grupları oluşturmuş olan kesimler, bu arada Araplar da büyük ilgi göstermişlerdir (Birinci, 1990: 50). Diğerleri gibi, Arap aydınları için de daha çok kişisel yahut zümrevî çıkarlardan doğan bu muhalefet içinde, liberal ta-

leplerle birlikte millicilik duyarlıkları da gelişmiş ve ifade alanı bulmuştur. Özellikle, İttihatçıların merkeziyetçi politikaları, Türkçe'yi devlet bütünlüğünün temeli ortak dil olarak görmeleri ve eğitimde zorunlu kılmalarına karşı tepkiler oluşturulmaya çalışıldı. İttihat ve Terakki, diğer unsurları Türkleştirmekle, Türkçülük yapmakla suçlandı ve etnik dillerle eğitim savunuldu.

İttihat ve Terakki iktidarı, cemaat yahut enik tabana dayalı temsili reddeden bir Osmanlılık istiyordu ve seçimlere siyasî parti esasıyla girmeyi getirmişti. Bu ortamda, İttihat ve Terakki'ye muhalefet, bir nevi Türk karşıtlığı üslûbuna bürünüyordu. Aslında İttihat ve Terakki'nin Türkleştirme siyaseti hiç olmadı; Türkleştirme iddiaları esası olmayan propagandalar idi; ama, Arap dünyası parçalanıp, çeşitli devletler halinde bölündükten sonra da bu anakronik yorumlar devam etti (Kayalı, 1998: 96-97).

Meşrutiyet döneminin tecrübesiz ve üslûpsuz siyasî mücadeleleri içinde yer yer Arap milliyetçiliği yapan yahut Osmanlı hilafetini tartışan söylemler de olmuştur. Bu söylemler Avrupa'da resmi ve gayriresmî birçok kesimlerce desteklenmiştir. Ancak, Osmanlı hilafetini açıkça tartışan, Londra'da çıkardığı *El Hilafe* gazetesinin sahibi bir Arap Katolik rahibi olmuştur. Bazı selefî modernistlerin de Arap hilafetini destekledikleri bilinmekle birlikte, genelde Müslüman muhalifler her şeye rağmen Osmanlı Devleti'ni ve hilafetini savunmuşlardır (Kayalı, 1998: 45). Arap mebusların gündeme getirdikleri bir tartışma da, Osmanlı yönetiminde Araplara yeterince yer verilip verilmediği meselesi oldu.

II. Abdülhamit Han'a karşı meşrutiyet için Jöntürkler içinde mücadele eden mesela Halil Ganem gibi Araplar, Ermenilerin ademi merkeziyetçi Prens Sabahatdin'i desteklemeleri karşısında, merkeziyetçi Ahmet Rıza yanında yer almışlardı. Cemaletdin Efgani'nin tilmizlerinden olan, Osmanlı mebusu Emir Şekip Arslan gibi bazı Arap aydınları ise, sonuna kadar Osmanlı Devleti'ne bağlı kaldılar. Şekip Arslan, Arap Kongresi'nin reformcu tavrına karşı çıkarak İttihatçıların yanında yer almış ve Birinci Dünya Savaşı'nda Cemal Paşa'nın yürüttüğü Kanal Hareketi'ne, Dürzilerden oluşan bir kuvvetle, "Halaskâr Mısır Ordu-yu İslâmiyesi" içinde katılmıştı. 1919'da bile, Araplara özerklik verilerek, Osmanlı hanedanının öncülüğünde birliğin korunması için çalışılıyordu (Kayalı, 1998: 213, 229).

1911 Trablusgarp Savaşı, Arap dünyasında geniş yankılar yapar; Osmanlı Devleti'nin Arap topraklarını artık koruyamayacağı fikrini kuvvetlendirir ve mahallî milliyetçilik temayüllerini kuvvetlendirir.

Hasan Kayalı, sözü geçen çalışmasında, Birinci Dünya Savaşı'ndaki Arap isyanını da, Arap milliyetçiliğinin bir sonucu olarak görmez. Şerif Hüseyin, Birinci Dünya Savaşı başladığında Osmanlı Devleti'nin Kızıldeniz'de İngilizlere karşı savunmasız olduğunu bildiği için, önceden anlaştığı İngilizler lehine hemen isyana girişti. "Arap isyanı, Arap milliyetçiliği eylemlerinin doruğu ya da yeniden biçimlenen Osmanlıcı ideolojinin reddi sayılmazdı; hanedan ihtirası ile acil stratejik kaygıların çakışması yüzünden ortaya çıktı ve Araplarla Türklerin siyasî olarak ayrışmasına yol açtı (Kayalı, 1998: 16).

Esasen, daha Millî Mücadele yıllarından itibaren, nasıl bir pusuya düştüklerini - muhtemelen ayrılıkçılar da dahil- Arap aydınları görmüş ve Türkiye ile ilişkiler kurmaya başlamışlardı. 1917'de Rus İhtilali onları ümitlendirmiş ve yeniden harekete geçmişlerdi. Şerif Faysal 7. Ordu Komutanı Mustafa Kemal Paşa ile

temasa geçer; Suriye'de Türk-Arap Cephesi kurulur, Araplarla Türkler arasında iki milletli bir devlet kurma müzakereleri yapılır. Ancak, artık geç kalınmıştır. Arap kökenli Osmanlı aydınlarının kendi memleketlerine giderek Arap milliyetçiliğini ateşleme ve Avrupa sömürgeciliğine karşı fiilen harekete geçmeleri bu tarihlerde başlar.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ

Osmanlı aydınlarını, yukarıda işaret edilen tarihî gerçekliği 'Türk' olarak yeniden algılamaya götüren tarihî-toplumsal gelişmeler yaşandı. Bu toplumsal ve bireysel tesirler, Türk milliyetçiliği düşüncesinin yönünü de büyük ölçüde belirleyen öğeler oldu. Bundan sonraki gayretler, bu bakış açısından Türk varlığını güçlendirmeye, yükseltmeye yönelikti. Bu çalışmalar, sözü geçen nesnel/millî kimliğe yeni unsurlar eklemekten çok, var olanları güçlendirmek ve bazılarını öne çıkarmak içindi.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat'a gelinceye kadar, kültürel oluşumların tamamen serbest geliştiği, ancak siyasal alanın Müslümanlara tahsis edildiği bir düzen egemen olmuştu. Buna göre, her türlü dinî topluluk (millet) kendi cemaat teşkilatlanması içinde kenri hayatını inançlarına göre ve dilediği gibi düzenleyebilirdi. Devletle olan ilişkileri önceden belirlenmiş kamu hukuku kurallarına göre yürütülürdü.

Bu düzen içinde gayrimüslimler siyasal alana giremez; asker, yönetici ve memur olamazlardı. Bir başka söyleyişle, Osmanlı Devleti'nde egemenlik Osmanoğullarına, siyasal alan Müslümanlara aitti. Yönetimin de, yüzyıllar boyunca genellikle Türklerin elinde olduğunu söyleyebiliriz. Devşirmelerin soy kökenlerine bakarak yapılan değerlendirmelerin ciddiyeti yoktur. Çünkü, seçim, eğitim ve yetiştirme yöntemlerine bakıldığında, bu insanların öznel kimlik olarak Müslüman, nesnel kimlik olarak Türk oldukları görülür. Küçük yaşlarında Türk köylülerinin yanını verilerek Müslüman olan, Türkçe öğrenen, Türk gelenek ve göreneklerine göre yaşayan Pencik Oğlanları, buralardan Acemi Oğlan Kışlaları'na gönderilir; buradaki eğitim hizmetlerinden sonra da, Yeniçeri Ocağı'na yahut Enderun'a alınırlar. Bu uzun süreç içinde, devşirmenin Türk kültürel kimliğini kazanması doğaldır ve zaten bunun için yetiştirilmektedir.

İmparatorluk döneminde insanlarımız kendilerini Müslüman olarak algılamış ve öyle dile getirmişlerdir; öznel kimlik. Millî kültürümüzü oluşturan öğelerin en önemlisi olarak din unsuru öne çıkmış ve birey de, toplum da kendisini bu öğe ile kavramış, ifade etmiştir. Bu algılama biçimi, yukarıda işaret edilen 'millet' yapısına koşuttur. Osmanlı'nın bu yapısı, bütün cemaatlerin kendi kimliklerini korumalarına ve millî bilinçlerini canlı tutmalarına imkân vermiştir. Sadece gayrimüslimler için değil, Türk olmayan Müslüman topluluklar için de kendi kimliklerini koruma imkânları her zaman var oldu. Bu yüzden, 19. yüzyıl sonlarına doğru, Türk olmayan Müslüman unsurlar özellikle dili öne çıkartarak millî kültürel kimliklerini yeniden algılamaya başladıklarında fazla zorluk çekmemişlerdir.

***

İmparatorluk içindeki Müslümanların, yüzyıllardır yanyana yaşadıkları gayrimüslimlere karşı, yaşama şartları ve ilişki yoğunluklarına göre beliren, kabullenilmiş, rahat bir bakışları vardı. Ne onları, ne kendilerini yeniden ve farklı bir biçimde algılamaları için sebep yoktu. Bu sebepler zinciri, Batılılaşma yönelişlerinde olduğu gibi, savaş alanlarındaki yö-

nelişlerimizle oluşmaya başladı. Kaybedilen topraklardan geri çekilen Müslüman halkın, gayrimüslimlere bakışı geleneksel çizgiden farklı oluyor ve bu bakış doğal olarak çevrelerini de etkiliyordu.

Osmanlı Devleti Avrupa topraklarını kaybetmeye başladığında, Müslüman halk bir başka egemenlik altında yaşamak istememiş, Rumeli ve Anadolu'ya göç etmeye başlamıştır. Bir yandan da Rusların Türkistan ve Kafkasya'ya doğru yayılmaları, buralardan Anadolu'ya göç başlatmıştır. 1864 yılında yarım milyon civarında Çerkez, Ubıh ve Abhaz Türkiye'ye geçmiştir. Sadece 1855-1866 yılları arasında imparatorluk içinde birmilyon mülteci tespit edilmiştir.[1] Bu rakamlar o yıllara göre çok büyük nüfus hareketleridir.

1771 yılında Ruslar'ın Kırım'a ilk defa girmeleri ile Kırım ve çevresinden, yarım yüzyıldan fazla sürecek olan büyük bir göç dalgası başlamıştır. 1775'te Kalgay Nuretdin başkanlığında İstanbul'a bir heyet gönderen Kırımlılar, Kırım'a sözde bağımsızlık veren Küçük Kaynarca Antlaşması'nı tanımadıklarını, Osmanlı'nın yeniden egemenliğini kurmasını, aksi halde Anadolu'da yerleşmek üzere Kırım halkına yer göstermesini istemişlerdir. Kırım'ın Ruslar tarafından işgal ve ilhak edilmesinden (1783) sonra Anadolu'ya çekiliş artarak devam etmiştir. Rusya'nın İdil-Ural çevresindeki baskıları, buralardaki Tatar ve Çuvaşların da Türkiye'ye göçüne yol açmıştır (Uzunçarşılı, 1982: 408, 487). 1877 Doksan Üç ve 1912 Balkan Savaşları'ndan sonra ise, hem Doğu'dan hem Balkanlar'dan facia boyutlarında büyük göç dalgaları yaşanmıştır.

Büyük kitleler halinde gelen göçmenler, kendilerine tahsis edilen bölgelere gidinceye kadar, genellikle camilerde misafir edilip oradan dağıtılırlardı. Bu durum, göçlerin yarattığı gerginliklerin çevreye kolayca yayılmasına yol açar. Buna, sınır boylarındaki savaşların ve sonrasında yaşananların camilerdeki vaazlara ve cami derslerine bolca yansımalarını da eklemeliyiz.

***

19. yüzyıl, Avrupa sömürgeciliği ve Rus yayılmacılığının nihaî hudutlarına vardığı, Türk ve İslâm dünyasının ise en sıkıntılı parçalanma zamanlarını yaşadığı dönemdir. Bu durum, bütün İslâm dünyasının Osmanlı Devleti'ne yönelmesi ve beklentilere girmesine yol açmıştır. Bu da, hem Hıristiyanlar karşısında İslâmî duyarlıkların artmasına, hem de Türk dünyasının, daha geniş kesimlerce idrakine imkân vermiştir.

Aslında Osmanlı sahası ile Türkistan arasında kültürel ilişkiler hiç kesilmemiş, siyasal haberleşme ve ilişkiler ise gelişmelere göre artıp eksilerek devam etmiştir. Rusya'nın Osmanlı ve Türkistan aleyhinde genişlemesi bu ilişkileri artırmış; özellikle 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yoğun yardım talepleri gelmeye başlamıştır (Saray, 1984: 13-19). Gelen namelerde, uzak olsalar da Türkistan şehirlerinin Osmanlı'ya bağlı olduğu bildirilmekte, Buhara Emiri Seyyid Ebulgazi Han, Osmanlı Hakanına, "Ben senin küçük biraderin makamındayım" demektedir.

1872 yılında Türkistan'dan gelen bir elçilik heyeti içinde bulunan Buharalı âlim, yardımı, Hilafetin bir zarureti olarak ifade eder: "Madem ki, zât-ı akdesi şehenşahi ünvan-ı ibda nişan-ı hilafet-i kübrayı haizdirler, dünyanın aksa-yı biladında bile bir Müslüman bulunsa, onun muhafaza ve himayesi himmet ve mülükânelerine vacip ve mütehattimdir" (Türköne, 1994: 171).

1864 yılında Doğu Türkistan'da bağımsızlığını ilan eden Atalık Gazi Yakup Bey, İstanbul'a bir elçilik heyeti gönde-

rir. 16 Haziran 1873'te huzur-u hümâyuna kabul edilen heyet destek ister. Abdülaziz Han, 6 adet top, 1200 tüfek, barut malzemesi ve ustaları, piyade ve topçu eğitimi yaptıracak subaylar ile "Birinci rütbeden murassa nişan-ı Osmanî", "Seyf ve âlem" ve bir name gönderir. Gazi Yakup Bey, kendisini Osmanlı'ya bağlı bir emir olarak ilan ederek, durumu İstanbul'a bildirir. İstanbul, Kaşgar'da hutbeyi Osmanlı Hakanı adına okutmak, parayı Halife adına bastırmak ve Osmanlı sancağını, hiçbir değişiklik yapmadan orada dalgalandırmak kaydıyla Kaşgar Hanlığının babadan oğula geçmek üzere kendisine verildiğini bidiririr. Yakup Bey cevap yazar: "Şu anda âciz bendeleri Devlet-i aliyye'nin sancağını açmış, hutbeyi ve sikkeyi namınıza ortaya koymuş vaziyette, size karşı vacip olan borcumu yerine getirmeye çalışıyorum" (Saray, 1984: 105).

1855 yılı Ramazan Bayramı'nın ertesinde "Hive hükümdarının kethüdası tarafından lisan-ı Çağatayi üzre makam-ı sadarete varid olan mektupta" Rus saldırılarından şikâyet edilmekte ve "Ne çare Müslümanlar âciz ve o galip olduğundan bir şey yapılamıyor. Binaenaleyh memalikimizden rusyalıların def'i esbabının istihsaline himmet buyurulduğu" halde büyük ecir kazanılacaktır, denilmektedir (Ahmet Cevdet Paşa, 1953: 46-47).

Bu tür talepler Türkistan Hanlıkları ile sınırlı kalmamıştır. Hollandalılar Açe Sultanlığı toprakların saldırdığında, Açeliler, "Biz Devlet-i Osmaniye tebaasıyız" diye savunmaya geçerek 1850'de İstanbul'a heyet gönderirler. Elçiler, II. Selim Han'ın bu ülkeye donanma ve asker göndermesinden beri, hutbenin Osmanlı Hakanı adına okutulduğunu, ayyıldızlı Osmanlı bayrağının dalgalandığını, Açe'nin Osmanlı mülkü olduğunu söyler ve yardım isterler. "Bu kere de, tecdid-i tebaiyet ve himayet için makam-ı celil-i hilafet-i İslâmiyeye sefirleri geldi" (Türköne, 1994: 156). Abdülmecit Han, Açe Sultanı İbrahim'e, tabiyetini teyit eden bir ferman gönderir. 1856 Kırım Savaşı'nda ise, Açeliler Osmanlı'ya maddi yardım göndererek bağlılıklarını teyit ederler.[2]

Bütün bu gelişmeler Osmanlı ülkesinde bilinir ve İslâm-Türk algılamasında yeni bir canlılık yaratır. Özellikle *Basiret* gazetesinin Türkistan'la ilgili gelişmeleri geniş şekilde vermesi Osmanlı aydınlarını etkiler.[3]

***

Tanzimat yıllarına gelindiğinde, etnik temele dayalı ayaklanmalar başlamış, Yunanistan bağımsızlığını, Sırbistan özerkliği kazanmıştı. Avrupa devletleri ve Rusya, İmparatorluktaki gayrimüslimleri mezhep mensubiyetlerine göre himayelerine almış ve İstanbul'u azınlık hakları adı altında sıkıştırıyorlardı. Osmanlı ise, Düvel-i Muazzama arasındaki güç dengelerine dayanarak ayakta durmaya yani "tamamiyet-i mülkiyesini" korumaya çalışıyordu. Bu ortam ve kaygılar içinde, Devlet'in üzerine yeniden bina edileceği "Osmanlı" konsepti, Müslim-gayrimüslim eşitliği olarak 1839 Fermanı ile ilan edildi. Bu ferman ile, beklenenin aksine, Osmanlı mülkünde toplumsal ayrışma süreci giderek hızlanmaya başladı.

1856 Fermanı gayrimüslimlere siyasî ve idarî hakları da verdi; "b'il-cümle hukuk-ı hükûmette teba'a-i gayr-i müslime İslâm ile müsavi add olunuverdi. Ehl-i İslâmdan bir çoğu, 'ebâ ve ecdadımızın kanıyla kazanılmış olan hukuk-ı mukaddese-i milliyemizi bugün gaib ettik. Millet-i islâmiye millet-i hâkime iken bir böyle mukaddes haktan mahrum kaldı. Ehl-i İslâma bu bir ağlayacak ve matem edecek gündür' deyu söylenmeye başladılar" (Ahmet Cevdet Paşa, 1953: 67-68). Osmanlı'nın 'millet' sistemi bozul-

muş, bütün teba, toplumsal hayatın her alanında 'eşit vatandaşlar' haline getirilmişti. İmparatorluğun geleneksel yapısından memnun olan bazı Rumlar da memnun olmamışlar; "Devlet bizi Yahudilerle beraber etti. Biz İslâmın tefevvukuna râzı idik" diye yakınanlar olmuş.

Yabancı devletlerin ağır ve üslûpsuz baskıları altında yayımlandığı bilinen Islahat Fermanı'ndan Müslümanların hiçbir kesimi hoşlanmamıştır. "Bu Islahat Fermanı'ndan dolayı millet-i İslâmiye dil-gir olarak vükelay-ı hâzırayı fasl ve mezemmet eder oldular." 1839 Tanzimat Fermanı'nı hazırlayan Reşit Paşa da, müslim-gayrimüslim siyasî eşitliğine karşı çıkmış, konuyla ilgili layihasında altı yüzyıllık Osmanlı geleneğine aykırı olduğunu ve büyük çatışmalara yol açabileceğini söylemiştir. "Çünkü bu madde, Devlet-i Aliyye'nin altı yüz senelik rengini tamamiyle zıdd-ı muhalifi olan bir renge boyayacak ve elh-i İslâm ve Hıristiyan beyninde bir mukatele-i azime vukuuna sebep olabilecek bir emr-i cesim ve nazik..." (Ahmet Cevdet Paşa, 1953: 76-79).

Osmanlı Devleti, Cevdet Paşa'nın "Devletin esasına halel geldi" dediği bu düzenlemelere, onu içerden denetlemek isteyen yabancı güçler tarafından zorlanmıştı. Ancak, Osmanlı yönetimi ve bir kısım aydınları, bu durumu, üzerine devleti yeniden kuracakları bir konsept haline getirmeye çalıştılar. Ancak, bu anlayışın toplumsal/psikolojik temeli yoktu. Bunun için çok büyük ve kapsamlı bir kültür hareketi ile yeni hukukî yapıya herkesin inandırılması gerekiyordu. Halbuki yabancı ve ayrılıkçı propagandalar çok daha güçlü idi. Fermanların getirdiği yeni imkânlar gayrimüslimlerin ayrılıkçı temayüllerini kamçıladı. Yabancı devletlerin tahrik ve destekleri ile, bütünleşme yerine imparatorluk içinde yeni ekonomik ve siyasî alanlar yaratma ve sonunda bağımsızlaşma sürecine girdiler. Gayrimüslimler aynı zamanda, devlete egemen olmaya çalışan dış ekonomik ve siyasî güçlerin nüfuzundan yararlanarak ekonomik ve siyasî konumlarını yükseltirken, Müslümanların kıskançlık ve öfkesini çekmeye başladılar. 1838 Ticaret Antlaşması'nın hazırladığı ortamda, Avrupa sermaye ve ticaret sınıfının denetiminde yeni ve güçlü bir gayrimüslim ticaret zümresi oluştu. Osmanlı sanayi kesimi, tezgâhlar, zanaatlar geri çekilirken, ticaret kesimi de İstanbul ve diğer birkaç büyük şehirdeki gayrimüslim ticaret erbabının bağımlısı oldular; Batılı iş çevreleriyle doğrudan bağlantılı bir ticaret geliştiremediler.

Namık Kemal'in, "Osmanlıyız, biz şanlıyız..." haykırışını sadece bir kısım Türkler duydu. Gökalp, Tanzimat'ın, toplumun üstüne "Osmanlı" adı ile yalancı bir örtü örttüğünü söyler ve "Bu Tanzimat tuzağına düşen yalnız Türkler oldu" der. Akçuraoğlu Yusuf Bey'e cevap veren, Ali Kemal ise, Sultan Mahmut'dan Mithat Paşa'ya kadar âzam"dan hiçbirisinin Sırb'ı, Rum'u, Bulgar'ı, Maruni'yi, Keldani'yi, "fıtrat-ı milliye-yi Osmaniyeye sokmak hayal-i muhaline" sapmadığını, yapılanların siyasî zaruretlerden ibaret olduğunu söyler. "Tarz-ı Hükûmet-i Osmaniyeyi Avrupa'nın efkâr-ı cedidesine mülayimce bir şekle sokarak gerd'iş-i siyaset-i devrandan istifade ile bütün bu akvamın zir-i tabiyetimizde kalmasına çalışmak tabii idi" (Kösoğlu, 1998: 156).

Osmanlı kelimesi daha önceleri Türk karşılığı olarak ve Müslümanlar için kullanılırken, 1856'dan sonra bütün Osmanlı tebaasına teşmil edildi. Yine, millet tabiri gayrimüslim cemaatleri ifade eder, Müslümanlar için ümmet kelimesi kullanılırken, Tanzimat'dan sonra, kavmî mensubiyeti ifade etmek üzere kullanılmaya başlandı.

Islahat Fermanı'nın yayımlanmasın-

dan sonra, Reşit Paşa'nın korktuğu büyük çatışmalar olmadıysa da, imparatorluğun birçok yerinde belirgin huzursuzluklar ve irili ufaklı ayaklanmalar oldu. Suriye'de Maruniler Dürzilerle çatışmaya başladılar. 1858'de Cidde'de bazı hacıların teşviki ile ayaklanan halk İngiliz ve Fransız konsoloslarını öldürdü. Fransız ve İngiliz harp gemileri Cidde önlerine gelerek şehri topa tuttular; halktan on kişi asıldı. Tarihçi İsmail Hami Danişmend, gayrimüslimler lehine getirilen hükümlerin "yalnız Türkiye'de değil, bütün İslâm aleminde gayrimüslimlere karşı umumi bir galeyan uyandırdığını", yabancı tarihçilerin de itiraf ettiklerini yazar (Danişmend, 1964: 186).

Müslüman halkın ağırına giden ve gayrimüslimlere olan bakışını değiştirip, İslâm ve Türk kimliğini duymasına imkân hazırlayan olaylar hiç eksilmedi. Bâbıâli'ye yapılan ve gittikçe artarak üslûpsuzlaşan baskılar, azınlık haklarını denetlemek için Osmanlı mülkünde gezen "heyet-i tahkikiye"ler, bu yeni duyuş tarzını besliyordu.

***

Osmanlı toplumu bu gelişmeleri yaşarken, aydınlar Avrupa ile düşünce düzeyinde yeni bir ilişkiler devresine girdi. Avrupa'da Türk tarih ve dili ile ilgili yayınlar 19. yüzyılın ortalarından itibaren çıkmaya başlar. Osmanlı aydınları De Guignes'nin, Leon Cahun'un, Mustafa Celaleddin Paşa'nın tarihleri ve Vamberi'nin Türkistan seyahat notlarıyla tanıştıklarında, imparatorluğun fiili toplumsal ve siyasî durumu, "itihad-ı anasır" fikrini anlamsız kılacak haldeydi ve aydınlarımız yeni algılamalara açıktı.

Gaspıralı İsmail Bey'in; 1873'te, Kırım'da çıkarmaya başladığı *Tercüman* gazetesi Türk dünyasının hemen her yerinde okunuyordu. Gazete Türklere hitap ediyordu ve şiarı, "Dilde, fikirde, işde birlik" idi. Türk dünyasındaki ceditçilerin öncülerinden Kazanlı ünlü din adamı Şehabetdin Mercani 1881'de İstanbul'a gelmiş, Türkçülük siyasetinden bahsetmişti. Ceditçiler çeşitli Türk lehçelerini ortak bir alfabeye kavuşturmak ve Türk dünyasında ortak bir yazı dili kurmak için çalışıyorlardı. Özbekler Tekkesi şeyhi Süleyman Efendi'nin Lügat-ı Çağatay ve Türkî-yi Osmanî adlı sözlüğü 1882'de, Mehmet tıf'ın Kaşgar Tarihi 1884 yılında yayımlandı. Danimarkalı bilgin Thomson 1893 yılında Orkun Abideleri'nin yazılarını okudu. Azerbaycan'da, *Ekinci* dergisiyle başlayan bir kültürel Türkçülük hareketi giderek yayılıyordu. Bu yıllarda, Gökalp'in, "Türkçülüğün babaları" olarak andığı Süleyman Paşa ve Ahmet Vefik Paşa eserlerini verdiler. Hüseyinzâde Ali ve Akçuraoğlu Yusuf Bey İstanbul'a geldiler. Fakat biz, Türkçülük fikrinin gelişmesinde etkili olan bu tür öğelerin içinden, Gökalp'in "Büyük İslâm müceddidi" dediği Cemaletdin Efgani'den söz edeceğiz. Türkçülüğün tarihinde adından ve tesirlerinden fazla söz edilmeyen bu zatın, bütün İslâm toplumlarının milliyetçilik uyanışlarında fiilen çok etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Akçuraoğlu Yusuf Bey, Şeyh Cemaleddin Efganî'nin İslâm dünyasının her yanına düşünceleri, sözleri ve yol göstermeleriyle "çok bereketli tohumlar saçtığını" ve batı Türklüğünde olduğu kadar, doğu Türklüğünde de milliyet fikrinin gelişmesine hizmet ettiğini söyler (Akçuraoğlu, 1928: 330).

Cemaleddin Efganî, Batı'nın sömürgeci politikalarına karşı İslâm milletlerini, asrın gerçeği olarak gördüğü milliyetçilik duygusuyla ateşleyerek ayaklandırmak istiyordu. Bunun İslâm birliğine zarar vermeyeceğini, çünkü tek tek kuvvetli olan unsurların bir araya gelmesinin daha kuvvetli bir topluluk oluşturacağını

ileri sürüyordu. Efganî'ye göre, İslâm birliğinin gerçekleşmesi, her Müslüman milletin ayrı ayrı uyanıp millî şuurunu kazanmasıyla mümkün olacaktır. Efgani, "Her millet uyanmalıdır, diyordu. Bu da millî benliği duymakla olur. Millî duygulardan yoksun millet ölü demektir. Millî cereyanlar İslâmı sarsmaz, bilakis kuvvetlendirir " (Keskioğlu, 1962: 97).

Bu yaklaşım, milliyetçiliğin kuramsal yapısından çok, fiilen yayılması ve toplumları etkilemesindeki güçten kaynaklanıyordu. Ayrıca, İslâm toplulukları geleneksel duyuş ve davranış kalıpları içinde soğumuş, eylem gücünü, yaratıcılığını kaybetmiş durumdadır. Onları silkeleyip yeni atılışlara sevk etmek için, bu engellenemez akımdan yararlanılmak isteniyordu. Bu düşüncelerin arkasında, Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü koruyamayacağı ve daha ileri bir İslâm birliğine gidemeyeceği inancı yatmaktadır.

Hilmi Ziya Ülken'in, Efganî'yi, "Kendi çığırının Sokrat'ı" olarak değerlendirmesi, çevresine olan kişisel etkileri bakımından çok yerindedir (Ülken, 1988: 276). Osmanlı sahasındaki Türk milliyetçileri de Efganî'nin söylediklerini biraz daha farklı bir üslûpta ve biraz daha sonra söyleyeceklerdir. Çünkü, onların milliyetçiliğe açık dönüşleri, artık Osmanlı birliğinden büsbütün ümit kesilen zamanlarda olacaktır.

Cemaletdin Efganî, Mehmet Emin Resulzâde tarafından çevrilerek *Türk Yurdu*'nda yayımlanan makalesinin başına Arapça bir epigraf almıştır. Burada şöyle denilmektedir: "Toplumun saadeti milliyetsiz, milliyeti lisansız olmaz." Makale şöyle devam eder: "Vahdet-i lisan, hayretengiz bir vesile-i rabıtadır. Vahdet-i lisan, garazları muhtelif aşiretleri, maksatları mütenevvi kabileleri cinsiyet (milliyet) sancağı altında toplayarak maksada sevkeden yegâne vahdettir."[4] Dil ile dayanışma, yardımlaşma ve gönül birliği sağlanır; millî bütünlük, emel birliği kurulur ve millî hayat dirilerek topluma istiklal sağlar. Efganî, insanları birbirine bağlayan iki temel bağın dil ve din olduğunu, dil birliği yani milliyet bağının dinden daha kalıcı ve güçlü olduğunu ileri sürer.

Efganî, yukarıdaki makalesini 1870'lerde yazmıştı. Ziya Gökalp ise 1914'te şunları yazıyordu:

> *İslâm âleminin son ümidi olan Osmanlı Devleti'ni yüz seneden beri parçalayan manevi bir mikrop var. Bu mikrop şimdiye kadar Osmanlılığın düşmanı idi ve İslâmiyete büyük zarar verdi. Fakat, bugün artık İslâmların lehine dönerek, yaptığı mazarratları telafi etmeğe çalışıyor. Bu mikrop, milliyet fikridir.*
>
> *Evet, Romanya'yı, Sırbistan'ı, Karadağ'ı, Yunanistan'ı, Bulgaristan'ı, Sisam ve Girit adalarını doğurarak, Osmanlılığı rubû asırda inkisamlara uğratan ve en sonra Rumeli'nin elimizden çıkmasına sebebiyet veren, bu müthiş fikirdir. Bu fikir marazî bir mikrop değil, içtimaî bir ayna idi. Maateessüf bugüne kadar mahiyetini anlayamadık. Daima aleyhimizde lisanî, edebî, iktisadî, terbiyevî, nihayet siyasî ihtimarlar yaptı. Biz bu hayatî yaradılışları tanzimlerle, tesislerle, teşkillerle beyhude durdurmaya çalıştık. Bu asrın milliyetler asrı olduğunu hissedemedik. Bu içtimaî kuvveti biraz da İslâmlığın, Osmanlılığın menfaatinde istihdam etmeyi hatırlayamadık. Ne ise, olan oldu. Milliyet fikri İslâmyet aleyhinde ne yapmak mümkün ise yaptı. Artık bu silahı istimal etmenin sırası İslâm âlemine geldi.*

Akçuraoğlu Yusuf Bey, sohbetlerinde Türk olduğunu söyleyen Cemaletdin Efgani'nin, makalelerini tahlil ettikten sonra, "İttihad-ı İslâm"dan ziyade, "Bütün Türklüğe" kıymet verdiği sonucuna varır (Akçuraoğlu, 1928: 332).

***

II. Abdülhamit Han dönemine gelindiğinde, bütün İslâm dünyasında Avrupa ve Rus sömürgeciliğine karşı düşmanlık oluşmuştu.[5] II. Abdülhamit Han, Osmanlılığı, İslâm'ı vurgulayarak, Osmanlı dışındaki Müslümanlarla da ilgilenip, Hilafeti güçlü bir simge haline getirerek sürdürdü. Esasen 1877 Savaşı sonundaki Berlin Konferansı ile Osmanlı Devleti, Balkanlardan çekilmiş ve gayrimüslim tebasının büyük çoğunluğunu kaybetmiş gibidir.

II. Abdülhamit Han döneminde aydınlar, Türk varlığını yeni bir tarzda kavrama ve ifade etme tartışmalarını canlı bir biçimde yaptılar. Dil, tarih ve kültür alanlarını yeniden yorumlamaya çalıştılar. Yöneliş milliyetçiliğe doğruydu. Özellikle siyasî alanda büyük değişmeler yaşanmış ve bunun derin yansımaları olmuştu. Asır milliyetçilik asrıdır fikri yaygınlaşıyordu. 19. yüzyılın sonlarına doğru, Osmanlı aydınlarının kendilerini algılama biçimi, "Din cihetiyle İslâm, heyet-i içtimaiyemiz cihetiyle Osmanlı ve kavmiyet cihetiyle Türküz" şeklindeydi (Akçuraoğlu, 1928: 332). Bu algılama biçimi, tarihî ve toplumsal gerçeğe de uygun olarak sonuna kadar sürdürüldü. Ancak, Türk milliyetçiliğinin, tavır olarak da düşünce olarak da sıkıntıları vardı.

Osmanlılık kavramının topluma, -hatta aydınlara bile- mal edilemediği ve İslâmcılığın da yeni bir dirilişe kaynaklık edecek heyecanı yaratamadığı görülmekle birlikte, bu ikisine de bağlı kalmak zorunluğu vardı. Türkler, her iki ilkeye de sonuna kadar resmen bağlı kaldılar. Yaygın kanaatin aksine, "İttihat Terakki Cemiyeti, Osmanlılığın ulusal üstü idealini yüklenmiştir" (Kayalı, 1998: 15). Bu partinin merkeziyetçi tutumu, cemaat yahut etnik tabana dayalı temsili reddetmesi, devlet ve eğitim dili olarak Türkçe'yi savunması devletin parçalanmasını engellemek içindi; ama, siyaseti etnik ve dinî tabana dayandırmaya, muhalefeti bölücülük üslûbuna çekmeye çalışan çevreler İttihat ve Terakki'nin bu tutumunu Türkçülük olarak propaganda etmişlerdi. Aslında, imparatorlukta çeşitli unsurlar arasında birleştiricilik yapabilecek tek unsurun Türkler olduğu ve bunun da Türkçe vasıtasıyla yapılabileceği, Tanzimat Sadrazamı Ali Paşa'dan beri bilinen bir keyfiyetdi.[6]

Gökalp'e göre, Türk gençliği kendi millî ülküsüne sahip çıkmazsa, İslâmlığın da, Osmanlılığın da mahvolacağını anladı. Diğer unsurlarda milliyetler teşekkül etmişken, Türklerin bu şuura gelememesi, Türk gençlerinin diğer unsurlar içinde asimile olma tehlikesini başlatmıştı. Ayrıca, Osmanlıcılık adıyla takındığımız bu yalancı örtüyü atmadıkça, Türkler hiçbir unsura samimiyetimizi kabul ettiremeyecekti. "Nihayet bu üç sebebin sevkiyle, Türklük mefkûresi infilak etti" (Gökalp, 1918: 36).

Bu yüzyılda Osmanlıcılık, Müslüman halkta, devlete ve onu simgeleyen hakana bağlılık şeklinde tezahür etti. İttihad-ı anasır düşüncesi, İttihad-ı İslâm'dan, İttihad-ı Turan'a kadar, içeriği gelişmelere göre değişen bir seyir izlese de, Devlet-i ebed müddet fikri hep merkezde kaldı. Türkler için millî varlık devletle bütünleşti. Gökalp diyor ki, milliyet fikri en son Türklere geldi; çünkü onlar Osmanlı'nın kurucuları idi. Osmanlı Devleti'ni tehlikeye düşürmemek için "Türklük yok Osmanlılık var" diyorlardı (Gökalp, 1918: 7). Diğer İslâm topluluklarının önemli aydın kesimleri de Osmanlı Devleti'nin korunması gerektiğine inanıyorlardı. Esasen, Avrupa yayılmacılığı, en azından bilinen emelleri karşısında İslâm dünyasının birlik olmaktan başka çaresi de yoktu ve bu birliği Osmanlı temsil ediyordu. Bütünüyle Avrupa etki-

sine girip, İslâmî duyarlıklarını kaybetmiş pek az aydın bunun tersini düşünebilirdi. Ancak, Osmanlı Devleti'nin çaresiz kaldığı görüldükçe, kendi milliyetçiliklerini uyandırarak kendi başlarına kurtuluş çarelerine yöneliyorlardı. Bu tavır, Osmanlı basınında da tartışılıyordu (Bozbora, 1997: 198).

Kazanlı bir Türk olan Akçuraoğlu Yusuf Bey şöyle yazar: "Garp (Osmanlı) Türkleri içinde tezahürünü gördüğümüz Türk milliyetçiliğinin sebeb-i gayesi, her şeyden evvel Osmanlı İmparatorluğu'nun tamamiyet ve istiklalinin muhafazasına hizmet idi" (Akçuraoğlu, 1928: 330). Türkler imparatorluğun kurucu unsuruydu ve egemenlik bir Türk ailesinin elindeydi. Devletin parçalanmasını fiilen yaşasalar bile, bu bitişi kabullenmeleri mümkün değildi. Onlar için devlet, inandıkları bütün mukaddeslerin koruyucu şemsiyesi olan bir varlıktı; en yüksek toplumsal değerdi. Her şey onu korumak, yeniden ayaklandırmak için düzenlenmeli idi. Akçuraoğlu Yusuf Bey'in ünlü makalesi Üç Tarzı Siyaset'te de merkezi değer Devlet-i aliyye'dir. Akçuroğlu sorar: Hangi beşerî camiaya hizmet edilmesi gerekir; Osmanlıya mı, Müslümana mı, Türk'e mi? Cevap verir: Osmanlıya hizmet eden her üç camiaya da hizmet etmiş olur. "Bununçündür ki, her üç cemiyete mensup bir şahıs, Devlet-i Osmaniye'ye çalışmalıdır."

***

Türk milliyetçilerinin tutum ve düşünce biçimlerini belirleyen temel öğelerden biri Müslümanlıktı. Türk aydınlarının bu mensubiyetten kopmaları söz konusu olamazdı; büyük bir tarihî ve kültürel birikime dayanılıyordu. Bu durumda, her yeni açılışın bu bağlamda bir açıklamasının yapılabilmesi gerekiyordu. Nitekim Cemaleddin Efganî'den beri bütün milliyetçi yazarlar, milliyetçiliğin İslâm'la çatışmadığını, bu yeni dirilişin İslâm dünyasına güç katacağını her vesileyle açıklamaya çalışmışlardır.

Ahmet Ağaoğlu, İslâmiyet derken İslâm medeniyetinin "ihya, tecdit ve tesisini", Türklük derken de, Türk rengi ile renklenmiş, Türk ruhu ile ruhlanmış bir medeniyeti kastettiklerini söyler.[7] İslâmcıların, bütün İslâm dünyasını tek bir kitle haline getirme iddiaları, kuramsal olarak güzel olmakla birlikte tarihî ve fiilî gerçeğe uymamaktadır. İslâm dünyası farklı dilleri konuşan, farklı yaşama biçimlerine sahip milletlerden oluşmuştur; bu da doğaldır. İslâm medeniyetine hizmet etmek isteyen, içinde yaşadığı toplumun kültürüne göre ve o yoldan hizmet edecektir. Böylece hem içinde yaşadığı topluma hem de İslâm medeniyetine hizmet etmiş olacaktır. "Akvam-ı İslâmiye ne kadar kavi ve metin olursa, İslâmiyetin heyet-i umumiyesi de ayni nisbette kuvvet ve metanet kesbeder. Kavmiyete hizmet etmek, filhakika İslâmiyete hizmet etmek demektir." Ağaoğlu, Ortodoksluğun gücünün, arkasında Rusya'nın bulunmasından geldiğini söyler. Kavmiyeti ırkçılık olarak değil, doğuştan itibaren kazanılan maddi ve manevi kültür bütünü olarak gören Ağaoğlu, bu oluşumda dinin kilit bir rol oynadığını söyler: "Din, kavmiyet ve milliyetlerin teşekkül, teessüsü için adeta bir maya rolünü oynuyor; hatta, millî lisanın, millî âdetlerin, akidelerin, millî tarz düşüncenin, maişetin tesisi üzerine bile dinin büyük ve birinci derecede tesiri vardır."[8] Ayrıca, İslâmiyet Türklerin kavmî dini olmuştur; Türk kavmiyet cereyanına kapılsa, ister istemez İslâmiyet cereyanını da kübule mecbur kalır.

Ziya Gökalp, İslâmiyet'in asabiyeyi, "Kavmiyet-i cahiliye" hali olarak kötülediğini, ancak bu asabiyenin aşiret asabiyesi olduğunu ve halen de içimizde yaşadığını söyler. Milliyetçilik bir aşiret

asabiyesi değildir ve bütün İslâm topluluklarının kullanması zorunlu bir silah haline gelmiştir. "Bütün Müslümanların uzak bir istikbâlde, siyasî bir ittihatları mümkündür. Fakat, herhalde bu gayenin uzun bir müddet imkânsız kalacağına şüphe yoktur." O halde bu zaman içinde Mehdi beklemekle mi yetinelim; "mahallî ve millî hâdilere, lisanî, terbiyevî, iktisadî, ahlakî necatlara niçin ümitvar olmayalım?" (Gökalp, 1918: 60-61). Çağımızda her Müslüman ülkenin, kendini yabancıların hegemonyasından kurtarma ve toplumsal ilerleme için mücadele etmekle görevli olduğunu söyleyen Gökalp, Panislâmizm duygularını, Müslüman toplumların sözü geçen mücadelelerde işbirliğine girmelerinin temeli olarak görür (Heyd, 1979: 119-120).

Gökalp, mevcut gelişmeler karşısında bütün toplumun yaşamakta olduğu kendine ve kültürüne karşı güvensizlik duygularına bir çare olarak milliyetçiliği geliştiriyordu. Bunun için de, toplumsal dayanışmayı esas ve ölçü olarak alıyordu. Halkın manevi gücünü artırmak, birlik ve dayanışmayı güçlendirmek için hayatın değişik alanlarından aldığı örneklerle millî kültürü yüceltiyor, ülküleştiriyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıç yıllarına kadar İslâmiyeti, Türk vatanseverliğinin temeli olarak vurgular. Savaşın tezahürleri bu vurguyu biraz zayıflatır (Heyd, 1979: 118).

Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğinin, doğuşundan itibaren bir özelliğine de dikkati çeker: "Türkler millî mefkûrelerini kuvvetlendirmek için dindaş ve vatandaşları olan hiçbir kavme karşı 'millî kin' telkinine yeltenmediler. İslâm ümmetçiliğini anlamamış olan Abdullah Nedim'lerin, Fraşerli Naim'lerin bu hatalı yoluna girmediler." Şöyle devam eder: '"İhtimal ki, Mısır'da ve Arnavutluk'ta Hıristiyan Mısırlı ve Arnavutların mevcudiyeti ve müşareketi bu yanlış harekete sebebiyet vermişti" (Gökalp, 1918: 34). Ancak şunu belirtmeliyiz ki, özellikle Arap dünyasında Türk düşmanlığı, Batı hegemonyasının başladığı zamanlardan sonraki propagandalarla oluşmuştur. Gökalp'in işaret ettikleri istisnaîdir. Mesela ünlü eğitimci Satı Bey, 1918'den sonra Suriye, Irak ve Mısır'a geçerek yüksek devlet görevlerinde bulunmuş, aynı zamanda Arap milliyetçiliğinin ideologu olmuştur; ama, Türk düşmanlığı yapmamıştır.

Devletle birlikte, hilafet meselesi de, diğer Müslüman unsurlar için olmasa bile, Türkler için tehlikeye atılabilecek bir konu değildi. Hilafet Türklerdeydi ve bu haliyle, dinî olmaktan çok millî duyarlıkların odaklandığı bir konuydu. Bir zaman sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde hilafet kaldırılırken, bu kurumu savunan Gümüşhane milletvekili Zeki bey, onu "an'anat-ı milliyemiz"den olarak görür ve "Tarihin bu azametini kendi milletimde görmek isterim" diye konuşur (Köseoğlu, 1997: 331).

Müslüman unsurların dağılması Hilafeti de tehlikeye düşürecekti. Nitekim, Arap milliyetçiliğinin ilk dönemlerinden itibaren, hilafet meselesi zaman zaman söz konusu edilmişti. İngiltere'nin bu konuda çok duyarlı olduğu ve ele geçireceği her fırsatı değerlendireceği kesindi. II. Abdülhamit Han'ın bütün dünya Müslümanları nezdinde öne çıkarmaya ve itibarlı kılmaya çalıştığı bu bağın, Türkçülük adına zaafa uğratılması göze alınamazdı.

***

Osmanlı aydınları, milliyetçilik düşünceleri ile karşılaştıklarında, Avrupalılaşma adı altında bir kimlik mücadelesi veriyorlardı. Çağdaşlaşma konusundaki sorun eskiydi ve hiç kimsenin tereddütü yoktu; ancak, nasıl olacağı hususundaki tartışmalar devam ediyordu. İşte, Türk

milliyetçiliği düşüncesinin yön ve içeriğini belirleyen temel öğelerden biri de bu nokta oldu.

Batı ile ilişkiye giren ilk dönem aydınlarımızın, Batı kültürünü bütün boyutları ve temel dinamikleri ile kavraması beklenemezdi. Batı ile Osmanlı iki ayrı iman sistemine dayalı iki ayrı kültürdü ve bizim aydınlarımız kendi kültürlerinin de çöküş dönemi okumuşlarıydı; yani, inançları sarsılmış, değerlendirme ve yaratma gücü sınırlı bir kültürün aydınları. Prof. Şerif Mardin, Jöntürklerin Avrupa'yı kavrayamadıklarını sert bir üslûpla anlatır. Düşünceleri 'yalınkat' ve köksüzdür; Avrupa fikirlerinin popülerize edilmiş biçimlerinin etkisi altında kalmışlardır (Mardin, 1983: 13, 24). Ancak, kendi kültürlerinin inanç ve nesnel kimlik yapısına bağlılıkları devam ediyordu. Bütünüyle Avrupalı olalım, diyen pek azının dışındakiler yaşama tarzı, âdâb ve gelenekler gibi kimlik ifadesi olan konularda asrileşmeyi yanlış, zararlı buluyor ve günlük yazılarından, edebiyat eserlerine kadar bu tür görüntüleri eleştiriyor, alay konusu yapıyorlardı. Batılılaşmanın bu istenmeyen görüntüleri eleştiriyor, alay konusu yapıyorlardı. Batılılaşmanın bu istenmeyen görüntüleri, hem milliyetçi duyguları besliyor, hem de kültürel kimlik ağırlıklı bir içerik kazanmasında etkili oluyordu.

Ziya Gökalp'in kültür-medeniyet ayırımı, tam bu duyarlıklara uygun bir açıklama getirmektedir: Kültür millî, medeniyet uluslararasıdır (Gökalp, 1986: 25). "Medeniyet çeşitli kültürlerin ortak yanlarını temsil ettiğine göre, bir cemiyet hem millî kültüre, hem de müşterek bir medeniyete sahip olabilir" (Güngör, 1993: 89). Bu ayırım toplumbilim açısından tartışılsa da, dayandığı sosyal-psikolojik temel çok gerçekçidir.

Gökalp Avrupa medeniyetine eleştirel ve seçici bir gözle yaklaşır. Batı'dan alınacak unsurların millî kültürün yerini almaması ya da kültür haline gelmemesi, tersine, millî kültüre eklemlenmesi gerektiğini düşünür. Millî kimliği koruma duyarlığının ifadesi olan bu seçicilikte de, okumuşlara değil halka güvenir. "Bu medeniyetin hangi unsurları, güzidelerimizden maada halkımız tarafından da kabul edilirse, ancak o unsurlar harsımıza dahil olmuş addolunabilir." Halkın benimsemediklerini okumuşlar kabul etseler de, millî kültürün dışında kalır. "Levanten yahut kozmopolit çevrelerin, Avrupa'nın ilim ve sınaî usullerinden çok, sıradan âdetlerini, merasim ve meşreplerini, ahlak ve bedîî, felsefî zevklerini yalan yanlış benimsemeleri kabul edilemez.[9] "Asriyet ihtiyacı bize, Avrupa'dan yalnız ilmî ve amelî aletlerle fenlerin iktibasını emrediyor." Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak ilkelerinin, aynı ihtiyacın üç ayrı noktadan görülmüş safhaları olduğunu söyleyerek şöyle bağlar: "Muasır bir İslâm Türklüğü ibda etmeliyiz" (Gökalp, 1918: 9,10).

Avrupa'nın sadece ilim ve tekniğini alalım diyen ve İslâmcı olarak isimlendirilen aydınlarımızın da aynı duyarlıkları taşıdıkları ve bu noktada Türkçülerle aynı çizgide oldukları açıktır.

***

Türk milliyetçiliği düşüncesinin, doğuşudan itibaren taşıdığı iki özelliğe daha kısaca dokunmalıyız. Muhtemelen, Osmanlı imparatorluk geleneğinden gelmeleri, Türk kültüründe bu tür bir birikimin olmaması ve Müslüman olmaları gibi sepeplerle Osmanlı aydınları Avrupa'daki ırkçı düşüncelerle hemen hiç ilgilenmemişlerdir. Gökalp, ırkî mensubiyetin atlarda aranmasının faydalı olacağını söyler.

Diğer bir özellik olarak, Turancılık duygu ve fikrinin, doğuşundan itibaren Türk milliyetçiliği düşüncesinde bir ülkü olarak var olduğunu söyleyebiliriz. Millî

varlığın bu yeniden algılanış döneminde, Osmanlı Devleti sınırları dışında da aynı dili konuşan, aynı dine inanan ve ortak tarihî köklerimiz olan toplulukların varlığının daha yakından bilinmesi, doğal olarak bu dünyanın birleşmesi ülküsünü de beraberinde getirmiştir.

Kazanlı Kadı Rızaetdin Fahreddin, Musa Carullah Bigi, Gaspıralı İsmail Bey ve Bakü'de yayımlanan *Şelale* dergisinin, bütün Türk dünyası için, eski İstanbul Türkçesini esas alan ortak bir dil için çalıştıklarına işaret eden Gökalp, bu kültür hareketinin hunin yaygınlaşması karşısında Rusya'nın, üç kanaldan bu hamleyi durdurmaya yöneldiğini yazar: Sosyalizm, ümitsizlik ve okul baskıları. Rusya'daki Türk aydınları arasında sosyalizmi yaymaya çalışmaktadırlar; çünkü, sosyalizm milliyet fikrinin düşmanıdır. Avrupa gazeteleri sürekli Türkiye'nin zaafından söz ederek, dünya Türklüğünün, İstanbul'a dönük ümitlerini kırdılar ve her birinin kendi mahallî varlıklarına dönmelerine yol açtılar. Rusya, Türklerin okuduğu çeşitli okullarda, farklı Türk boylarının ortak bir eğitim ve dil uygulamalarına engel olup, onları birbirlerinden uzaklaştırmaya çalıştı. İstanbul ağzının temel alınacağı ortak bir yazı dili çevresinde Türk kültür birliğinin kurulması gerektiğini savunan Gökalp, "Mahalli şiveleri yazı lisanı haline sokmak, bunlardan bir edebiyat çıkarmak, millî birlik için en büyük tehlikedir" der ve ilave eder: "Turan, Türklerin oturduğu, Türkçe'nin konuşulduğu butün ulkelerin mecmuudur" (Gökalp, 1918: 45, 48).

Daha sonraki yıllarda, Rus İhtilali ile kurulan Sovyetler Birliği'nin çeşitli Türk topluluklarının her birini ayrı millet haline getirme hususunda, eskisinden daha açık ve sert adımlar attığını gören Gökalp, bu sürecin uzun süre devam etmesi halinde, ayrı milletlerin oluşabileceğini ifade eder. Bu durumda, kültürce en yakın olanlar Oğuz grubudur; öyleyse, yakın ülkümüz Oğuz birliği olmalıdır. Bu da, siyasî değil, kültürel bir birlik olmalıdır." Türkçülüğün uzak mefkûresi ise Turandır" (Gökalp, 1918: 20, 22).

İmparatorluğumuzun son dönemlerinde, derinden duyulan bu ihtiyacın, tükenişi kabullenemeyen Osmanlı aydınlarının yeni büyüklüklere açılma ihtiyacıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Türk milliyetçiliği onlara düşman yerine bir Kızılelma göstermişti. ❐

DİPNOTLAR

1 R. Davidson'un tespitini nakleden, David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İstanbul-1979, s. 15, dipnot: 33.

2 Numan Kurtulmuş, Açe maddesi, T.D.V. *İslâm Ansiklopedisi*.

3 D. Kushner, *a.g.e.*, s. 16.

4 Cemaletdin Efganî, "Vahdet-i Cinsiye (ırkiye) Felsefesi ve İttihad-ı Lisanın Mahiyet-i Hakikiyesi", *Türk Yurdu*, 14 Kasım 1912.

5 David Kushner, *a.g.e.*, s. 37.

6 Hasan Kayalı, *a.g.e.*, s. 7; D. Kushner, a.g.e., s. 142, not: 3.

7 Ağaoğlu Ahmet, "Türk lemi", *Türk Yurdu*, 22 Şubat 1912.

8 Ağaoğlu Ahmet, "Türk lemi", (6. makale).

9 Ziya Gökalp, Hars ve Medeniyet, *Yeni Mecmua*'dan nakleden Taha Parla, *a.g.e.*, s. 65.

*Kadınların Milliyeti**

NÜKHET SİRMAN

Milliyetçilik, seksenlerden bu yana, toplumbilimlerde, büyük ilgi görmeye başlamıştır. Bir yandan, milliyetçiliklerin çeşitli savaşlarda tekrar gündeme gelmesi, diğer yandan, küreselleşme ile birlikte, ulus-devletin bazı egemenlik güçlerinden vazgeçmek durumunda kalması, bu olgunun gündeme gelmesinin bazı nedenleri arasında sayılabilir. Bu iki sürecin zamansal olarak çakışması, toplumbilimlerin birçok alanında, ulus devletin verili bir olgu olarak kabul edildiğinin, varlığının adeta doğallaştırıldığının farkına varılmasına da neden oldu. Örneğin, tarımsal dönüşüm sorunsalının, tamamen bir ulus-devlet paradigması içinde ele alındığının fark edilmesi, çokuluslu şirketlerin, küresel politikalarının, tarımın yapısına ne ölçüde etkide bulunduğu sorusunun ikinci plana atılmasına yol açtığı, ancak bu yeni süreçte anlaşıldı. Ayrıca, dünyanın çeşitli bölgelerinde ulus-devleti sorgulayan milliyetçiliklerin, değişik oranlarda başarıyla ortaya çıkması, ulus-devletle milletin çakışması varsayımının, ne gibi iktidar süreçleriyle mümkün olduğunun sorgulanmasına yol açtı. Bu sorgulama sırasında millî, etnik, dinsel cemaatlerin kurulma aşamaları toplumbilimlerin araştırma nesneleri haline geldi...

Milliyetçiliğe olan bu ilgi, toplumbilimlerde kuramsal düzeyde yaşanan yapısalcılık sonrası yaklaşımların yol açtığı bir devrim süreciyle de çakışmıştır. Bu devrim, materyalist açıklamalarla, idealist bakış açılarının arasındaki, uzlaşmaz sanılan çelişkiyi ortadan kaldırmaya yöneliktir. Bu devrim sonucunda, sosyal bilimlerde, yeni sorular sorulması mümkün hale gelmiş ve daha önce yanyana konulması düşünülemeyen toplumsal olgular kullanılarak, yaratıcı açılımlar getirilebilmiştir. Milliyetçilik ile toplumsal cinsiyet arasında kurulan bağlantılar da bunlardan biridir. Bu yazıda, toplumsal cinsiyet ile milliyetçiliğin birbirini kuran, karşılıklı olarak birbirini yaratan süreçler olduğunu, biri olmadan diğerinin bildiğimiz haliyle var olamayacağını anlatmaya çalışacağım.

Materyalist bakış açısından bakıldığında, milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet gibi toplumsal olgular, belli bir sınıfın yükselişi ya da üretim yapısının işleyişi için gerekli olan fikir yapıları, dünya görüşü ya da ideolojiler olarak görülür. Milliyet ve toplumsal cinsiyet, sadece toplumsal ger-

(*) Bu yazıdaki düşüncelerin gelişmesindeki katkılarından dolayı Dicle Koğacıoğlu, Nazan Üstündağ ve Halide Velioğlu'na teşekkür borçluyum. Nazan Üstündağ yazıyı okumuş ve anlaşılmayan yerleri açmamda yardımcı olmuştur. Yazıdaki hatalar tamamen bana aittir.

çekliğin yansıması olduğu ölçüde sosyal bilimlerin konusu haline gelebildiği için, bunların toplumsal gerçekliği üretmede herhangi bir rolü olduğu yadsınır. Milliyetçilik, buna göre, burjuvazinin iktidara gelişinin bir aracı olarak ortaya çıkmış, siyasî bir ideolojidir. Toplumsal cinsiyet ise, hayatın yeniden üretilmesinde cinsiyete dayalı işbölümünü sürekli kılmaya yarar. Kapitalist toplumlarda emeğin değerini düşük tutma işlevini görür. Bu konuların araştırılmasında sorulacak soru, bu ideolojilerin nasıl yeniden üretildiği, hangi toplumsal olguların ya da aktörlerin bu işlevi yüklendiğidir.

İdealizm ise, bunun zıddı olarak toplumsal gerçekliği fikirlerin oluşturduğunu iddia eder. Örneğin Herder, Fichte ve Hegel gibi Alman romantikler, her milletin kendine özgü bir doğası, özü ya da ruhu bulunduğunu iddia ediyorlardı. Milletler eşsiz bir kültürün tecellisi olarak, egemenlik hakkına sahip devletler olarak, var olmalıydılar. Kültür, ana hatlarında değişme kabul etmeyen bir öz, tarih de bu özün kendi doğasına uygun gelişimiydi. İdealizme göre, milliyetçilik, toplumsal gerçekliğin bir yansıması değil, tam tersine, toplumsal gerçeklik ve toplumsal oluşumlar, kültürel bir öz olan milletin gelişiminin önlenemez sonuçlarıydı.

Yapısalcılık sonrası yaklaşımlar, düşünceyle eylem, maddi yapı ile ideoloji arasında bu uzlaşmaz görünen zıtlığı sorgulamışlardır. Bu sorgulamanın anahtarı fikirleri, ideolojileri ya da dünya görüşlerini materyalizmdeki gibi salt bir yansıma ya da idealizmdeki gibi değişmez bir öz olarak kabul etmek yerine, bunların nasıl üretildiklerine bakmak olmuştur. Hem tarihî hem de maddi süreçleri içeren bu sorgulama biçimi, ideolojiyi, anlatı, söylem, kültür gibi farklı sosyolojik kavramlara bölerek, bütünsel bir paket olmaktan çıkarmıştır. Fikirleri parçalayıp bunların nelerden oluştuğuna bakan bu yaklaşım, bu fikirlerin gündelik yaşamdaki somut problemleri çözmek üzere uretilen söylem parçacıklardan oluştuklarını ileri sürmüştür. Bu önermeler fikir üretme sürecininin karmaşıklığını vurgularken, zihinsel eylemi maddi süreçlerin içine yerleştirmişlerdir. Böylece zihinsel yapılar tarihleri, maddi üretim süreçleri, bunların varlığını koruyan kurumlarıyla somut mücadelelerin karmaşık bir sonucu olarak anlaşılmaya başlanmıştır.

Bu yaklaşımlar, üretilen millet anlayışları ile toplumsal cinsiyet arasında, karşılıklı bir belirleme ve belirlenme ilişkisi olabileceğini görmemize olanak sağlamaktadır. Milliyetçilik, millet denilen hayalî bütünlüğü üretip savunan söylemsel bir pratik olarak tanımlandığı zaman, üretilen millet anlayışları hem bir belirleyen hem de bir belirlenen olarak görülebilmekteydi. Milleti bir yandan kadınlık ve erkeklik tanımı üreten, diğer yandan da bunlar tarafından üretilen bir kurgu olarak incelemenin ne gibi yeni sorunsalları çağırdığına bakmak gerekiyor. Bu kurgu, hem milleti hem de toplumsal cinsiyeti düzenleyen kurumların karşılıklı etkileşim içinde oluşup kurumsallaştırılmasının, bu kurumların savunulup eleştirilmesinin ve karşılaşılan siyasî ve toplumsal süreçlerde farklı aktörler tarafından yeniden belirlenmelerinin izlerini sürmeyi olanaklı kılmaktadır. Millet, kadınını ve erkeğini başka milletlerinkinden farklı olarak tanımlarken, hem kendi millî özünü hem de toplumsal cinsiyet ilişkilerini yaratmaktadır. Bu tanımlar zaman içinde, toplumsal mücadele süreçleri içinde yeniden üretilmekte, değişime uğramakta, farklı işlevlere koşulmakta ve tüm bu süre içinde hiç değişmediği, özünün aynı kaldığı iddiasını da taşıyabilmektedir. Bu yazıda toplumsallık da öz de böyle bir tarih ve bağlam çerçevesinde ele alınacak, bu yolla da milliyetçiliğin nasıl kurulduğuna ve hangi toplumsal olguların oluşmasına olanak verdiğine bakılacaktır.

MİLLİYETÇİLİK

Toplumbilimler milliyetçilik konusuna temel olarak üç soruyla eğildiler: Milliyetçilik nedir, aktörleri kimlerdir, ortaya çıkma koşulları nelerdir? Gellner'in tanımına uyulacak olunursa, milliyetçilik siyasî birlikle kültür birliğini çakıştırma projesi çerçevesinde farklı halk kültürlerinden tekil bir üst kültür yaratma çabası olarak anlaşılır. Gellner bu yaklaşımıyla milliyetçiliğin kültürel bir proje olduğuna dikkat çekmiş, millet adı verilen olgunun farklı toplumsal/siyasî şartlarda, farklı biçimlerde üretildiğini vurgulamıştır. Bu sürecin aktörlerini Hobsbawm, burjuvazinin halkı siyaset sahnesine daveti olarak örnekleriyle belirtmiştir. Bunu söylerken milliyetçiliğin özneleriyle nesneleri, çağıranlarıyla çağrılanları arasındaki farka dikkat çekmiştir. Ancak, "halk" denilen homojen bir bütünlüğü veri olarak kabul etmiş, halk denilen şeyin söylemde ve pratikte nasıl oluşturulduğuna bakmamış, bazı toplumsal kesimlerin bu sınıflama yoluyla vatandaşlığa çağrılmasının nasıl emek gerektiren bir süreç olduğunu yeterince vurgulamamıştır. Hobsbawm, "geleneğin icadı" kavramıyla milleti oluştururken kullanılan araçların arasına, görsel ve törensel pratikleri de katmıştır. Bu iki yazar, aynı zamanda, milliyetçiliğe olanak sağlayan çeşitli koşulları da belirlemeye çalıştılarsa da, bu koşullar arasında Anderson'un gündeme getirdiği basın kapitalizmini modellerine dahil etmemişlerdir.

Anderson, milliyetçiliği hayali cemaat olarak tanımlayarak, siyasî süreçte kültürel boyutun öneminin altını çizmiştir. Bir cemaat hayal edilip, birileri bu cemaate üye olmaya çağrılırken bu işlemi gerçekleştirmeye yönelik hem maddi hem de kültürel araçlar geliştirilmeliydi. Bu araçlar, birlik ve beraberliğin temelini kuran kültürel mesajlar ileten milliyetçi söylemlerden oluşan anlam parçacıklarından oluşmaktaydı. Bu parçacıklar özellikle gazete gibi basın araçları yoluyla gündeliğin içine kadri kendinden menkul bir gerçeklikmiş gibi sokulmaktaydı. Farklı söylemler, farklı projelerin tanımlanmasına ya da birlik ve beraberliği verili koşullarda engellemeye aday çelişkileri (sınıf, din ya da etnik aidiyet gibi) çözümleyecek farklı millet pratiklerinin ortaya çıkmasına olanak tanıyacaktı. Diğer bir deyişle milliyetçilikler ortaya çıktıkları şartlar ve onları sahiplenen aktörlerin çıkarları doğrultusunda kimi kimlikleri ve bunların hayal edebildikleri farklı cemaatleri görünmez kılma çabasına girişecekti. Ancak milleti kurmanın, sadece çeşitli araçlar kullanarak tahayyül etmek değil aynı zamanda bir iktidar meselesi olduğunun altını çizen bu tespitle Anderson fazla ilgilenmedi.

Milliyetçilikler arasındaki farklılığı sistematik bir çerçevede ele alan ve iktidar meselesine bağlayan Chatterjee oldu. Sömürge sonrası toplumların milliyetçilik kurgularının, kullandıkları amaç ve meşruiyet kalıplarının, Batı toplumlarında kurulmuş bilim ve gelişme söylemlerinden gelmesi, Chatterjee'ye göre, bu milliyetçilikleri Batı'nın iktidar alanının içine yerleştirmekteydi. Diğer bir deyişle, milliyetçilikler arası ana fark sömürgeci/sömürge farkına dayanmaktaydı. Sömürge milliyetçiliğinin ana sorunu sömürgeciden farkın nerede ve nasıl kurulacağıydı. Böylece Anderson, milliyetçiliği kültürel düzlemde ele alınması gereken bir söylem parçası olarak kurarken, Chatterjee milliyetçi söyleme içkin kültür-iktidar bağlantısını vurguladı.

Ancak bu yazarların çoğu toplumsal cinsiyet sorununu kuramlarının içine yerleştirmediler. Anderson milletin erkek bir kurgu olduğunu, milleti oluşturan kişileri birbirine bağlayan ilişkinin, erkek kardeşler arasındaki yakınlığa benzediğini söylerken, bunun toplumsal cinsiyet açısından irdelemedi. Bu genellemeye en önemli istisnayı yine Chatterjee oluşturmaktadır.

KADINLAR VE MİLLİYETÇİLİK

Toplumsal cinsiyet sorunsalının milliyetçiliğe de el atması, kadınların önce siyasette, özellikle de devlet-toplum ilişkilerindeki konumlarının sorgulanmasıyla başladı. Bu hareketi sağlayan en önemli dürtü, akademik yazında kadının ikincilliğini açıklamak için o güne dek bakılan üretim ve yeniden üretim alanlarının, devletin yeniden üretim üzerindeki rolünü de kapsayacak şekilde genişletilmesiydi. Kadının ikincilliğini üretim ve yeniden üretim alanlarında aramak, seksenlerde ya aileye ya da kapitalist ilişkilere ağırlık verilmesini sağlıyordu. Araştırmaların bu alanların açıklayıcılığının sınırlarını ortaya koyması, devletin toplum içindeki kurucu rolünü gündeme getirince, devlete, devlet dolayısıyla da milliyetçiliğe bakılmaya başlandı.

Floya Anthias ve Nira Yuval-Davis'in 1989'da yayımladığı ve *Kadın-Millet-Devlet* başlığını taşıyan derleme, esas olarak milliyetçiliğin kadınları nasıl etkilediği sorunu çerçevesinde odaklanmıştı. Kitap, 1984 yılında düzenlenen "Kadınlar ve Ulusal Yeniden Üretim" başlığını taşıyan bir sempozyumun ürünüydü, ancak yeniden üretim sorunsalını aşan tartışmaları da gündeme getirmekteydi. Yeniden üretim kavramı değişik toplumsal süreçleri bu işlevi yerine getiren gelişmeler olarak nitelemekteydi. Öncelikle sınıf bazında görülen eşitsizliklerin sürdürülmesine odaklanan bu bakış, toplum devlet ilişkilerinde oluşan niteliksel değişimleri yeterince değerlendirememekteydi. Eşitsizliğin yeniden üretileceğini baştan varsaymanın yanlışlığını vurgulayan derlemede yazarlar, toplumsal olguların nasıl yeniden üretildiklerine bakabilmek, bu süreç içinde hangi mücadelelerle neyin değiştiğini gündeme getirebilmek için yeniden üretim projeleri arasındaki farklılıkları vurgulayan bir bakış açısını savunmaktaydılar.

Anthias ve Yuval-Davis, millet ve toplumsal cinsiyet ilişkisine bakarken, öncelikle devletle millet arasında kurulan özdeşliği sorgulamakla işe başladılar. Onlara göre, milletle devletin örtüşmesi (başka bir deyişle devletin meşruiyetini aynı milleten gelen insanların oluşturduğu bir iktidar biçimi olma iddiasından alması), her ne kadar iddia edilse de, sınıfsal, etnik ya da cinsiyetle tanımlanan bazı toplumsal kategoriler devletten dışlanmakta ya da devlet tanımı içine girmelerine bazı sınırlamalar getirilmekteydi. Bu dışlanmaya örnek olarak eşcinsel erkeklerin ABD'de 1994'e kadar askere alınmamasını, Yahudilerin Müslüman devletlerde devlet görevlerine getirilmemelerini, apartheid altında yaşayan Güney Afrikalı siyahları saymaktaydılar. Bu saptamadan yola çıkan derleme, devletin farklı konumdaki toplumsal gruplara ilişkin farklı projeler geliştirdiğini vurgulamaktaydı. Derlemeye göre kadınlar bu gruplardan birini oluşturmaktaydı. Kadınların ulus devletle ilişkisi açısından, bu projeler beş ayrı biçime ayırılmaktaydı. Bunların ilki, kadınların bedeninin kontrolüyle, ulusun biyolojik yeniden üremesinin sağlanması, ikincisiyse, bu kontrol mekanizmaları yoluyla nüfusun içine kimlerin dahil edileceğinin belirlenmesiydi. Bu mekanizmalar arasında doğurganlığı düzenleyen nüfus politikalarıyla, gruplar arası evliliklere uygulanan çeşitli yasal kısıtlamalar sayılabilir. Kadınların biyolojik sınırların korunması kadar, kültürel sınırların da tanımlanmasına ve denetlenmesine koşulması, derlemenin altını çizdiği diğer iki proje tipi olarak belirlenmekteydi. 'Milletin anaları' ya da 'millî ruhun temsilcisi' gibi tanımlarla, kültürel kimlik taşıyıcıları haline dönüştürülen kadınlık, millî özün simgesi rolüyle de, millî kimliği diğer kimliklerden ya da milletlerden ayrıştırma işlevini görebiliyordu. Kadınlar bir yandan milletin ruhunu, diğer yandan başka milletlerden farkı belirleyen simge-

ler oluyordu. Kadınların bu kimliğe uygun davranmaları, kadınların yüceltilmesine, sınırları aşmaları ise, cezalandırılmalarına neden olabilmekteydi. Son olarak derleme, kadınların, çeşitli biçimlerde millî mücadelelerde rol aldıklarını, bu roller çerçevesinde, yeni kurulan ulus devlet içindeki konumlarının da etkilendiğini vurgulamaktaydı.

Bu tür yaklaşımlar, kadınların toplumsal grup olarak modern dünyada başat olan ulus devlet içindeki konumlarının tartışılmasına yol açtı. Tüm insanların eşitliğini varsayan liberal demokrasileri, kadın bakış açısından eleştiren feminist kuramcılar, toplumsal cinsiyet kavramının, demokrasi (Phillips, 1991) ya da vatandaşlık (Pateman, 1988) kavramlarına dahil edilmesi gereğinin altını çizdiler. Kadın bakış açısından, demokrasiye ya da vatandaşlığa bakılınca, kadınların ekonomik, sosyal ya da siyasal yaşamda erkeklerden hem farklı hem de daha ikincil bir konumda olmalarını, liberal demokrasinin ne teorisinin ne de pratiğinin açıklayabildiğini, dolayısıyla da bu durumu düzeltmek açısından bir öneri getiremediklerini gösterdiler. Phillips kamusal/özel ayrımının eşitsizliği sürdürmekteki rolünü irdelerken, Pateman da modern erkek-egemen düzende kadınların vatandaşlığa birey olarak değil, kadın olarak dahil edilmelerinden ötürü, vatandaşlığın eşitliği sağlayan bir düzenleme olmadığını vurguladı.

Milliyetçilik ilginç bir biçimde bu tartışmaların dışında kaldı. Bu tartışmalarda genellikle liberal toplumu oluşturan kontrat teorisi ya da evrensel eşitlik varsayımları gibi toplumsal düzenlemeler feminist eleştirinin odağına kondu. Milliyetçiliği gündeme getirenler, genellikle üçüncü dünya ülkelerini (ya da sömürgesonrası toplumları) araştıranlar oldu. Bu ülkelere "liberal" toplumlardan devşirilmiş kategorilerle bakmanın güçlüğü, farklı kavramsallaştırılmaları gündeme getirince, ulus devleti yaratan en önemli süreç olarak milliyetçilik öne çıktı. Bu yaklaşımlarda da milliyetçilik bağlamında kadınlara ne olduğu öncelikli soruydu. Jayawardena (1988) milliyetçiliğin, bazı açılardan kadın hareketlerinin ortaya çıkmasına olanak sağladığını, ama uzun dönemde kadınların lehine sonuç verme olasılığının da düşük olduğuna dikkat çekiyordu. Deniz Kandiyoti (1989, 1991) ise milliyetçiliği "kadın sorunu" adını verdiği "modern toplumda kadının konumu ne olmalı" tartışmalarında çeşitli projelere meşruiyet sağlayan bir ideoloji olarak gördü. Batı'dan farklı olan İslâm toplumları adını verdiği bir toplum biçimini konu alan yaklaşımı, kadınların millî aidiyet sorununu çözmede bir araç olarak kullanıldığını vurguluyordu.

Anthias ve Yuval-Davis'in derlemesi, özellikle de Kandiyoti'nin yaklaşımıyla, kadın ve milliyetçilik konusunda birkaç adım birden atılmış oldu. Milliyetçilik, toplumsal bir proje olarak, farklı iktidar odaklarının rekabetine açık bir alan olarak belirlendi. Üçüncü dünya, İslâmî ya da sömürge sonrası adı verilen toplumlarda, milliyetçiliğin modernleşme projeleriyle içiçe geçtiğinin altı çizildi. Aidiyet sorununun siyasetteki önemi vurgulandı ve kimlik politikalarının milliyetçilik sorunsalını ne denli etkilediği görülmüş oldu. Son olarak da, kadınların aidiyet ve kimlik politiklarında önemli bir araç oldukları, modernleşme, millî kimlik gibi konuların kadınların bedenleri, kimlikleri ve toplumsal konumları aracılığıyla düzenlendiği ortaya çıktı.

Bu yaklaşımların toplumsal cinsiyetin milliyetçilik olgusu ile karşılıklı etkileşimini ortaya koyduğunu kabul etmekle birlikte, bu ilişkinin günlük hayattaki etkisini kavramsallaştıramadıkları kanısındayım. Bu yaklaşımların en kuvvetli yanı, iktidarın, milliyetçiliği, söylemsel alanda nasıl toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine kurduğunu göstermesiyken, en

büyük eksiklikleri kimlik alanında ortaya çıkıyordu. Millî-modernleşmeci projelerin tanımladığı kadınlık kimliğini statik bir kavram olarak alıyor, hem söylemsel alanda hem de günlük hayattaki değişimleri gözardı ediyorlar, ayrıca milliyetçiliğin kurduğu toplumsal cinsiyet kimliklerinin özneler tarafından nasıl üstlendiğine bakmıyorlardı. En nihayetinde, çatışan milliyetçilik projeleri sadece iktidar tarafından kurulmakla kalmıyor, bu projeler adına kadınlar ve erkekler kamusal alana çıkıyor, aile kuruyor hatta kimi zaman savaşıyorlardı. Oysa yukarıda bahsedilen eleştirilerde kimlik, iktidar söylemlerinde oluşturulmuş bir sonuç olarak ele alınıyor ve gündelik hayatta kadın ve erkekleri etkileyen ve değişime açık olan bir süreç olmaktan çıkıyordu. Bu yaklaşım, kendini kadın veya erkek vatandaş olarak kuran kişinin öznelliğini oluşturmasında, milliyetçiliğin oynadığı rolü küçümsediği gibi milliyetçiliğin temelini de oluşturan, ve cinsiyet ve cinsiyet ilişkilerini düzenleyen örneğin, aile ya da hukuk gibi kurumların önemini de gözardı ediyordu.

Milliyetçiliğin toplumsal cinsiyet kimliğiyle olan bağlantısı, aslında bu çalışmalardan çok önce Fanon tarafından gündeme getirilmişti. Sömürge olmayı psikolojik bir yaklaşımla ele almasından ya da tekil bir bilimsel disiplinin içinden yazmadığından olsa gerek, milliyetçilikle uğraşanlar uzun süre Fanon'a bakmadılar. Ancak Fanon, iktidarın cinsiyetten geçtiğini açıkça gösteriyordu. Bir yandan Fransız sömürgecileri örtülü kadını Cezayir'in özü olarak görüp onu açmak arzusuyla yanıp tutuşurken (1965), Cezayir erkekleri de beyaz kadına sahip olmayı iktidarsızlıklarının ezikliğini azaltıcı bir eylem olarak görmekteydiler (1967). Fanon, bu tespitiyle, millî dürtülerle cinsel arzuların içiçe geçtiğini, özne olmanın iktidarla bağlantılı olduğunu öne sürmüş oluyorsu. Anne McClintock, Fanon'un özne kuramını toplumsal cinsiyeti olmayan bir kurgu olmakla eleştirirken, sömürge altında yaşayan aktif bireyin, Fanon tarafından eril birey olarak kurgulanmasına tepkisini gündeme getiriyordu (1996). McClintock'a göre erkek özneyle kadın öznenin iktidarla ilişkisi farklı kuruluyordu ve Fanon bunu yeterince açmıyordu. Ancak Fanon'la birlikte, toplumsal cinsiyetle milliyetçilik ilişkisinin tarihselliği, belirli toplumsal koşullara bağımlılığı ve toplumu etkileyen siyasetlerin temelinde cinselleştirilmiş ilişkiler olduğu anlaşılmış oluyordu.

KADINLARDAN TOPLUMSAL CİNSİYET: YENİ AİLE

Milliyetçiliğin toplumsal cinsiyet boyutunun günlük hayatta nasıl yaşandığını anlamak için, içinden çıktığı toplumu özgün koşullarıyla birlikte düşünmek gerekmektedir. Kanımca bunun için birincil olarak yapılması gereken milliyetçiliğin ve toplumsal cinsiyetin temelini oluşturan kurumların, bilhassa ailenin tarihsel dönüşümüne bakmaktır. İçlerinde barındırdıkları toplumsal cinsiyet kurguları sömürge karşıtı olsun ya da olmasın, tüm milliyetçiliklerin toplumsal cinsiyeti etkileyen önemli bir yanı, Fanon'un gösterdiği gibi aile düzenine getirdikleri değişimlerdir. Fanon, sömürgecinin sömürgeyi evcilleştirme arzularından, sömürgeyi bir aileyi yönetir gibi yönetmekten dem vurmasından söz ederken, ailenin cinsiyet iktidarını içeren bir yapısı olduğunu gündeme getirmiştir (McClintock, 1996: 265). Gerçekten de tüm milliyetçilikler beraberlerinde yeni kadın ve yeni aile modelleri getirmişlerdir. Daha çok Batı olmayan toplumların milliyetçiliklerinde görülen bu birlikteliğin nedenleri yeterince irdelenmemiş, Jayawardena'dan itibaren birçok kuramcı yeni aile ile yeni kadın kavramlarının milliyetçi hareketlerin bir parçası olduğunu vurgulamakla

yetinmişlerdir. Ancak milliyetçilikle yeni aile arasındaki ilişkiyi kurmak daha karmaşık süreçleri de göz önünde bulundurmayı gerektiriyor.

Anderson'un dediği gibi, millî bir toplum hayal etmek yeni bir tür cemaat modeli hayal etmekse, o zaman yeni aile modellerinin bu cemaatin içeriğinin nasıl doldurulduğuna ilişkin bir işlev gördüğünü söylemek mümkün. Kuramsal olarak hayalî cemaat (millet)-aile ilişkileri çeşitli biçimlerde kurulabilir. Birçok yazar kültürel düzeyde bir aile-millet benzetmesinden söz eder (Sommer, 1991; McClintock, 1996). Buna göre, aile doğal bir birliktelik modeli içerdiği için, milleti oluşturan kişiler arasında bulunması istenen ya da bulunduğu varsayılan bağı temsil etmekte kullanılır. Bu benzetme "insanların bir aile birimi içinde yaşamaları nasıl doğal bir gereklilikse, millet adı verilen cemaat içinde yaşamaları da o denli olağan bir gerekliliktir" demektedir. Ancak, burada unutulmaması gereken söz konusu aile biçimlerinin de, cemaat biçimlerinin de, yeni icatlar olmalarına rağmen doğal, kendiliğinden oluşan ilişki biçimleri oldukları varsayılarak yaratıldıklarıdır. Bu benzetme sayesinde, milletle aileyi oluşturan özneler arasındaki bağlar, insan doğasının ayrılmaz parçası addedilip, toplumsallığın dışında kurulmakta ve her iki cemaat türündeki iktidar ilişkilerinin meşrulaştırılması ya da yok sayılması sağlanmaktadır.

Başka yazarlar, millet aile ilişkisini daha sosyolojik, yapısal bir zeminde aramaktadırlar. Kandiyoti, yeni ailenin özellikle Osmanlı İmparatoluğu gibi İslâmî topluluklarda merkezileşmeyi engelleyen akrabalığa dayalı eski toplumu çözmede etkin olduğunu iddia eder (1991). Jayawardena, yeni ailenin de yeni kadının da reformcu yerel burjuvazinin modernlik hayallerine uygun düştüğü için aranır olduğunu ileri sürer. Jayawardena ayrıca yeni ailenin, modern olma iddiası taşıyan toplumlarda, eğitimli işgücü yaratmak açısından da işlevsel olduğunu vurgular.

Her ne kadar yeni aileyi ve yeni kadını yaratmanın milliyetçiliğin temel meselelerinden biri olduğuna dikkat çekseler de bu kuramlar, kanımca iktidar ile toplumsal cinsiyet arasındaki bağları dışsal olarak ve cinsel kimlikten bağımsız olarak kurmaktadırlar. Milleti oluşturan bireylerin öznelliklerinin millet olgusuyla karılarak üretilmesine bakmak ise toplumsal cinsiyetin öznenin en derin katmanlarına iktidar yapılarıyla birlikte yerleştirildiklerini görmeyi mümkün kılar. Aksi takdirde milliyetçilik, aile ve cinsiyet olgularının arasındaki karmaşık bağlantılar yeterince açıklanamamaktadır. Oysa, yeni aile ve yeni kadın, sadece iktidar tarafından belirlenen kategoriler değil, iktidarı yaratan, anlamlandıran ve iktidar ilişkilerinin belli bir biçimde şekillenmesini sağlayan yeni yapılardır. Bu yapılar, erkin, egemenliğin yeni baştan hayal edilip kurulmasını sağlar. Bu açıdan Kandiyoti'nin bir makalesinde vurguladığı gibi yeni yapılar erkeklikle de bağlantılıdır. Ancak Kandiyoti, yeni erkekliği sadece modernlik bağlamında ele alır. Otoriter erkekliğin köylülüğe atfedilerek geri kalmışlığın simgesi haline getirildiğini vurguladığı bu makalesinde, Kandiyoti yeni erkekliğin iktidar alanları üzerine fazla söz söylememektedir (1998). Oysa erkekliğin aile düzeniyle, aile düzeninin de muktedir olmayla çok sıkı ilişkileri vardır.

Çocuklarının (ve özellikle de kızlarının) eğitim sorunlarına itinayla eğilen bu yeni erkeklikle farklı öznelik kurma teknikleri ve modern iktidar biçimleri arasındaki bağlantıları kuran Chatterjee'dir. Chatterjee sömürge sonrası toplumlarda kamusal alanın başka bir (sömürgeci) devletin egemenliği altında olması dolayısıyla kadın ve ailenin Hindistan'daki milliyetçi söylemde önem kazandığını vurgulamaktadır (1993). Ona göre bu tip toplumların en büyük kültürel sorunu

Milliyetçi ideoloji, vatanı, "korunulacak kadın" olarak temsil eder. "Güzellik" imgesine indirgenmiş kadının, vatanın/bayrağın güzelliğini temsil ettiğine de rastlarız. Her halükârda, cinsiyet kimliği "dikte" altındadır.

kendi kimliğini hem modern hem de Batı'dan farklı yaratmak zorunda olmasındadır. Hindistan'da yeni toplumu hayal edenleri gayet dikkatli bir biçimde sosyolojik olarak tanımlayan Chatterjee, bunlara burjuva yerine orta sınıf demektedir. Bu tanımı ortada, yani arada olma niteliğini vurgulamak ve bu kesimin kültürel üretim sürecindeki konumunu belirlemek amacıyla yapmaktadır. Orta sınıflar tam ortada kalmışlardır: Bir yandan İngiliz toplumunun düzenine ve egemen olma biçimine hayranlık duymakta, diğer yandan aynı süreçler altında özellikle de manen ezilmektedirler. Bu kesim, haklı olarak moderniteyi iyi bir iktidar kurma yolu olduğu için arzu etmektedir. Yeni cemaati hayal eden bu kesimler, cemaati oluşturmak için dinden edebiyata, aileden bilime başka söylemler ve pratikler içinde zaten var olanı, modernite anlayışlarının imgesiyle yeni baştan icat ederek yaratmaya girişmişlerdir. Sonuçta yapılan yeni bir kültürel söylemi, eskinin parçalarını farklı bir biçimde bir araya getirerek Hintlilik çerçevesinde ve sömürge şartları altında üretmektir. Bu bağlamda Hint ailesi ve özellikle Hint kadını, doğunun maneviyatını temsil eden ve yabancı iktidar tarafından kirletilmeden muhafaza edilebilmiş bir saf Hintlilik olarak hayal edilmektedir. Ailesi, kadını ve meşruiyet kurma kalıplarıyla bu yeni (milliyetçi) söylem, ortada kalmış erkeklerin iktidar talebidir. Bir diğer deyişle Hintli orta sınıflar, orta sınıf kültürünü kendi aile, erkeklik ve kadınlık anlayışlarından yola çıkarak yeniden inşa etmiş ve bu esnada yine aile, kadınlık ve erkeklik için yeni kurgular oluşturmuşlardır.

Öznelerin yeni kültürü belli toplumsal cinsiyet anlayışları ve belli iktidar ilişkileri içerisinde yarattıklarının altını çizen bu yaklaşım, hem iktidar süreçlerini kuramlaştırmak açısından hem de yeni öznelerin kuruluş bağlam ve süreçlerini anlatmak açısından çok çarpıcıdır. Bu yaklaşımla beraber, milliyetçiliğin yeni aileyi kurma çabası, ne sadece milleti kurmanın bir metaforu (millet bir ailedir gibi), ne de sadece milleti kurmak için gerekli sosyal ilişkilerin ve sosyal sermayenin (sadece devlete bağlı vatandaşlar, ya da eğitimli işgücü) kaynağını oluşturma süreci olarak anlaşılabilir. Aile, millet ve toplumsal cinsiyet meselesi, yeni düzende iktidarın nasıl kurulduğu ve anlamlandırıldığı ile ilgilidir ve bu kavramsallaştırmaların gösterebildiğinden çok daha birbirine içkindir. Milliyetçilik aileyi, aile üyelerinin birbirleri ile ilişkilerini, ailelerin birbiriyle ve kurumlarla olan ilişkilerini kurmakta, aile-içi ilişkiler de milletle olan, iktidarla olan ilişkiyi düzenlemekte ve anlamlı kılmaktadır. Böylelikle milliyetçilik siyasî bir ideoloji olarak görülmekten çıkıp, gündelik yaşam-

dan toplumsal kurumlara kadar toplumun çeşitli kademelerinde kurucu işlev gören söylemsel bir pratik olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Her şeyin ötesinde bu bakış açısıyla, toplumu düzenleyen en makro süreçlerle en ayrıntılı mikro süreçlerin bir bütün içinde birbirine bağlanarak irdelenmesi mümkün olmaktadır. Toplumsal cinsiyet, kültürel üretim biçimleri, modernlik, yeni aile ve daha aşağıda değineceğim aşk gibi son derece kişiye özgüymüş gibi görünen duygular bir arada irdelenmeye açık hale gelmiştir. Chatterjee, kişilerin yaşam öykülerini, toplumsal konumlarını, öznelerin kendi yazdıkları ya da söyledikleriyle örerek, bir yandan iktidar arzusunu diğer yandan yeni iktidar teknolojilerinin üstlenilmesini anlatmaktadır. Yapısalcılık sonrası kuramcı Foucault'nun söylem analizlerinden yola çıkan yazar, yeni kurulan kimlik düzeninin dışladığı kişilerin otobiyografilerini de gözden geçirerek, dışlanmışlığın yarattığı acıyı da, projenin öngördüğü özne kimliğini üstlenmenin tedirginliğini de aktarmaktadır.

Devlet/milliyetçilik ve kadınlar sorunsalından başlayıp, toplumsal cinsiyetin hem özneliğin kurulmasındaki yerinin, hem de modernlikle iktidarın milliyetçilikle bağlantısının ortaya çıkarılmasına uzanan bu kuramsal sürecin meyvaları, son yıllarda Hindistan'dan Ortadoğu'ya Güney Afrika'dan Latin Amerika'ya çeşitli milliyetçilikleri irdeleyen çalışmalarda görülmektedir. Lila Abu-Lughod'un Orta Doğu devletlerini kapsayan derlemesi (1998) yeni anneliğin, yeni kadınlığın, yeni ailelerin modern bir biçimde kurulmasını mümkün kılan teknikleri, özellikle de ev kadınlığının gerektirdiği bilimsel ev ekonomisi yaklaşımlarının kadınlık tanımlarında getirdiği değişiklikleri irdelemektedir. Bu açılımlar sayesinde çocuk yetiştirme tekniklerinden romanlara, modadan eğitime, işgücü politikalarından cinselliğe gündelik hayatın parçası olan birçok alan milliyetçilik çalışmalarının nesnesi haline gelmiştir. Bu tekniklerin özneliği kurmakta ve iktidarla ilişkilerini şekillendirmekteki işlevleriyle, egemen bir hayalî cemaat oluşturma arzusunun sağladığı meşru temeli bir arada düşünmek, milliyetçilikle toplumsal cinsiyeti birbirini kuran toplumsal pratikler olarak anlamayı da mümkün kılmaktadır. Yapılması gereken, millî kadınlık ya da erkekliğin, dışarıdan empoze edilen bir kimlik değil, kişilerin bu kimliğin sunduğu iktidar olma biçimlerini arzuladıkları için kendi istekleriyle üstlendikleri birer öznellik olduğunu anlamak ve anlatabilmektir.

*TÜRKİYE'DE TOPLUMSAL CİNSİYET: ADAM OLMAK**

Türkiye bağlamında milliyetçiğin aktörlerinin kimliğiyle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Kandiyoti, Tanzimat sonrası Türk romanları üzerine yazdığı bir makalede, roman yazarlarının toplumda kadın kimliğiyle ilgili rahatsızlıklarının olduğunu ve bunun kendi modernlik veya reform anlayışlarından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Şerif Mardin, Namık Kemal ve arkadaşlarından oluşan Genç Osmanlılar akımı hakkındaki klasik çalışmasında, ilk milliyetçilerin, Tanzimat reformlarının bürokrasinin işleyişini değiştirmesi sonucu yükselmelerine ket vurulmuş münevverlerden (aydınlardan) oluştuğunu göstermiştir. Bu genç erkeklerin Chatterjee'nin sözünü ettiği ortada olma konumunda olduklarını iddia etmenin mümkün olduğunu düşünüyorum. Osmanlı Imparatorluğu'nda gündelik hayat, özellikle de aile yaşamının düzenlenmesi hakkında tarihî çalışmaların azlığı ışığında, biraz da antropolojik çalışmalardan

(*) Bu bölümde kullanılan başlıklar Tarih Vakfı'nın 1998 yılında düzenlediği *Üç Kuşak Cumhuriyet* sergisinde "toplumsal cinsiyet" sahnelerinde kullanmış olduğum başlıklardır.

yola çıkarak, düzen değişikliğini kendi iktidarsızlıkları çerçevesinde talep eden bu milliyetçileri yaratan toplumun cinsiyet ilişkilerine daha yakından bakmakta fayda var. Böylelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında değişen iktidar ilişkileri, aile yapısı, toplumsal cinsiyet kimlikleri ve milliyetçilik söylemlerinin birbirlerini nasıl karşılıklı olarak belirledikleri ve anlamlandırdıkları konusunda yeni sorular sorabilmenin mümkün olacağını düşünüyorum.

Osmanlı toplumunun sosyolojik yapısını tanımlamak açısından büyük evlerin hâkim olduğu bir düzen hayal etmek gerekiyor. Topkapı Sarayı, ülkedeki en büyük ev olarak iktidarla düzenin ilişkisini temsil eden en çarpıcı model olarak görülebilir. Sarayın kurum olarak işleyişine bakıldığında, aileyle toplumsal düzen ilişkisinin benzetmeye dayanmaktan çok daha öte, birbirini karşılıklı düzenleyen yapılar olduğu görülür. Bu modelde akrabalık, siyasî ilişkilerle içiçe geçmiş, hane reisi aynı zamanda hem baba hem de hükümdardır. Bu ev, hâkimiyeti altında bulunan toprakları yönetmek için, kendi içinden çıkardığı temsilcilerden oluşan çeşitli boyutlarda haneler yaratmakta, bunları ülkenin değişik merkezlerine atamaktadır. Devşirme kökenden gelen sadrazam, yine cariye olarak devşirilmiş kadınlar ya da onların kızlarıyla (bunlar hükümdarın kendi kızları ya da kız kardeşleri de olabilir) evlendirilip, Osmanlı düzenini kurmak ve temsil etmekle görevlendirilirler (Peirce, 1993). Büyük ev içine devşirilen genç erkekler zamanla kapılanma yoluyla Müslüman ailelerden de gelmeye başlar. Saraydan ayrılan evler de aynı sistematik içinde, kendi çevrelerindeki gençleri kapılandırmak suretiyle kendilerine bağlamaktadırlar. Bu bağımlılık bir yandan kişilere aile/iktidar ilişkileri içinde bir yer vermekte, diğer yandan da statülerine uygun bir yaşam standartı sağlamaktadır.

En önemli fazilet sistem içinde yerini bilmektir: Kime başeğilecek, kimin üzerinde iktidar sahibi olunacak. Gelinler, damatlar, ahçılar, seyisler bu anlamda bağımlı kişiler olup, ev sahibinin adamlarıdır. Kimlik belirlemek için "kimlerdensin?" sorusuna evin reisinin adı verilip, onun altındaki düzende yerini belirlemek için de, evin reisinin temsil ettiği iktidarla olan ilişkinin adını koymak gerekmektedir. Bu ilişki "küçük gelinim" yanıtında olduğu gibi akrabalık ilişkisi de olabilir, "seyisim" yanıtında işaret edildiği gibi işbölümüne ilişkin bir tanım da olabilir. Seksenlerin başında Tuz köyünde yaptığım araştırmada kimliğin bu şekilde işlediğine tanık olmuştum (Sirman, 1988). Başka bir deyişle aile üretimine dayanan bu düzende kimlik-iktidar ilişkileri geleneksel adı verilen saray modelindeki gibi işliyordu. Ev-içi ekonomik ilişkiler antropolojik yazında yeniden bölüşüm olarak adlandırılan bir biçimde iktidarla içiçe sürdürülmekteydi. İktidar odağındaki kimse, maddi ve manevî kaynakları kendi iktidar alanındaki yani evindeki kişiler arasında statülerine göre bölüştürüyordu. Pamuk tarlasında çalışan genç kızlardan, balıkçılık yapan genç erkeklere, evin tüm bağımlı kişileri kazançlarını ev sahibine teslim ediyorlar, ev sahibi de kendi "adalet" anlayışı içinde bildiği biçimde bu kaynakları dağıtıyordu. Osmanlı modelinde de, ev sahibi bağımlı olduğu, kendinden daha muktedir evden gelen maddi kaynakları, kendi ev halkını oluşturan maiyetindeki kişilere, o kişinin ev içindeki konumuna ve yerine göre dağıtmaktaydı. İmparatorluk düzeyinde muktedirler ev sahipleriydi. Bu ev sahipleri tepesinde saray bulunan bir hiyerarşi içerisinde, birbirlerine bağımlılık zinciriyle bağlıydılar. Siyasî ve ekonomik bir sistem olan bu düzenin İmparatorluk düzeyinde işleyişini anlatan Mardin, iktidarın zenginlikten daha önemli bir meta olduğu bu sistemin, kendine özgü ahlak anlayışını etraflıca irdelemiştir (1991).

Bu sistem içinde düşünülmesi mümkün olmayan bir ayrım da kamusal/özel ayrımıdır. Akrabalıkla akrabalığı mümkün kılan cinsellik, kamusal toplumsallık ve iktidarla, bunlara olanak tanıyan ilişkilerin sürdürülüş biçiminin temelinde yatan unsurlardır. Kamusal ile özelin ayrımı toplumsal bir kurgu olarak da yoktur. Büyük evler birbirlerine bitişiktir ve onların dışında ilişkilerin sürebileceği ya da sürdüğünün hayal edilebileceği bir mekân yoktur. Tanzimat'la birlikte iktidar mekânsal olarak sarayın dışına taşınınca, bu alan yavaş yavaş açılmaya başlamıştır. Uzun bir süre bu alan Osmanlılar ve daha sonra Cumhuriyetçiler için bir tedirginlik kaynağı olmuş, bu alanda nasıl hareket edileceği, davranış kodlarının ne olacağı, konuşulan konuların ne olacağı muğlaklıklarını muhafaza etmiştir. 1876'da açılan Meclis-i Mebusan ve daha sonraki meclislerde mülkün sorunlarının tartışıldığı mekân, devleti Osmanlı evi olarak gören eski düşünce içinde anlamlı kılınabilirken, adab-ı muaşeret kuralları, özellikle de birbirlerine kıyasla yeri belli olmayan insanların etkileşimi, hep modernlikte bir eksiklik olarak nitelendirilip, sorunlu olmaya devam etmiştir. Ama burada temel sorun, iktidarın paylaşılmasında kabul edilmiş mekanizmaların meşruiyetlerini kaybetmiş olmalarıdır.

Tanzimat'la birlikte gelen büyük değişimi, Mardin kapılanma sistemi çerçevesinde yükselmeyi bekleyenlerin önünde dikilen yeni bürokratik yapının oluşturduğu sınırlar olarak tanımlamaktadır (1966). İktidarın evlerin dışına taşmasıyla birlikte, toplumsal hareketliliği akrabalık ya da diğer adıyla kapılanma dışında başka kriterler belirlemeye başlar. Babadan oğula devredilen mevkiler yükselmeyi bir büyüğün yanına kapılanarak bekleyenleri bir anlamda evsiz bırakmıştır. İstanbul'un geleneksel mahallelerinde büyüyenler artık Tanzimat paşalarının evlerine giremeyince ortada kalmaya, Tanzimat bürokrasisine kıyasla Chatterjee'nin tanımladığı anlamda bir orta sınıfı oluşturmaya başlamışlardır. Milliyetçi söylemler işte bu kişilerin eseridir. Evsiz kalıp iktidarın yeniden bölüşüm mekanizmalarının içinde yer alamayan bu kesim, zaman içinde kendine bir söz söyleme alanı bulmaya başlar: Gelişmekte olan yazılı basın ve bu teknolojinin mümkün kıldığı yeni edebî tarzlar. Gazeteler, romanlar, sahne oyunları, makaleler yeni fikirlerin taşıyıcısı olarak, saray dışında oluşan kamuda boy göstermeye başlamışlardır. İktidarla evler içiçe geçtiği için ortada kalanlar, bir yandan farklı ev kurma biçimlerini tahayyül etmeye girişmişler, diğer yandan da mülkün halk adı verilmeye başlanan yeni oluşturulmakta olan hayalî bir kitleye danışarak yönetilmesini talep etmişlerdir. Mardin, Fransız İhtilali'nin düşüncelerinin Osmanlı toplumuna bu yolla girdiğini, I. Meşrutiyet'in böyle bir çabanın sonucu olduğunu anlatmaktadır. Mardin'in Genç Osmanlılar çalışması Chatterjee'nin yorumuna tâbi tutulursa, ortaya hem Doğu'nun hem de Batı'nın düşünce ve kalıplarını birbirine yoğuran ara biçimlerin ortaya çıktığı görülebilir. Bu arada kalan ve iktidarsızlığı da yoğun biçimde yaşayan kesimin Tanzimat eleştirisi, yeni bir öznelliğin yaratılmasına kadar varacak olan önemli bir toplumsal ve kültürel dönüşüm sürecini başlatmışlardır.

Genç Osmanlılar'dan başlayarak Tanzimat sonrası yazın, değişik yorumlara tâbi olmuştur (Mardin, 1966, 1974; Kandiyoti, 1988; Parla, 1990; Sirman, 2000a). Mardin aşırı Batılılaşma sorununun ortaya çıkışını, Kandiyoti evlilik ilişkilerinin sorgulanmasını, Parla da toplumun gidişatını belirleyecek otorite figürü olarak babanın eksikliğinin yarattığı tedirginlikleri, Sirman ise adil babanın yokluğunda talep edilen yeni meşru düzen arayışlarının aşk çerçevesindeki bazı izleklerini ele almaktadır. Tüm yorumlar kamusal alanda hissedilen boşluğun yarattığı te-

dirginliğin romanlarda nasıl işlendiğine, boşluğun nedenlerini farklı romancıların nasıl açıkladıklarına ve çözüm önerilerine dikkati çekmektedirler. Gerçekten de cinsiyet-iktidar ekseninde bir belirsizlik, ama bununla birlikte çeşitli biçimlerde hissedilen bu boşluğu doldurma çabaları yazına hâkimdir.

Bu arayışlar, yeni düzende nasıl adam olunur çerçevesi etrafında ele alınmıştır. Büyük evlerin belirlediği ilişkiler ve yerini bilme mekanizmaları ile babaların iktidarı artık gayrimeşrudur. Babaların, romanlarda aşkın önüne geçmeleri, birbirlerini seven gençleri ayırmaları bunun göstergesidir. Artık düzenin kurucu öğesi büyük evler arasındaki bağımlılık ilişkisi değil, bireylerin birbirlerine duyduğu aşktır. Romanlara topluca bakıldığında, aşkın kutsallığı izleğinin hemen arkasından hangi aşkın kutsal olduğu, hangisinin tensel olarak nitelendirilerek dışlanması gerektiği sorununun gündeme geldiği görülür. Yani, sadece eski düzeni yıkmak değil, yeni düzeni kurmak da gereklidir. Aşktan söz etmek bir anlamda arzulardan, arzuların evcilleştirilmesinden söz etmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda ikili bir manevra göze çarpmaktadır: bir yandan arzuyu tanımlamak, ama aynı anda bu arzuyu gemlenmesi gereken bir güç olarak görmek. Aşk yıkıcı da olabilir, yapıcı da, bu yüzden başıboş bırakılamaz. Bu görev, Parla'nın özellikle Ahmet Mithat için gösterdiği gibi öncelikle romancılar tarafından üstlenilir. Bu romancılar "mutlak metinler" yaratarak tartışma kabul etmeyen, akl-ı selimi temsil etmeye soyunan bir tutumla toplumun yeni düzeninin ahlakî temellerini kurmaya çalışan reformculardır (Parla, 1990).

Aşk, Tanzimat sonrası romanlarda bir yandan öznenin, diğer yandan özneler arası ilişkilerin de kurucu temelidir. Olması gerekeni çeşitli biçimlerde sunan yazarların kurmaya çalıştıkları özne, evlenecek, yani büyük evlerden farklı yeni tarz evler kuracak ve bunların hem birbirleriyle kurdukları veya bundan sonra dışarısı olarak tanımlanacak ilişkileri, hem de içlerindeki düzeni oluşturacak öznelerdir. Erkek yine evin reisidir ama, bu kez ortalıkta Tanzimat'ın paşa babaları yoktur. Düzeni yeni adam kuracaktır. Bu (genç) erkekler, genelde orta sınıf, çoğunlukla devlet göreviyle iştigal eden, kanaatkâr, üzerinde iktidar sahibi olduğu kadınlara (azat edilmiş köleler) şevkatle adilane yaklaşmayı bilen, Ahmet Mithat Efendi'nin yarattığı, Rakım Efendi tiplemeleridir. Bu erkeklerin bir de tahayyül ettikleri kadınlar vardır. Bunlar "lüks kadınlar" gibi bencil, "geleneksel" kadınlar gibi cahil olmayan kadınlardır. Okumuş, bilgisini ailesi ve vatanı için kullanmayı bilen fedakâr "yeni kadınlardır" bunlar. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara*'sındaki Selma gibi, bazen yanlış adamlar seçebilirler ama, doğru kocayı bularak, yeni düzenin kurulmasında kilit görev üstlenebileceklerdir. Yeni adamlar ve muhayyel kadınları artık tanımlanmıştır. Bu anlamda yeni düzenin temelleri söylem düzeyinde buralarda atılmaktadır. 1926 yılında yasallaşan Medeni Kanun ise, bu düzenin kurumsal temellerini oluşturmaktadır.

Millet, bu söylemlerde değişimin sınırlarını çizen, temel hedefi belirleyen bir meşruiyet zeminini oluşturmaktadır. Genç Osmanlılardan itibaren yapılacak reformlar, yöneticilerin kimliği ve muktedirlerin danışma (meşveret) usullerinin işlerlik kazanması sorunsalı etrafında odaklaşmıştır. Yani sorun iktidar sahiplerinin kimler olacağı, kimlerle hareket edeceği, kimleri yöneteceği, kimlere hesap vereceği ve aralarındaki ilişkilerin nasıl belirleneceği sorunsalı olmuş, cevap da yeni bir ailenin ve buna bağlı olarak yeni iktidar edinme biçimlerinin tahayyülünde aranmıştır. Kimlik (iktidara sahip olacak kişinin kimliği) ile yönetim (iktidarın biçimi) aslında içiçe geçmiş so-

runlardır: Eleştirilen, Tanzimat yöneticilerinin paşa olma, yani ev ve imparatorluktan oluşan, birbirine bağlı ve bağımlı her iki mülkü idare etmesidir. Adalet ilkesinden uzaklaşmaları, tebaalarının meşru isteklerini gözardı etmeleri, nereden geldiği belirsiz yeni adetler getirmeye çalışmaları mülkü felakete sürüklemektedir. Diğer bir deyişle ev ilişkileri ile iktidar ilişkilerinin birbirini oluşturan, mümkün kılan yapıları sorgulanmaya başlanmış, günümüzde halen sorun olan kamu çıkarları ile özel çıkarların birbirine karıştığına dair sistematik olarak oluşturulan ilk söylemler ortaya çıkmaya başlamıştır. Ancak büyük evlerdeki yaşam biçimi de yeni arzularla çeliştiği halde sorun yaratmadan aynı anda eleştirilebilmiştir. Bunun nedeni, evin yönetimiyle mülkün yönetimi arasındaki süreklilik ya da kopuksuzluğun normal bir olgu olarak varsayılmasıdır. Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre*'sinde bir yandan Zekiye'nin vatan aşkı ile bir erkeğe duyduğu aşkın öncelik hiyerarşisi belirtilmekte, diğer yandan Zekiye'nin babası Sıtkı'ya Tanzimat düzeninin yaptığı haksızlıklar eleştirilmektedir. Sıtkı, bir yandan adil olma vasfını kaybetmiş bir Tanzimat paşasının mağduru, diğer yandan özlenen yeni baba figürünün temsilcisidir. Zekiye gibi önceliklerini bilen, vatana olan borcunu idrak etmiş, vatanı kurtulmadan kişisel mutluluğun peşinde koşmanın anlamsızlığına vakıf bir genç kızı ancak böyle babalar yetiştirebilecektir.

Yeni düzende kadınlar vatansever çocuklar yetiştirecek akıllı uslu kadınlardır. Bunun için Zekiye gibi okumaları, eğitilmeleri, sevilmeleri gerekmektedir. Eski ev düzenindeyse bu mümkün olamamakta, kadınlar eş, çocuklar kimliğinin bilincinde adamlar haline gelememektedir. Çizilen yeni bir ev düzeni, yani aile modelidir. Evden aileye geçiş, toplumsal iktidarın temel kurumundaki özlenen değişikliği tanımlamakdır. Bu değişimin gerçekleşmesi için meşveretin öznelerinin iktidara geliş süreçlerinin dönüşmesi gereğinin altı çizilmektedir. Eskiden muktedir ve koca olmak için paşa olmak gerekirken, yeni düzende her koca paşa olacak, imtiyazsız, sınıfsız toplum, eşit oldukları varsayılan yeni kocaların kardeşlik üzerinden kuracakları cemaatte gerçekleşecektir. Kısaca toplumu oluşturan tüm özneler değişecek, böylece de "egemenlik milletindir" sözünü mümkün kılacak yeni iktidar biçimi oluşabilecek, millet (toplumsal cinsiyetine göre ayrıştırılmış özneler) de, devlet de (iktidar biçimi) bir hamlede birbirini kurabilecektir. Milliyetçilik söylemi bu örnekte görüldüğü gibi bir anda birçok işlevi yerine getirmektedir. Vatan sevgisi, var olan hiyerarşilerin sorgulanmasını mümkün kılmakta, yeni hiyerarşilerin temelini oluşturmakta ve bu yeni hiyerarşinin de yine vatan sevgisi bağlamında eşitlenen erkeklerin, kadınlar üzerinde kurdukları iktidardan geçtiğini anlatmaktadır. Tarihin akışına bakıldığında, ailenin bütün bu iktidarları mümkün kılan yeni yapı olarak tarihin akışı çerçevesinde ortaya çıktığı görülmektedir.

Bu anlamda aile yeni düzende muktedir olma biçiminin adı olmaya başlamıştır. Evde Peirce'in Topkapı Sarayı bağlamında ileri sürdüğü gibi, mahrem olan reis ve kadınlarının etrafında kat kat devşirmeler, bağımlılar ve bağımlılıklar bulunurken, ailede bunlar silinmiş, toplumun temeli olan ana, baba ve çocuklardan oluşan birim ortaya çıkmıştır. Bu birimin adının çekirdek aile olması hiç şaşırtıcı değildir. Eskiden mahrem adı verilen çekirdeklerin arasını dolduran kişisel bağımlılık ağları da ortadan kalkınca, aileler arasında kamusal alan adı verilen boşluk oluşmuştur. Bu boşluk Tanzimat sonrası Osmanlı toplumunda özellikle de sarayın Çırağan'a çekilip Babıâli'nin mekânsal iktidar odağı olarak ortaya çıkmasıyla birlikte başkasının hakkı çiğnene-

rek çeşitli mevkilere atanan ve Şerif Mardin'in de gösterdiği gibi *Araba Sevdası* gibi romanlarda yerilen "paşazadeler" sorunu olarak gündeme getirilmiştir (Mardin, 1966, 1974). Sorun, bu boşluğun nasıl doldurulacağı, aile reisi olarak eşit olduğu varsayılan yeni adamların ilişkilerinin nasıl düzenleneceğidir. Eski toplumu düzenleyen erkekler arası hiyerarşi ve bağımlılığın artık geçerli olmadığı bir toplumda, hamilerin, bu bağımlılığı düzenleyen akrabalık dilinin ve bu ilişkilerce düzenlenen gündelik yaşamın yerine ne konacağı sorunu sanıyorum halen çözülmüş değildir.

Başka alanlarda yaşanan sorunlar ne olursa olsun, yeni aile modeli, kültürel olarak Türkiye'de başat konuma gelmiştir. Batı'dan gelen aile modeli çağdaş olarak alkışlanmış, Chatterjee'nin Hindistan için öne sürdüğü gibi aile aklın, bilimin dışlanıp Doğululuğun ve dolayısıyla farklılığın alanı olmamıştır. Aksine, yönetimin yeni talipleri, içeride üretilen başka cemaat hayalleriyle rekabet etmek için, zaman içinde bu modele daha da sıkı sarılmışlardır. Bu diğer hayallerle eski düzenden süregelen ev ve iktidar kurma pratikleri, 1870'lerden yirmilere dışlanan, "bizi" kuran "öteki" rolüne sokulmuşlardır. Bu kültürel manevra, Tanzimat'tan itibaren ortaya çıkan dinî ya da bölgesel kökenli karşı söylemleri, eski/yeni zıtlığı içinde orta sınıfın iktidar arzuları çerçevesinde yeniden düzenlemeye yaramıştır. Diğer bir deyişle, eski ya da önceki olarak kodlanan söylem, kültürel olarak "yeni" denilen başka bir modelle karşılaştırılmış, anlam ve hiyerarşi bu karşılaştırmadan doğan zıtlık üzerinden üretilmiştir (modern-geri kalmış, ilerici-gerici gibi). Bunun için her şeyden önce yeninin zıddı olan bir eski yaratılmıştır. Ezilen kadınların mekânı Osmanlı ailesi bu sıralarda oluşturulmuş olan kültürel bir mittir. Bugün Osmanlı ailesi hakkında gündelik hayatta ileri sürülen her "bilgi", Osmanlı milliyetçilerinden beri farklı ve dolayısıyla daha iyi bir şey kurmak için orta sınıf aktörler tarafından kaleme alınmış, bu anlamda da yaratılmış bir eskidir. Millet adı verilen özneler arasındaki farklar ya da farklı hayaller bu zıtlığın bir tarafına yerleştirilerek anlamlandırılmış, bazı aile pratikleri eski olarak olumsuzlaştırılmış ya da ötekileştirilmiştir. Millet denilen bütünlük bu mitlere sarılan öznelerin bu mitleri yaşatmak için sarf ettikleri kültürel enerji ve üretim sayesinde varlığını sürdürebilmektedir.

MUTLU AİLE VE SIRLARI

Mitler yaratılmış kurgular olarak içlerinde sırlar barındırırlar. Bu sırların en büyüğü, gerçeklik olarak kurulan milletin kendisinin kurgu olmasıdır. Millet bir mit, bu yüzden kırılgan bir birliktelik, çatlakları olan bir ana kurgudur. Bu ana kurguyu korumak amacıyla, başka, ikincil kurgular üretilir. Milletin devam edebilmesi için, millî kimliği üstlenmenin zor bir iş olduğu, bu üstlenmeyi başarmak için mücadele gerektiği, mücadelenin de dışlanması ya da bastırılması gereken, başka aidiyet ve arzulara karşı verildiği unutulmalıdır. Bunlar, Renan'ın "unutmayı hatırlamak" sözcüğünde de ifade ettiği gibi, millet için unutulması gereken bir dizi sırrın başında gelmektedir (Renan, 1990). Anne, baba ve çocuklardan oluşan millî çekirdek ailenin yeni yaratılmakta olan özel alana uygun bir biçim olarak başat, başka bir deyişle imtiyazlı olmasını sağlamak için, büyük evlerin, geniş ailelerin, aşiretlerin ya da parçalanmış ailelerin eski ya da olamamış olarak ötekileştirilmeleri gerekir. Bir diğer deyişle geçmiş düzen olduğu haliyle unutulmalı, hatırlanma süreci belli disiplinler, kuramlar ve söylemler içerisinde gerçekleşmeliydi; bunları başarmada kullanılan anahtar kelime sevgi oldu.

19. yüzyılın sonundan 20. yüzyılın ilk yarısına kadar kültürel üretim alanı olarak karşımıza çıkan roman, dergi ve gazete yazılarına bakıldığında sevgi sözcüğünün çok önemli bir yer işgal ettiği görülür. Bu kültürel çabalar, okuma-yazma bilen, dolayısıyla orta sınıf olarak nitelendirebileceğimiz zümre tarafından kaleme alınıyor, yine aynı zümreye hitap ediyordu. Bu süreç içinde, sevgi, kişiler arası ilişkilerin temeli olarak uzun bir sorgulanma, tanımlanma, deşilme sürecinden sonra ortaya, aileyi de milleti de oluşturan kişiler arasında olması gereken bağın adı olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreç sonunda sevgi, duygusallıkla mantığın dengede olduğu, zor yerine rızaya dayanan bir bağlılık biçimi olarak tanımlandı.

Sevgi, ben-sen ilişkisini tanımlaması açısından, öznelliğin kurulmasında önemli bir rol oynayan bir kavramdır. Kişinin en açıkça ben diyeceği, arzularını dile getirdiği noktadır. Ancak Abu-Lughod'un Mısır'daki Berberiler üzerine yaptığı araştırmadan beri duygu ve arzuların toplumca üretilip tanımlandığı bilinmektedir (1986). *Aşk ya da sevgiyi tanımlamak, öznenin duygularını tanımlamaktır. Bu tanımlama sayesinde özne, duygularla donanmış bir bütün olarak kurulmaktadır. Aşk özneyi, gemlenmesi gereken arzularla donatmak suretiyle yaratmakta, ardından bu arzuları gemleme görevini yine yarattığı özneye yüklemektedir.* Bu şekilde bakıldığında sevgi kavramının tanımlanma süreci aynı zamanda cinslerarası bağın niteliğinin, cinselliğin ve öznelliğin de kurulma süreci olarak okunabilir. *Böyle bir okuma, gemleme sürecinin önemli kilometre taşlarının millet-aile ekseninden geçtiğini de göstermektedir.*

Sevginin başat bir kültürel kavram olarak üretilmesinin tarihine bakmak için en iyi kaynak yine romanlardır. İlk romanlarda, sevgiden ziyade aşktan söz edilmektedir. İlk kadın romancı olarak bilinen Zafer Hanım'ın 1877'de yayımlanan *Aşk-ı Vatan*'ında, köle bir kadının vatanına dönmek için yanıp tutuşuşu değişik kadın anlatıcılar tarafından nakledilmektedir. Yazar, ancak vatan aşkının onu bir kadın olarak böyle bir yazıyı kaleme almaya ittiğini anlatarak, okuyucudan kadınlık sınırlarını aştığı için af dilemektedir. Bir tutkuyu, kişiyi akıl dışı maceralara sürükleme gücünü anlatan aşk, kutsallığıyla yazarın da, kölenin de, anlatıcıların da mazur görülmesini sağlar. Tanzimat romanındaki aşk ise ilahî yasayı simgeleyerek, buna karşı gelen Tanzimat paşalarını gayrimeşru ilan etmek için kullanılmaktadır (Sirman, 2000a). Bu ilk örneklerden sonra aşk, cinsel tutkunun, ocak yıkan fettanlığın adı olmaya başlamıştır (Parla, 1990). Parla'nın da belirttiği gibi ilk romanlarda karşımıza çıkan mutlak otorite kimliğindeki yazarlar, gitttikçe aşktan kaygı duymaya, çekinmeye başlamışlardır. Aşkı ve aşkın insana yaptırdıklarını aşırı Batılılaşma ya da başka bir eleştiriye tabi tutmaları bundandır. Bir diğer deyişle aşk, romanlarda var olan düzeni sorgulama, yeni aktörlerin ortaya çıkmasını meşrulaştırma işlevini görmüş, ancak bu işlevini tamamladıktan sonra romanda özgürleştirici bir dinamik olmak yerine başlı başına kontrol edilmesi gereken bir olgu ve tehlike haline gelmiştir.

Aile, romanlarda hem bu tehlikelere karşı bir korunak hem de doğru kurulmadığı takdirde, tüm milleti yıkıma uğratacak bir zayıf nokta olarak belirmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi aile, yeni düzeni kuracak bir yapı taşı, yeni iktidar ilişkilerini, yeni iktidar sahiplerini belirleyecek bir kurgudur. Cumhuriyet yıllarında da devam eden bu yaklaşım yanlış yola sapanların başarılı aileler kuramayacağını anlatmaya çalışmaktadır. Kalabalık evlerde geçen romanlar (*Kiralık Konak*, *Yaprak Dökümü*, *Aşk-ı Memnu* gibi) bir yandan bu kimseler arasındaki ilişkilerin psikolojilerini, diğer yandan da aralarındaki ikti-

dar kavgalarını meşru kılan farklı söylemleri birbirlerine kırdırmaktadırlar. Bazı romanlarda, yanlış geleneksellik sorunun kaynağıyken, bazılarında yanlış modernleşme felaket nedeni olmaktadır. Bu romanlarda erkekler kadınlar kadar sorunludur. Ancak romanlarda ilginç bir gelişme daha göze çarpmaktadır: Kilit işlev kadınlara verilmektedir. Seçecek konumda olan, felaketi önleyecek adımları atabilecek kişiler kadınlardır. Otuzlarda ve kırk arda yazılan aşk romanları, bu gelişimin uç noktasını belirlerler. Erkeklerin artık öznellikleri sorgulanmamakta, iyi erkek olduğu gibi kötü olanları da doğa kanunu gibi açıklanmadan anlatılmaktadır. Kadınlar, yavaş yavaş, öznelliği deşilen, sorgulanan ve en önemlisi dönüşüm gerçekleştirmesi gereken özneler olarak ortaya çıkmaktadır. Erkeklik bu yolla normalleştirilmeye başlanmış, seksenlere kadar üzerinde fazla söz söyleme gereği duyulmayan bir var oluşu simgelemeye başlamışlardır. Roland Barthes'ın burjuvaziyi "adlandırılmak istemeyen toplumsal sınıf" tanımındaki gibi modern erkeklik de artık tarif edilemeyerek muktedir olma yoluna gitmeye başlamıştır (Barthes, 1986: 163, zikreden Gürbilek, 1992: 44). Bıyıklı olarak tarif edilip, varlıkları geri kalmışlıkla açıklanan köylüler bir yana bırakılacak olursa, esas sorun kontrolsüz aşktadır. Çözüm ise ailenin, bilimsel yöntemlere aşina, millet duygusuna vakıf eğitilmiş kadınlar tarafından sevgi üzerine inşasındadır

Kadınların sorun haline gelmesi farklı bir yazar tipinin de yazında kendini göstermesiyle daha da belirgin hale gelmiştir. Özellikle Halide Edip'in *Handan*'ıyla (1912) başlayan bu türde, yazar birinci tekil şahsı kullanan, seçimlerinden pek de emin olmayan bir kadını seslendirmektedir. Halide Edip, ilk romanlarında kadın sesini hemen üstlenmemiş, mektuplar aracılığıyla değişik kişilerin sesinden okura seslenmiştir. Ancak *Kalp Ağrısı* (1924) ve *Zeyno'nun Oğlu*'nda (1924) anlatıcının kendi de, resmettiği tiplemeler kadar ne yapacağını bilmeyen, değişik alternatifleri sorgulayan müstereddit bir kadındır (Sirman, 2000b). Her ne kadar *Sinekli Bakkal* (1935-6) ve *Tatarcık* (1938-9) gibi diğer romanlarında, Halide Edip bu anlatıcıdan vazgeçip, mutlak metnin doğruyu bilen anlatıcısını benimsemişse de, bu farklı sesin roman tarihinde önemli bir işlev gördüğünü sanıyorum. Otuzlardan sonra yazılmaya başlanan Kerime Nadir'le Muazzez Tahsin'in isimleriyle özdeşleşen romanlar, bence, bu sesten ve bu sesin anlattığı tereddütlerden esinlenmiştir. Bana göre bu romanlar da Halide Edip'in yukarıda sözü edilen romanları da kadınların aileye, bilime, sevgiye ve ölçülülüğe dayalı yeni yerini bilme pratiklerini ve dolayısıyla aileye dayalı yeni düzene uyumun zorluklarını anlattıkları, dolayısıyla da bu düzenin doğal değil de bir kurgu olduğunu ortaya çıkardıkları anlatılardır.

Ancak Halide Edip, bu romanlarıyla değil, *Ateşten Gömlek* (1922) ve *Vurun Kahpeye* (1923) romanlarıyla hatırlanmaktadır. Kandiyoti'nin de belirttiği gibi bu romanlar, millet için her türlü fedakârlığı yapan milletin kadınları tiplemesini çizen romanlardı. Ancak daha sonraları aşk romanlarına, sinemaya konu olan, dergi ve radyolarda yayınlanan popüler dizilere (arkası yarın) ilham veren sorun o müstereddit sesin Ayşe hemşirelere nasıl dönüşeceğiydi. Bir diğer deyişle sorun kadınların sesinin Ayşe hemşirenin sessiz bir mutlakıyet taşıyan sesine dönüşmesiyle birlikte aşkın kontrolsüzlükten çıkıp millete boyun eğmesine, vatan/koca/çocuk/toplum sevgisine dönüşmesiydi. Bu dönüşüm kadınlık kurgularının başat anlatım tarzı olagelmiştir.

Dönüşüm kurgusunun öznellik üretiminde önemli bir işlevi vardır. Okuyucunun kahramanla özdeşleşip kendi arzu ve duygularını romanda kurulan nedensellik

ilişkilerine göre düzenlemesini mümkün kılar. Dış dünya tarafından yanlış anlaşılmak pahasına da olsa, milleti için fedakârlık etmek kahraman olmak, arzuların 'aslında' olumlanması anlamına gelmektedir. Bu kurgu, kadın öznelliğinin Türkiye'de Hindistan'da Chatterjee'nin çizdiği modelden farklı bir biçimde düzenlendiğini göstermektedir. Her ne kadar, burada da kadınlar millî özün temsilcisi olsalar da kendi özlerinden gelen bir saflık ya da temizlikleri yoktur. Bu kurguda yüceltilen, kadının akıl kullanma yetisidir. Millet sevgisi, fedakârlık, düşünebilen kadınların üretebildiği duygulardır. Aşk romanlarında bu kurgu daha da belirgin hale gelir. Kendi sınıfından, kendine uygun eş seçmek yine akıl işi ve kadın işidir. Akılla kişi kendini bilecektir, kendini bilmek de eski düzende de olduğu gibi, toplumsal yapı içinde yerini doğru saptamaktır. Ancak düzen değişmiş, bu yer artık büyük evdeki konuma göre değil, ailenin ve milletin annesi olmaktır. Şefkat, iffet gibi kadınlığa özgü nitelikler, ancak geçirilen dönüşüm sonucunda sahiplenilince, üstlenince gerçek kadınlığa ulaşılacaktır. Bu sayede geçmişi ne olursa olsun, çalıkuşlarından vesikalı yârlara her kadın yeni kadın olabilecektir. Ve yeni kadın yeni aileyi kuracaktır.

Aklın bu konuma gelmesini, aşkın sevgiye dönüşmesi yoluyla anlatan yine Halide Edip'tir. Bu dönüşümü Handan yapamamış, bedelini hayatıyla ödemiştir, ama Zeyno akıllanmış bir Handan'dır. O, yakışıklı yüzbaşı Hasan'a olan aşkının bir tutku olduğunu kabul edecek, kendinden büyük olmasına rağmen ona sevgi vermesini bilen Binbaşı Muhlis'le evlenip, Diyarbakır'a gidecek, modernliğin doğru biçimini geri kalmış, doğal dürtülerinden kurtulamamış, yerli halka öğretecektir (Sirman, 2000b). Aşk, bu romanlarda altında hırs, para, çıkar ya da salt cinsel arzu yatan kuşku duyulması gereken bir duyguya dönüştürülecektir. Buna karşın sevgi, aklın, ruhun birlikteliği olarak, tüm yaşam boyu sürebilecek güvenilir, saygın bir duygu olarak tanımlanacaktır. Sevgi, geçici bir hevesten daha ciddi bir ilişki biçimi olduğu için, daha kalıcı bağların temelini oluşturabilecek, erkekle kadının gerçekten hayat arkadaşlığı yapacak eşler olmalarını sağlayabilecektir. Bu noktaya varabilmenin kolay olmadığını, kişinin özne olması için kendi kendini nasıl ve hangi gerekçelerle disiplin etmesi gerektiğini bu romanlar açıkça ortaya koymaktadırlar.

Buna karşın dergiler kadın olmanın da aile kurmanın da, sırlarını ifşa etmiş ve bunları kolayca ulaşılabilir emeller olarak resmetmişlerdir. Yirmilerden itibaren *Resimli Ay*, *Süs* gibi dergilerden başlamak üzere çeşitli mutlu aileler kurmak için çeşitli reçeteler önerilmiştir. Örneğin 1948'de *Hanımeli* dergisi okurlarına "mes'ut olmak istiyor musunuz?" diye soruyor, ardından yanıtı veriyordu: "Bütün iş hakikat gözü ile bulunduğu yeri görmekte ve onu tadabilmektedir. Mes'ut olmak istiyor musunuz? O halde mes'ut ediniz." Burada saadeti engelleyen esas sorun "olamayacak şeylerde saadet aramak" olarak belirlenmiştir (*Hanımeli*, sayı 5, Mayıs 1948). 1968'de çıkmaya başlayan *Günün Kadını* dergisi "uyuşamayan eşler mutlu olabilir mi?" sorusunu "şahsiyetlere hürmet" edilirse diye yanıtlamaktadır. 1950 yıllarında basılan *Resimli Hayat* dergisinde Müşerref Hekimoğlu'nun hazırladığı "Mesut Aileler Saadetlerinin Sırlarını Söylüyor" başlıklı bir yazı dizisi, daha sonra yetmişlerde *Hayat* dergisinde de tekrarlanmış, kabine üyeleri, milletvekilleri eşleri ve aileleriyle birlikte mutluluklarının sırlarını ifşa etmişlerdir: Sevgi ve saygı. Aşk dışlanmış, her şey yerli yerine oturmuş, akla uygun düzen, ailede ve kamusal alanda kurulmuş, yeni iktidar sahipleriyle, eşleri kendilerini başat konuma getiren söylem parçacıklarını gururla sunmaktadırlar.

Çekirdek ailenin ulus devlet içindeki başat konumu erkekliğe ve kadınlığa ait farklı ama uyumlu öznellikler üretilmesiyle mümkün olmuştur. Eğitimden, Medenî Kanun'a, büyük evleri bir anda işlevsiz hale getiren Soyadı Kanunu'ndan nüfus kütüklerinin düzenlenmesine kadar çeşitli kurumlar yoluyla çekirdek aile Cumhuriyet Türkiyesi'nde resmî olarak tanınan artık adı özel olan ev yaşamını düzenleme kurumu haline getirilmiştir. Aklın ve modernliğin simgesi olarak sunulan bu kurumun, yeni düzen içinde hem yapısal hem de kültürel işlevi bulunmaktadır. Yapısal olarak erkekler arası bağımlılıkları gayrimeşru kılarak, eşitlik varsayımına dayalı siyasî rejimi mümkün kılan çekirdek aile, aynı zamanda İmparatorluktan gelen hiyerarşilerin devrimci bir hızla yok edilmelerini sağlamıştır. Bundan böyle yeni hiyerarşiler farklı meşruiyet temelleri ve kurumsal bağlantılar yoluyla oluşturulabilecektir. Aynı zamanda iktidarın kapılanma yoluyla değil, aklı geliştiren eğitim yoluyla ele geçirilebileceği iddia edilebilecektir. En önemlisi, kocalar yasal olarak ailede reis, yani iktidar sahibi olacaklardır. Ancak kültürel olarak milletle ailenin benzetme yoluyla birbirine bağlanması da sağlanmıştır. Milletin büyük bir aile olduğu, vatandaşların birbirleri arasındaki bağın da aile içi bağlara benzediğini ileri sürmek olağan hale gelmiştir. Bu benzetmenin yapılabilmesini özel alan/kamusal alan ayrımı olanaklı kılmıştır. Özel alan mahrem konumuna getirilmiş, içindeki ilişkiler sır addedilmeye başlanmıştır. Aileyle iktidar arasındaki yapısal ilişkiler bu ayrım sayesinde görünmez kılınabilmiştir. Bu yapısal bağı görünür kılan öznenin kuruluş kurgusu ve sürecidir. Ulus devlet düzeni içinde birlik ve beraberlik, milletini ailesini sevdiği gibi seven özneler sayesinde oluşturulabilmiştir. Millî öznelerin bu şekilde kurulmaları kültürel düzeyde de benzetmeden öte süreçlerin işlediğini, aileyi de milleti de oluşturacak öznelerin bu iki cemaat hayali doğrultusunda birlikte ve birbirlerine dayanarak kurulduklarını göstermektedir.

Özel alan/kamusal alan ayrımı Türkiye'de klasik liberal teorinin öngördüğü biçimde işlememektedir. Bu teoriye göre özel alanda sevgi ilişkileri, kamusal alandaysa çıkar ilişkileri hâkim olmalıdır. Ancak Türkiye'de kamusal alanda da sevgi aranmaktadır. Nurdan Gürbilek'in Yakup Kadri'nin *Ankara*'sı üzerine yazdığı gibi "kamusal olanla şahsiyet içiçe" geçtiğinde ancak "özel hayata, aşka, dostluğa, evliliğe ruh katılacaktır" (1992: 62). Şehir olarak Ankara da "iğreti bir dekor" olmaktan ancak rol yapmayı bırakıp kamu yaşamında da samimiyeti önplana çıkarınca kurtulacaktır. Yine Gürbilek'in ifadesiyle "mahremiyete gerek yoktur, çünkü Ankara onun kendi evidir [...] çünkü şehir yabancıların yeri olarak tarif edilmemektedir" (1992: 63). "Öznelliğin terimleriyle tarif edilen" bu kamu aslında milletin kendisidir. Herzfeld buna kültürel samimiyet adını bu yüzden vermekte, millî sınırlar içinde 'kol kırılır, yen içinde kalır' saikiyle hareket etmenin gereğinin kültürel düzeyde nasıl kurulduğunu anlatmaktadır (1996). Kamusal yaşama da özel yaşama da bu duygularla yaklaşacak olan öznenin sevginin ne olduğunu çok iyi anlaması, bu tür sevgiyi arzu ediyor olması gerekmektedir. Çünkü ancak sevgi kişilerin sır saklamalarını mümkün kılabilir.

Milletin sır tutmayı samimiyetle isteyen, bilen kişilerden oluşmasının pratiği en önce aile içinde geliştirilmektedir. Aile araştırması yapmaya soyunan her sosyal bilimcinin, "Ne o, ailemizin sırlarını mı öğrenmek istiyorsun?" sorusuna muhatap olması boşuna değildir. Bu sırlar çeşit çeşittir. Ailedeki sevgi, saygı, sadakat ve samimiyetin eksikliğine delalet eden aldatmalar dışında sır olduğu bile pek fark edilmeyen, görünür kılınması da bu yüzden oldukça zor olan başka sırlar da var-

dır. Türkiye'deki kadın hareketi seksenlerde aile içi şiddeti keşfetmiş, bu gerçeği kamusal alanda tartışılabilir bir sorun haline getirebilmek için epey mücadele etmesi gerekmiştir. "Türkiye'de evli her 5 çiftten biri akraba" gibi başlıklarda da görüldüğü gibi (*Günaydın*, 8 Eylül 1994) akraba evliliğiyle bunun yanına konabilecek "görücü usûlü evlenme" de aile sırlarımızın arasındadır. Aile-içi şiddetin sadece iktidarı görünür kıldıkları için gelişmiş sayılmayan "köylülerce" değil, okumuş yeni adamlar tarafından da uygulanabileceği gerçeği, bireyin arzusundan doğmayan evlilik tarzlarının yaygınlığı çekirdek aile modeline uymayan davranış kalıpları olarak sırdırlar.

Aslında günümüz Türkiyesi'nde ailelerin çekirdek bir yapıya sahip olmamaları belki de bu sırların en büyüğüdür. 1982 yılında yazdığı bir makalede Amerikalı antropolog Emelie Olson modernliğin merkezi Ankara'nın kadınları da çalışan orta sınıf meslek sahibi ailelerinde, evli çiftlerin boş zamanlarını hemcinsleriyle geçirdiklerini, yani kadınlarla erkeklerin ne kadar okumuş olurlarsa olsunlar, ayrı dünyaların insanları olduklarını hayretle anlatır. Diğer bir deyişle, karı koca arasındaki akıl ve ruh birlikteliğine dayanan hayat arkadaşlığı modelini üreten sınıf bile bunu tam olarak başaramamıştır (1982: 54-5). Çekirdek ailelerin mekânı apartman duvarlarının teyzeleri, amcaları, yenge ve eniştleri dışarıda tutmaya yeterli olmadığını Duben ve Behar İstanbul hanelerinin bilinen bir niteliği olduğunu modernleşen şehir bağlamında anlatmışlardır (1991).

Alan Duben ise akrabalık ilişkilerinin Türkiye'nin büyük kentlerinde haneler arasındaki ilişkilerde olduğu gibi birbirini tanımayan yabancıların ilişkilerini düzenlemede etkili olduğunu anlatmaktadır (1982). Duben bu olguyu Türkiye'de sivil toplumun işleyişinde akrabalık dışında hiçbir ahlaki kodun gelişmemiş olmasına bağlamaktadır. Akrabalık terimleri Gürbilek'in şehir ilişkilerinde aradığı yabancılığı yok etmekle kalmamakta, cinsiyete, kuşağa ve aynı kuşakta yaşa dayalı hiyerarşiyi bu yabancılar arasına yerleştirerek bu kişilerin karşılıklı olarak nerede durduklarını bilmelerini sağlamaktadır. Diğer bir deyişle, ahlak kodu, iktidar ilişkilerinin kabulünden, kişinin yerini bilmesinden geçmektedir. Gelişmeci bir söylemle bu tür ilişki kurma biçimlerinin şehrin varoşlarına ya da şehirle bütünleşemeyenlere özgü olduğunu varsaymanın da pek mümkün olmadığını sanıyorum. Siyasetten kurumsal ilişkilere, işgücü pazarından sermaye piyasalarına kamusal alanın her köşesine sızan babalar, kapılanmanın da, hane reislerini birbirine bağlayan bağımlılık ilişkilerinin de halen sürdüğünü göstermektedir. Günümüzün en büyük millî ve ailevi sırlarını da bunlar oluşturmaktadır.

Ancak sözü edilmesi gereken bir sır türü daha bulunmaktadır. Bunlar başat öznelliği üstlenmenin zorluğu ve bu üstlenmeyi başarmak için ödenen bedellerdir. Yaşam öykülerini anlatan 65 yaş üstü orta sınıf kadınların "ben" derken çektikleri zorluklar da ya da yaşam öyküleri diye Türkiye'nin sorunlarını kendilerinin nasıl çözebileceklerini sıralayan memleket kurtarma reçeteleri sunan erkekler de öznelliklerinde bu bedellerin izlerini taşımaktadır (Sirman, 2000c, Çetinoğlu ve Koğacıoğlu, 2000). Milliyetçilik eğer, milleti için ölmeyi göze almaksa (Anderson, 1983), milleti için sır tutmayı bilmek de milliyetçiliktir ve tüm sırların açıklanması hıyanet olacaktır. ❐

Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite

SONER ÇAĞAPTAY

Otuzlardaki Türk milliyetçiliği Türk tarihinin önemli bir bölümünü teşkil eder. Ülkeyi yöneten Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) iktidar tekelini sağlamlaştırmaya başladığı 1931 senesiyle Atatürk'ün öldüğü 1938 senesi arasında, *Türk Tarih Tezi* ve *Güneş Dil Teorisi* ile, Türklerin şanlı bir ulus olduğu düşüncesi ehemmiyet kazandı. Ayrıca, çağdaş Türkiye Cumhuriyeti kendisini bu kurucu ideolojik mirasın koruyucusu olarak gördüğünden, otuzların Türk milliyetçiliğini anlamak, günümüz Türkiyesi'nin milliyetçilikle ilintili temel meselelerini kavramamızı da sağlayacaktır.

Otuzları yirmilerden ayıran bir dizi etken vardır. yirmili yıllarda, 1912-13 Balkan savaşlarından beri süregelmekte olan yoğun savaş döneminin ardından toparlanmakla meşgul olan ve tüm enerjisini yeni, seküler bir cumhuriyet kurmaya vakfeden Türkiye, ancak otuzların başında dikkatini ideoloji meselesine yöneltebildi. Bu iki on yıl arasındaki bir ikinci fark, Türkiye'nin yirmiler süresince, her ne kadar güdümlü olsa da, iki kısa çok partili demokrasi tecrübesi yaşamış olmasıydı. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TpCF: 17 Kasım 1924-3 Temmuz 1925) ve Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın (SCF: 12 Ağustos 1930-17 Kasım 1930) kısa ömürlü faaliyetlerinden sonra kapatılmaları, 1931 yılında, tek partili bir devlet olarak Kemalist Türkiye'nin daha otoriter ve milliyetçi hale gelişini haber veriyordu.

CHP'nin Üçüncü Genel Kurultayını topladığı 1931 senesinde Türk milliyetçiliğinin yükselişini imleyen kilit bir hadise, *Türk Tarih Tezi*'nin ortaya çıkışıydı. *Tezi* ilkin, Türk Ocakları Türk Tarihi Tetkik Heyeti (TOTTTH) geliştirdi. Bu heyet 28 Nisan 1930 tarihinde, Türk Ocakları henüz bağımsızken, Ocaklar bünyesinde oluşturulmuştu. Üyeleri arasında, Heyet Başkanı olarak Yusuf Akçuraoğlu'nun (Akçura, 1876-1935), lkinci Başkan olarak Samih Rıfat'ın (Horozcu, 1874-1932) ve Genel Sekreter olarak Dr. Reşit Galip'in (1897-1934) yanı sıra Ahmet Ağaoğlu (1869-1939), Fuat Köprülü (1890-1966) ve Afet lnan (1908-1985) gibi önemli tarihçiler, aydınlar ve Kemalizm ideologları da bulunmaktaydı. Atatürk'ün bizzat görevlendirdiği heyetin ilk büyük çalışması olan *Türk Tarihinin Ana Hatları* başlıklı 606 sayfalık kitap 1930 senesinde basıldı.

İLK TÜRK TARİHİ KURULTAYI VE TÜRK TARİH TEZİ

10 Nisan 1931'de Türk Ocakları kapatıldıktan sonra TOTTTH ismini Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti (TTTC) olarak değiştirdi. Atatürk bu cemiyet için öngördü-

ğü programı Afet İnan'a bildirdi. TTTC, Türk ulusal tarihini "bu milliğ [*sic*] tarih mallarını asıl sahibi olan Türk halkına muhafaza ettirmek" ve yaymakla görevliydi. Bu ödevini, "Hükümet otoritelerinin ve Belediyelerin yakın alâka, takip ve mesuliyetleri altında, Cumhuriyet Halk Partisinin Halkevlerine ve Parti Organlarına açtıracağı sürekli ve usanmaz bir propaganda faaliyetiyle" yerine getirecekti. TTTC aynı zamanda, "Matbuat Umum Müdürlüğünün nezaret ve takibi altında günlük gazete ve mecmualarda yaptırılacak sürekli, tesirli popüler neşriyatla" da yardım alacaktı. Söz konusu program TTTC'ye bir dizi sorumluluk daha yüklemekteydi. Cemiyet, Türkçe üzerinde tarihsel araştırma yürütmesi amacıyla Türk Dili Tetkik Cemiyeti (TDTC) adı altında bir komite oluşturarak, "Türk dilinin bütün dünya dillerinin inkişaf ve tekâmülünde en müessir bir âmil olduğunu" kanıtlamak için Türkçe ile Hint-Avrupa dillerini karşılaştıran bir inceleme başlatacaktı (İğdemir: 647).

TTTC'nin ikinci ödevi, *Türk Tarihinin Ana Hatları*'nı "müdellel olarak ve bir sentez halinde" yazmaktı (İğdemir: 644-7). Cemiyet bu doğrultuda, eserin gözden geçirilmiş bir versiyonunu ortaya çıkardı: *Türk Tarihinin Ana Hatlarına Methal*. Arkasından, 2-11 Temmuz 1932 tarihinde Ankara'da, sonraları Birinci Türk Tarihi Kongresi olarak adlandırılacak olan, ama aslında öğretmenleri Türk tarihi konusunda eğitme amacı taşıyan bir atölye çalışması düzenledi.[1] Kongrede Afet İnan'ın tafsilatıyla anlattığı *Türk Tarih Tezi*, Türklerin muhteşem ve çok eski bir ırk olduğunu ileri sürmekteydi. Türkler, kökleri binlerce yıl evvel yaşadıkları Orta Asya'ya dayanan brakisefal (yuvarlak kafataslı - ç.n.) bir ulustu. Orta Asya'da bir iç deniz etrafında parlak bir medeniyet yaratmışlardı. Bu içdeniz iklimsel değişikliklere bağlı olarak kuruyunca, Orta Asya'yı terk ederek, dünyanın geri kalanını uygarlaştırmak için dört bir yana dağılmışlardı. Doğuda Çin'e; güneyde Hindistan'a; batıdaysa Mısır'a, Mezopotamya'ya, İran'a, Anadolu'ya, Yunanistan'a ve İtalya'ya gitmişlerdi (*Türk Tarihinin Ana Hatlarına Methal*: 8, s. 50-58).

Bu hikâyenin içinde üç anlam barınmaktaydı: Birincisi, Türkler kökenleri Orta Asya'ya dayanan Hint-Avrupalılar da dahil olmak üzere tüm brakisefal uluslaın atasıydı (*Birinci Türk Tarihi Kongresi*: 31). Göç ettiği tüm topraklardaki medeniyetleri Türk ırkı yaratmıştı. Dolayısıyla günümüz Türkleri, diğerlerinin yanı sıra eski Sümerlerin, Mısırlıların ve Yunanların başarılarının mirasçısıydı. Ayrıca, Hititler vasıtasıyla Anadolu'daki ilk uygarlığın da sahibiydiler. Asıl, yerli sakinlerini Türklerin oluşturması nedeniyle, Anadolu Türklerin anavatanıydı (*Türk Tarihinin Ana Hatlarına Methal*: 8).

Konferansın ikinci gününde sahneye, TTTC'nin has milliyetçi üyesi Dr. Reşit Galip çıktı. Dr. Galip, "Türk Irkı ve Medeniyet Tarihine Umumi Bir Bakış" başlıklı çalışmasında *Tezin* ayrıntılarına eğilmekteydi. Irk üzerine yapılmış çalışmaların çoğu Türklerin sarı ırka ait olduğunu ileri sürerken, frenoloji (kafatası bilimi) verilerine dayanılarak yapılan ırki sınıflandırmalar farklı sonuçlar vermişti. Dr. Galip, "Uzun boylu, beyaz simalı, düz veya kemerli ince burunlu, muntazam dudaklı, çok kere mavi gözlü ve göz kapakları çekik olarak değil, ufki açılan 'Türk' beyaz ırkın en güzel örneklerinden biridir" diyerek görüşlerini özetledi (*Birinci Türk Tarihi Kongresi*: 109, 117-124,159).

Irk üzerine yapılan bu vurgu dikkat çekicidir. Bu meyanda, *tezin* oluşmasında büyük emeği bulunan Afet İnan ve Atatürk kadar (Ergün: 125-132), TTTC içindeki tarihçiler de çeşitli Batı Avrupalı aydınlardan etkilenmiş görünüyorlar. Örneğin İnan, İsviçreli ırkbilim uzmanı Eugène Pittard (1867-1962) ile kişisel irtibat içerisindeydi. İnan, otuzlarda Cenevre Üniver-

sitesi Antropoloji Bölümü'nde Türk ırkı üzerine doktora tezini hazırlarken danışmanlığını Pittard üstlenmişti.[2] Diğer taraftan, Atatürk'ün ırk üzerine, aralarında Pittard'ın *Les Races et l'Histoire Introduction Ethnologique a l'Histoire*'nın, Joseph Arthur Comte de Gobineau'nün (1816-1882) *Essai sur l'Inegalite des Races Humaines*'inin, Alfred Cort Haddons'un (1855-1940) *Les Races Humaines*'inin, Georges Montandon'un *La Race. Les Races. Mise au Point d'Ethnologie Somatique*'inin ve Jean-Marie Jacques de Morgon'un *L'Humanité Préhistorique*'inin de yer aldığı bir dizi yapıtı okumuş olduğu bilinmektedir (Yıldız: 165-16; Ünsal: 42).

TEZE GELEN TEPKİLER

Konferans esnasında, *Tez*in ırka olan vurgusuna karşı hatırı sayılır itirazlar yükseldi. Muhaliflerin başında önemli bir tarihçi ve İstanbul Darülfünununda profesör olan Fuat Köprülü geliyordu. Köprülü, kendi dillerini kaybetmiş, başka ırkların dillerini konuşan ırklar ve aynı ırktan olup da farklı diller konuşan insanlar varoldukça ırk ve dilin özdeş olduğunu öne sürmenin imkânsız olduğunu ifade etmekteydi. İnan buna, Orta Asya'nın yerli soyu olan Türk ırkının daima Türkçe konuştuğunu söyleyerek karşılık verdi. *Teze* yönelen diğer bir itiraz, yine önemli bir tarihçi olan İstanbul Darülfünun profesörü Zeki Velidi (Togan)'den (1891-1970) geldi. Togan, tezdeki olgusal hatalar ve bilimsel verilerin yokluğuna işaret ederken, Türklerin Orta Asya'dan göç etmesinin sebebi olarak sunulan Orta Asya kuraklığı tezini çürüttü. Araştırmalar, böylesi bir kuraklığın ancak tarih öncesi çağda meydana gelmiş olabileceğini gösterdiğinden, Türklerin bölgeden göçtükleri sırada Orta Asya'da bir kuraklık yaşandığına dair hiçbir kanıt bulunmamaktaydı (*Birinci Türk Tarihi Kongresi*: 168-74, 369-389).

TÜRK ULUSUNUN ETNİK TANIMININ DOĞUŞU

Eleştirilere rağmen Birinci Türk Tarihi Kongresi *Türk Tarih Tez*inin tasdikiyle kapandı. *Tez*, Türklerin Orta Asya'dan göçlerinden beri "diğer ırklarla karışmış olmalarına" rağmen, Türk dilinin, onların hatıralarını, kültürel özelliklerini ve en aziz servetleri olan Türk zekâsı da dahil olmak üzere onları ulus yapan diğer her şeyi koruduğunu iddia etmekteydi (İnan: 1969, 38; *Tarih I*: 20). Türk dili, Türk ulusunun özelliklerini muhafaza ettiğinden sadece bu dili konuşabilenler Türk soyundan sayılabileceklerdi. Sadece bunlar Türk ulusuna üyeliğe layık olabilirlerdi. Atatürk bu noktaya kongreden bile önce değinmişti:

> *Ulusun en mühim özelliklerinden biri dildir. Kendisini Türk ulusunun bir üyesi sayan kişi, her şeyden önce ve ne olursa olsun Türkçe konuşmalıdır. Türkçe konuşmayan bir kişi Türk kültürüne ve toplumuna üye olduğunu iddia ederse, buna inanmak pek doğru olmayacaktır* (Arar: 23-24).

Bu vurgular Türk dili ile ırkını Türklüğün temel damgası haline getirdi. Atatürk'e ve İnan'a göre Türklüğün diğer temelleri, "a. siyasî varlıkta birlik, b. dil birliği, c. yurt birliği, d. ırk ve menşe birliği, e. tarihi karabet ve f. ahlakî karabet" idi (İnan, 1931: 13). Bu yıllarda Türklüğün bileşenleri arasında İslâmiyet'in adı geçmiyordu. Türkiye Müslümanlarını hâkim kolektif kimlikleri olan İslâm'dan soyutlayan Kemalist sekülarizm onlara alternatif bir kimlik olarak onlara etnik Türklüğü sunuyordu (Yıldız: 159).

Türk Tarih Tezi'nin ardındaki dinamik güçlerden biri, *Tezi* Türklerin Batı uluslarıyla eşit olduğunu tespit etmekte bir vasıta olarak gören Atatürk'tü.[3] Onun aşağıdaki soruları *Tezi* şekillendirmiştir:

1. *Türkiye'nin en eski yerli halkı kimlerdir?*
2. *Türkiye'de ilk medeniyet nasıl kurulmuş veya kimler tarafından getirilmiştir?*
3. *Türklerin cihan tarihinde ve dünya medeniyetinde yeri nedir?*
4. *Türklerin bir aşiret olarak Anadolu'da devlet kurmaları bir tarih efsanesidir. Şu halde, bu devletin kuruluşu için başlıca bir izah lazımdır.*
2. *İslâm tarihinin gerçek hüviyeti nedir? Türklerin İslâm tarihinde rolü ne olmuştur?* (İnan ve Karal, 1956: 57-58).

Tez ilk olarak, Türklerin uygarlık kurmaya muktedir olmadıkları görüşüyle savaşıyordu. Türkler eski çağlardan beri daima uygar olagelmişlerdi. Orta Asya'yı medenileştiren eski Türkler, Çin, Hindistan, Mezopotamya, Nil Vadisi, Anadolu ve Ege gibi uzak bölgelerde tarihteki ilk medeniyetleri kurmuşlardı, (Günaltay and Tankut: 10-17, 21-26) öyle ki, *Tez*, eski Yunan'da "Anadolu'da ve Tuna havzasile Trakya'da" kullanılan dilin "az çok lehçe farklarile eski Ortaasya Türkçesi" olduğunu iddia ediyordu. (*Tarih I*: 189). *Tez* ikinci olarak, "Türk milletinin tarihinin Osmanlı tarihinden ibaret" olmadığını göstermek amacıyla Türklerin eski çağlardan beri varoluşuna vurgu yapıyordu (İnan ve Karal: 63). Osmanlılar'dan önce Türkler Orta Asya'da, Göktürkler, Uygurlar ve Karahanlılar gibi başka parlak devletler kurmuşlardı. Üçüncü olarak ise, modern Türklerle Orta Asya'nın eski sakinleri arasında doğrudan bir soy ilişkisi olduğu savunuluyordu (Günaltay ve Tankut: 19). Tez "Biz bugünkü Türkler Orta Asyalıların çocuklarıyız" diyerek bu görüşü özetliyordu. *Tez* dördüncü olarak, Türklerin Anadolu'da ırksal ve tarihsel devamlılığını ileri sürmekte; Anadolu'da, bronz çağından ve Hititlerden başlayıp Selçuklulara uzanan fasılasız bir Türk uygarlığı yaşandığını iddia etmekteydi. Bu sav, Yunanların, İtalyanların, Ermenilerin ve Kürtlerin Birinci Dünya Savaşı sırası ve sonrasında Türk toprakları üzerindeki iddialarını da söndürmüş oluyordu (İnan ve Karal: 57).

Tez, önemli bir nokta olarak, Türklerin sarı ırka veya Mongol ırkına ait olduğu savını da çürütüyordu. Orta Asya kökenli olmalarına rağmen Türkler aslında, "beyaz ve brakisefal bir ırktı" (İnan ve Karal: 57, 63-64; *Birinci Türk Tarihi Kongresi*, 31-32). Afet İnan'ın yazılarından anlaşıldığı üzere, *Tez*in, Türklerin "sarı ırka ait" olmadığını ispatlamaya yönelik ısrarının esas nedeni Atatürk'ün bu konuya değin kişisel ilgisiydi. İnan Atatürk'le ilk kez 1928 yılında Bursa'da tanışmış ve ona Türklerin "sarı ırka ait" ve "ikinci sınıf" insan olduklarını ileri süren bir Fransız kitabını göstermişti. İnan bu konudaki fikrini sorduğunda Atatürk sert tepki göstermiş ve ondan bunun tersini ispat etmesini istemişti. O zamanlar bir lise öğretmeni olan İnan'a, bu olayı takiben hükümet bursu sağlandı. Türkiye'deki eğitiminden sonra, Türk ırkı üzerine doktora tezini yazmak için İsviçre'ye gitti. İnan bir tarihçi ve antropolog olarak, Atatürk'ün entelektüel arkadaşı ve sırdaşı oldu. *Tez*in ırksal konulara ve Türklerin beyaz ırka ait olduklarını kanıtlamaya yönelik ilgisi, Atatürk'ün şahsi kanaatleriyle olduğu kadar İnan'la arasındaki ilişkiyle de bağlantılıydı.[4]

TÜRK TARİH TEZİ'NİN NETİCELERİ

Tarih Kongresi'nin üzerinden çok geçmeden, *Türk Tarih Tezi*'nin yarattığı dalgalanmalar ülkede hissedilmeye başlandı. Halkevleri *Tez*in yayılmasında oldukça aktif rol oynadı (Aydın: 107-130). Bunun yanı sıra, otuzlar boyunca, Türk akademisyenlerinin çıkardığı pek çok yayında *Tez* tekrar tekrar kendini gösterdi. Bunlardan biri ünlü tarihçi İsmail Hakkı Danişmend (1889-1967) tarafından yazılmıştı. *Türklerle Hind-Avrupalıların Menşe Birliği* adlı çalışmasında Danişmend, bir

insanın diliyle ırkî kökeninin örtüşmesi gerektiğini savunuyordu. Bu nedenden dolayı, beyaz ırka ait olan Türklerin, Moğollarla aynı aileden bir dili konuştuklarını iddia etmek mümkün değildi. Türkçe ve Moğolca arasında varolan muhtelif dil benzerlikleri, sadece, Türklerin Mongollar üzerindeki tarihsel etkilerine yorulabilirdi. Danişmend bu savına destek ararken, eski Türklerin Moğol değil Âri oldukları iddiasını desteklemek için, içlerinde Zerdüşt'ün *Avesta*'sının da yer aldığı bazı eski metinlere dahi başvurmuştu (Danişmend: 15, 18-9, 71-5).

Tez Türk yaşamının pek çok cephesini de değişime açtı. Ülkenin eğitim sistemi bir dönüşümden geçti. Öğretmenler, kongredeki brifinglerini takiben *Tezi* öğretime aktardılar,[5] okul kitaplarına *Tezi* destekleyen düzenlemeler getirildi.[6] Milliyetçi şair Fuat Şükrü tarafından yazılan bir şiir bu tarihsel revizyonizmin ruhunu özetlemektedir:

Turan ve Tarih

Tarih nedir? ..Hiç Turana nisbet
Mazbut vekayi bir gündür elbet!..
Enönce doğmuş: Habille Kabil,
Pek genç çocuklar: Âsurla Babil,
Birkaç yıl evvel doğmuşsa Musa,
Bir hafta sonra milâdı İsa
***
Altayda Türkler herkesten evvel
Dünyayı çizmiş bir elde pergel
Artıp çoğalmış, Asyayı gezmiş
Bulmuş, buluşmuş, her şeyi sezmiş.
...
***
Turanla Türk'ten asla bahis yok
İnkâr için hem hiçbir beis yok,
Zira ki Türkler herkesçe meçhul..
Malûmu ilâm anlarca makbul!..
Mevcut eserler, Turana nisbet
Bir damla olmaz ummana nisbet,
Tasbih edilmek elbette elzem
Coğrafya, tarih, her şeyden akdem.

(Fuat Şükrü, 1931: 25-26)

Bu beklentilere paralel olarak Dr. Reşit Galip, Türk tarihine, belki de en radikal düzeltmeyi getirdi. "Değişim hevesiyle yanıp tutuşan devrimci bir aydın"[7] olarak tanımlanan Bakan Galip, 1932 yılında, İstanbul Darülfünunu'nda profesör olan Agop Martayan (1895-1979) ile bir toplantı yaptı. Bir Osmanlı Ermenisi ve Bulgar vatandaşı olan Prof. Martayan, "Türklerin ve Ermenilerin ortak kökenleri"[8] üzerine bir kitap yazmak için İstanbul'a yeni gelmişti. Bu toplantıya, İstanbul'da yayımlanan günlük Ermeni gazetesi *Jamanak* (Zaman)'dan bir temsilci de katılmıştı. Dr. Galip, Martayan'a "Antropolojik karşılaştırmalar ve eski çağlara ait bilgilerin, [...] Ermenilerin Türklerle aynı etnik kökenlere sahip olduğu konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmadığını" anlattıktan sonra, bu kanaatiyle, "Türk vatandaşı olarak ödevlerinin icrası açısından Türkiye'deki Ermenilerin izlemeleri gereken mantıki davranış biçimini yeterince belirttiğine" olan inancını vurguladı."[9] Galip'in görüşüne göre Türk etnisitesi, ülkenin tüm sakinlerini Türklük etrafında birleştirmişti. Türk vatandaşlığını hak etmek için Türk kültürünün ve dilinin yeterli olduğu önceki zamanların aksine, Türk vatandaşlığının temelini artık etnisite oluşturuyordu. Bundan dolayı, Kemalist Türk milliyetçiliğinin vecizesi şöyleydi: "Türkiye Türklerindir."[10]

BİRİNCİ TÜRK DİLİ KURULTAYI VE TÜRKÇE'NİN ARILAŞTIRILMASI

26 Eylül 1932'de, İstanbul'da Birinci Türk Dili Kurultayı'nın toplanmasıyla Kemalizm için bir başka önemli ideolojik adım daha atıldı. Bu kongrenin delegeleri arasında da çok sayıda öğretmen bulunmaktaydı. Tarih Kongresi ile bu Kurultay arasındaki önemli bir başka benzerlik, bir ABD diplomatik notasında şöyle ifade edilmişti:

Hasan Ferit Cansever

GÜN SOYSAL

1891'de doğan Hasan Ferit, Türk Ocakları bünyesinde oluşan Türkçülük akımının temsilcilerindendir. 1914'te İstanbul Darülfünunu Tıp Fakültesi'ni bitirir. "Muasır milliyet fikirlerini geniş ve şamil bir tarzda ilk defa bir ideal bayrağı yaparak ortaya atılan" Türk Ocağı'nda kuruluşundan itibaren çalışmış; 1913 yılındaki kurultayda İttihat ve Terakki Partisi taraftarlarının idare heyetine girmesinde önemli rol oynamıştır. Kendisi de idare heyetine giren Hasan Ferit, ocağı partinin eline bıraktığı suçlamaları karşısında, bu kişileri Türk milliyetçiliğine samimi olarak bağlı olduklarını düşündükleri için idare heyetine aldıklarını, ayrıca "milliyetçilik fikrinin yayılması ve bu fikir cereyanına ilmî bir istikamet verebilmek için bu hususda bilgileri olan ve içtimaî mevkilerinden istifade edilebilecek zevatın yardım ve müzaheretine şiddetle muhtac" olduklarını söyleyerek kendini savunmuştur.

Birinci Dünya Savaşı'nda Türk Ocağı'nın yalnızca bir kültür merkezi olmasına karşı çıkarak ocağın doğrudan halk içinde ve "ameli" çalışan bir kurum olmasını savunanlar arasında yer alan Hasan Ferit çeşitli bölgelerde doktorluk yapmıştır. Nisan 1919'da Dr. Reşit Galip'le birlikte Tavşanlı'da ilk köy kalkınma girişimini ve köycülük hareketini başlatmıştır. Bu dönemde İttihat ve Terakki Partisi Türk Ocağı'nı siyasî bir rakip olarak görmeye başlamıştır. Hasan Ferit partinin Türk Ocağı'nın devleti değil halkı hedeflediğini anlamadığını, halkın toplumsal ihtiyaçlarından doğduğunu ve bunu kendisine kutsal bir ideal olarak benimsediğini düşünmektedir. Cansever Cumhuriyet'in kurulmasından sonra yeniden örgütlenen Türk Ocağı içinde de Türkçülükle halkçılığı birlikte gö-

hem Tarih hem de Dil Kongresi, Türk halkının ve dilinin sırasıyla, eski çağlardaki gücünü ve tarihsel benzerliğini, yabancı faktörlerin ve unsurların etkisi altında yaşadığı gerilemeyi ve son olarak da Cumhuriyet rejimi altında meydana gelen rönesansını kanıtlama eğilimindeydi.[11]

TDTC'nin tüzüğü bu gözlemleri doğruluyordu: Cemiyetin hedefi, "Türk dilinin hakiki güzelliğini ve zenginliğini açığa çıkarmak ve onu dünya dilleri arasında hak ettiği yüksek mertebeye çıkarmak"tı (Heyd: 25-26). Edirne milletvekili Mehmet Şeref (Aykut) (1874-1939) Türkçe'yi yeniden eski ihtişamına kavuşturmak gerektiğini vurguladı. Türkçe "yakın asırlar boyunca, yazılı dilde yok olurken," konuşma dilinde serpilmişti (*Birinci Türk Dil Kurultayı*: 249-250, 389, 401-403). Dr. Reşit Galip, yazılı ve sözlü Türkçe arasındaki bu gedik yüzünden, "şu anda öğretilen dile Türkçe demenin zor olduğunu, zira bu dilin ülke nüfusunun sadece onda biri tarafından anlaşılabildiğini" belirtti.[12] Bu durumu düzeltmek için, öncelikle yazılı ve sözlü dil arasındaki uçurumun kapatılması ve Türk dilinin arılaştırılması gerekliydi.

Arılaştırma fikrine tek itiraz, ünlü ga-

türmek gereğini savunmuştur. Halkla doğrudan ilişkinin aracı olarak kabul edilen sağlık hizmetlerinin yürütülmesinde önemli rol oynayan Hasan Ferit Türk Ocağı'nın 1927 Kurultayı'nda genel sekreterliğe getirilmiştir ancak bu tarihten sonra Türk Ocağı Cumhuriyet Halk Fırkası ile bütünleşmiş, 1931 yılında da kapatılmıştır.

Eylül 1942'de Cansever *Türk Yurdu* dergisini yeniden yayımlamaya başlar. Derginin adı serlevhada eski Orhun yazısıyla da yer alır. Cansever, "başka milletlerin de böyle yaptıklarını, örneğin Alman milliyetçi gençlerinin eski Cermen runik yazılarını severek öğrendiklerini" vurgular. Dergiye göre: "Türkçü gençler bu yazıları öğrenirler, hatta mektup yazıp hiç olmazsa imza olarak kullanırlarsa bu en eski Türk medeniyeti eseri de aramızda tanınıp yaşamış olur." Cansever, 1949 yılında, Türk Ocağı'nı eski başkanı Hamdullah Suphi Tanrıöver ile birlikte yeniden kurmuştur. Cansever'in 1940'lı ve 1950'li yıllarda *Altınışık, Kızılelma, Kür-Şad, Tanrıdağ, Türk Dünyası, Türk Yurdu* gibi dergilerde daha çok Türk

Hasan Ferit Cansever, "milleti teşkil eden fertler arasında milliyetçilik hususunda çok sıkı tesanüt bağlarını" millî bekanın aslî koşulu olarak vurgulamıştır.

Ocağı'yla ilgili yazıları yayımlanmıştır. 1969'daki ölümüne kadar hekimlik mesleğini sürdüren Cansever Türk Ocağı mirasını daima sahiplenmiştir. Hasan Ferit'e göre Türk Ocağı "millî

zeteci Hüseyin Cahit (Yalçın)'dan (1874-1957) geldi. Yalçın, "tabiatın terakkü kanunlarına" bağlı olarak dillerin, "zoraki müdahaleler ve kararlar ile değiştirilemeyeceğini" savundu. Sosyal bir müessese olan diller emrivâkiler ile değiştirilemezlerdi. Aralarında TDTC başkanı Çanakkale milletvekili Samih Rıfat ile TDTC üyelerinden Ali Cânip (Yöntem) (1887-1967) ve Hasan Âli Yücel'in de bulunduğu daha milliyetçi delegelerin pek çoğu Hüseyin Cahit Yalçın'a sert tepki gösterdiler. (*Birinci Türk Dil Kurultayı*, 266-70, 277-99). Birkaç ay evvel *Türk Tarihi Tezi*'ne eleştiri getiren Fuat Köprülü de bunlara katıldı. Köprülü Yalçın'ı, "Evrimin doğal yasalarına gönderme yapmak, bütün tutucu unsurlar tarafından her tür yeniliğe karşı çıkmakta kullanılan klasik bir itirazdır" diyerek eleştirdi. Önerilen dil reformu için tüm güçlere harekete geçme çağrısı yapan Köprülü, "26 Eylül 1932'yi Türk Rönesansı'nın başlangıcı olarak selamladı."[13]

Kongre sırasında katılımcılar, Türkçe'yi diğer dillerle karşılaştırmanın gereği üzerinde de durdular. Tıpkı Tarih Kongresi'nin pek çok büyük ulusun Türk soyundan geldiğini iddia etmesi gibi, Dil Kurultayı da başlıca pek çok dilin Türkçe kö-

fikri ortaya ilk defa atan bir müessese"dir ve bu fikir tıp okulundaki farklı unsurlardan öğrencilerin Türk öğrencilere karşı hareketleriyle şekillenmiştir. Dernek Türk milletini uyandırmak, ilerlemeye sevk etmek ve bir millî fikir doğmasına çalışmak için kurulmuştur. Tıp öğrencileri "milletlerinin hastalığının teşhis ve tedavisinde de en doğru ilmî metodu kullanarak hastalığın harici tezahürleriyle değil de doğrudan sebebi üzerinde durmuşlardır". İttihat ve Terakki'nin ilan ettiği Meşrutiyet Türklerin değil diğer unsurların yararına olmuştur, bu yüzden de Türk Ocağı "ziraat, ticaret ve sanayî ile elde edilmiş bir toplumsal hâkimiyeti kuru bir siyasî hâkimiyete tercih" etmektedir ve siyasî partilerin kullandıkları "ihtilâlci metodların aksine tekâmül kanununa uymakta ısrarlı" olacağını vurgulamıştır.

Hasan Ferit Tanzimat'a kadar Osmanlı hükümetinin bir Türk saltanatı olduğunu belirtir. Türk Ocağı milliyetçiliği fikrinin Balkan Savaşları sonrasında yurda taşınan Balkan milliyetçiliklerinden ayrı olduğunu vurgular. Çünkü "Türkler, Balkan milletleri gibi siyaseten mağlup ve başka hâkim bir milletin esaret altına düşmüş bir millet" değildir. Türk milliyetçiliğinin uğruna mücadele edeceği hedefleri "cehalet, marifetsizlik, fıkaralık ve çeşitli hastalıklardan ibaret"tir. "Pantürkist" olmadığını belirten Cansever Türk'ün tarihini araştırırken milyonlarca nüfusluk bir Türk kitlesiyle karşılaşıldığı ve bunlarla kültürel ilişkiler kurma gereğinin duyulduğunu belirtmiştir.

"Kan ve din milliyetçiliği yapmak istemeyerek muasır medeniyetin müvellidi olan milliyet mefhumunun kabul edildiğini" düşünen Cansever ayrıca "Türk milletine garazı olmayan ve bu millete katılan herkesin Türk" kabul edileceğini söylemiş, ancak "Türk, ne kadar su katılmadık temiz ise, onun icad kuvvetinin de, o kadar verimli olduğunu bütün tarihimizden öğrendiğimiz için, bunun bundan sonra da böyle olmasını" istedikleri kaydını düşmüştür. Cansever'e göre etnik azınlıklar "ya kendi milli davaları için çalışmak üzere milli camiamızı terk etmeye veyahut Türk milli camiası içinde eriyip gitmeye mahkûmdurlar."

kenli olduğunu ileri sürdü. Yunanca'da, Latince'de, İbranice'de ve Arapça'da Türkçe kökenli pek çok sözcük bulunmaktaydı: Latince'de "Diyö" (tanrı), Yunanca'da "Teos" (tanrı), Arapça'da ve İbranice'de "Melek" ile "Cennet" ve Arapça'da "Allah". Bu savları doğrulayan mantık epey dolambaçlıydı. Örneğin, "Diyö" ve "Teos" kelimelerinin Türkçe kökenli oluşu şöyle açıklanıyordu:

Eski Türkler fevkalbeşer bir kuvvete sahip olan maneviyete (tiv) ve (dev) derlerdi; bunun için Türkçe'de Tanrının diğer bir adı da (Tiyu) dur. Lâtinler bu kelimeleri Diyö şeklinde sokarak aynı manada kullandılar. Yunanlılar da aynı kelimeleri (Teo) ve (Teos) olarak, Allah'a ad verdiler. Keza Türkler kahraman ve kahhar [yokedici] gençlere (devoğlu) derlerdi Bu devoğulları çok defa Arap kavmini çiğnemiş, onlar için korku ve dehşet sembolü olmuştur. Lâtinler bunlara da diyavol diyabl demiştir. Yunanlılar da diyavolos olarak telaffuz etmişlerdir (Birinci Türk Dil Kurultayı: 393).

Toplantıdaki diğer delegeler bu mantığı daha da ileri götürdüler. Türkçe ile diğer diller arasındaki yakınlığı savunmak için

1940'ların ortalarında hayli güçlenen Türkçü-Turancı hareketin önderleri, Ziya Gökalp'i tekrar eden Hasan Ferit'in görüşlerini ılımlı ve 'geri/eskimiş' olarak değerlendiriyorlar; sabırla bireyleri ikna etmeye dönük "misyonerce" çalışma tarzını, saygıdeğer olmakla birlikte biraz naif buluyorlardı. Cansever yine de 1944'te Irkçılık-Turancılık davasının en yaşlı sanığı olarak yıkıcı propaganda faaliyetlerine yardım etmekle suçlanmış, Zeki Velidi Togan'la ilişkisi ve *Türk Yurdu*'nu çıkarması kanıt olarak gösterilmişse de beraat etmiştir.

Hasan Ferit'te, Batı'ya, evrensel "insanlık" fikrine şüpheyle yaklaşan, *özgücü* anlayış belirgindir. "Garp hayranlığı hisleriyle yetişmiş ve beynelmilelciliği benimsemiş münevver ve mikdarları çok az olan bir zümrenin" sayıları az olmakla birlikte edebî, fikrî hayata önderlik ettiği kanısındadır. Batı tekniğinin alınmasına karşı değildir, lâkin: "Biz Asyalıyız ve Asyalı kalacağız. Şarklıyız, Garpli değiliz, bunu değiştirmek elimizde değildir." Bir başka yazısında ise "biz, ancak Türk milletinin kendisinin yarattığı, yahut tarihî seyrinde benimsemiş olduğu akideleri, millî akidemiz olarak tanırız, milletlerin, diğer milletleri uyuşturmak, hiç olmazsa 'yumuşatmak' niyetiyle uydurdukları akidelere kapılmaktan Türk milletini korumayı en büyük ve başlıca vazifemiz biliriz" der. Hasan Ferit Cansever'in Batı fikriyatını tümüyle reddetmesinin temelinde milliyetçilik anlayışı yatar. Milliyet fikri ona göre hayatın tabii kanunlarının bir ürünüdür ve tabiat şaşmaz bir düzenle çalışmaktadır. O, hekim kimliğiyle, insan akıl, zekâ ve muhayyilesinin bir buluşu olan, dolayısıyla güvenilmez olan insaniyetçiliğin hayat kanunlarına uygun olmadığını göstermeye çalışmıştır. İnsaniyetçiliği savunanlar kendi milliyetlerinin ahlak düzenini bozarak millî bünyenin bozulmasına neden olurlar ve milletlerinin varlığına ihanet etmiş sayılırlar.

1969'da ölen Hasan Ferit Cansever Türk Ocağı geleneğine ve Ziya Gökalp'in düşüncesine bağlı bir Türkçülük çizgisi izlemiş ve Türk milliyetçiliğini Batı fikir akımlarının dışında tanımlamayı savunmuş bir milliyetçidir.

fonetik benzerliklerden yararlandılar. Agop Martayan, Türkçe, Sümerce ve Hind-Avrupa dilleri arasındaki bağlantılar olduğunu savundu. Dilbilimci Ahmet Cevat (Emre) (1876-1961), morfoloji, fonetik, kelime dağarcığı ve sözdizimi alanlarında Türkçe ile Sümerce arasındaki benzerlikleri ayrıntılı biçimde ele aldı (*Birinci Türk Dil Kurultayı*, 71-104, 110-124).

Dil Kurultayı sona ermeden, TDTC konferans kararlarını yürürlüğe koymak için bir eylem programı benimsedi. Bu program TDTC'ye aşağıdaki sorumlulukları yüklüyordu:

a. Halk dilinde ve metinlerde halihazırda kullanılan Türkçe sözcük dağarcığının derlenmesi ve yayınlanması.

b. [...] Türkçe köklerden, uyum içerisinde yeni kelimeler türetilmesi.

c. Bu hakiki Türkçe kelimelerin, yabancı kökenli anlamdaşlarının yerini alması için önerilmesi ve yaygınlaştırılması [...] (Heyd: 26).

Türk dili üzerine yapılan karşılaştırmalı çalışmaların çoğu, birçok dilin Türkçe kökenli olduğunu kanıtlamak amacıyla eşsesli kelimeler bahsinde yoğunlaştı.[14] Hatta, Dil Kurultayı'ndan sonra eşseslilik

çalışmaları Türkiye'de bir bilim dalı haline geldi. Bu minvalde yazılan birçok çalışma arasından, Konya'da okul öğretmeni olan Hicri'nin çalışması örnek teşkil ediyordu.[15] Hicri, 1933 tarihli kitabında, "Attila" ve "Anglosakson" gibi kelimelerin Türkçe kökenli olduğunu savunmaktaydı. Yazar tezinde, önce bu kelimeleri hecelere ayırınıştı. Daha sonra bu hecelerin Türkçe'de anlamlı sözcükler oluşturduğuna dikkat çekerek "Attila" ve "Anglosakson" kelimelerinin Türkçe kökenli olması gerektiğini öne sürüyordu. Hicri'nin hipotezini ispat eden bir örnek "Anglo" kelimesiydi. Hicri, anglo=angle=angil kelimesinin "ang=ank" ve "il" olmak üzere iki heceye bölünebileceğini ileri sürüyordu. Her iki hece de Türkçe'ydi. "Ang," zihin, fikir, kavrama, anlayış vb. anlamlarına gelen eski Türkçe bir kök sözcüktü. Çağdaş Türkçe'deki "anlamak" fiili bu kökten türemişti; keza Fransızca'daki "enquérire" (hakkında bilgi edinmek) fiili de. "ll" hecesi ise, yön belirten (-i hali) Türkçe bir sonekti. Dolayısıyla, iki Türkçe sözcüğün bileşiminden meydana gelen "ang-il" kelimesi, karmaşık fikirleri kavrama becerisi anlamına gelmekteydi.

Dil Kurultayı'nın ikinci etkisi ise dil arılaştırılması alanında yaşandı. Bunun ilk sinyali, 12 Temmuz 1932'de TDTC kendi ismini arılaştırdığında verildi. Her ikisi de Arapça kökenli olan "tetkik" ve "cemiyet" kelimeleri atılarak, yerlerine saf Türkçe kelimeler olan "araştırma" ve "kurum" getirildi. Buna göre, Türk Dili Tetkik Cemiyeti (TDTC), Türk Dili Araştırma Kurumu (TDAK) haline geldi. Bu örnek arılaştırma stratejisini ortaya koyar: Arapça ve Farsça kelimeler saf Türkçeleriyle değiştirilecekti. Öz Türkçe kelimeler, öncelikle konuşma dilindeki ikameleri bulunarak, ikinci olarak da yeni sözcükler türetilerek toplanacaktı. Bu nedenle, Kasım 1932'de TBMM, tüm ülkedeki devlet organlarına "dilde varolan ancak sözlüklerde varolmayan" Türkçe kelimeleri derlemeye başlamalarını emreden bir kararname çıkardı (Heyd, 26). Bu arada Maarif Vekaleti bir "dil seferberliği" ilan etti.[16] Çoğunlukla öğretmenler tarafından derlenen yeni kelime listeleri Ankara'ya akmaya başladı. Ankara'da bir öğretmen ekibi hatalı ve tekrarlanan kelimeleri birkaç hafta gibi kısa bir sürede ayıklayarak 1934 senesinde derlenmiş kelimeler listesini yayımladı.

Bu sırada TDAK da, yabancı kelimelerin yerini alacak yeni sözcükler türetmekle meşguldü. Kurum 1933 Mart ayında, yabancı kelimelerin Türkçe eşanlamlıları için bir kamu araştırması başlattı. Her gün, yeni türetilmiş on ila yirmi sözcük önerisini ulusal gazetelerde yayımlayarak kamuoyundan fikir istedi. Netice olarak, bu süreç içerisinde yaklaşık 1400 yeni sözcük halka tanıtıldı. TDAK daha sonra, Türkçe'deki Arapça ve Farsça kökenli sözcüklerin yerine yenilerini öneren *Tarama Dergisi*'ni yayımlamaya başladı.

1933 ve 1934 yılları, Uriel Heyd'in devletin "kudret gösterisi" olarak tanımladığı dil arılaştırma hareketinin doruğa ulaştığı yıllardı (Heyd: 21-2, 30). Arılaştırma çabaları devlet kademesiyle sınırlı kalmadı. Örneğin 31 Mart 1933'te Ortodoks Türkler (Karamanlılar) saf Türkçe'yi benimsediklerini ilan ettiler. Bundan böyle tüm hizmetlerinde "o kutsal dili" kullanacaklardı. O sıralarda Iğdır'daki öğretmenler, "kendi İslâmî isimlerini atma" ve yerine "saf Türkçelerini" koyma kararlarını açıkladılar. İsim değişikliği tiyatrolardan bankalara kadar gündelik hayatın tüm cephelerine yayıldı. Atatürk bile ismini değiştirdi. Cumhurbaşkanı, ikinci adı olan Arapça kökenli Kemal'i Eski Türkçe'de "büyük kale" anlamına geldiği ileri sürülen Kamâl'le resmen değiştirdi.

Bu dönemde altında ideolojik imalar yatan daha pek çok başka isim değişikliği yapılmıştır. Örneğin, "Sanayi Kredi Bankası"nın adının "Sümerbank" olarak de-

ğiştirilmesi;[17] Anadolu'nun, Mezapotamya'nın ve Ege'nin eski sakinlerinin Türkler olduğunu vurgulayan *Türk Tarih Tezi*'nin dil arılaştırılmasındaki etkisini gösteriyordu. Otuzlar boyunca Türkiye'nin her tarafında caddeler, okullar ve semtler Sümer isimleriyle adlandırıldı. 14 Haziran 1935'te madencilik işleri için kurulan devlet bankasına ise, Hitit Krallığı'nı ifade eden "Eti" adı kondu. Otuzlarda "Eti" sözcüğü bir kadın ismi olarak önerilecek kadar yaygınlaştı.

İKİNCİ TÜRK DİLİ KONGRESİ VE TÜRKÇE'NİN DAHA FAZLA ARILAŞTIRILMASI

Onunla yakın tarihli bir sohbetimde [İzmir müftüsü Rahmetullah,] Türkçe öğrenme niyetimi belirttiğimde, şöyle karşılık verdi: 'Kemal ('Gazi' terimini kullanmıyor) revizyonunu bitirene dek biraz bekle de birlikte öğrenelim!'[18]

Milliyetçilik ateşi harlanmış ve arılaştırma hareketi doruklardayken, TDAK 18-23 Ağustos 1934 tarihlerinde İkinci Türk Dili Kurultayı'nı düzenledi. Sovyet Bilim Akademisi'nin iki üyesi ile İstanbul Üniversitesi'nden bir Alman profesör de bu toplantıya katıldı. "Dünyaya medeniyet Türkler aracılığıyla geldi ve Türkçe tüm dünya uygarlıklarına ilham verdi" nakaratı konferans boyunca yinelendi. Konuşmacılar, Türkçe'yi "yabancı ilhaklarla" örten İslâmiyet'in, "İslâmiyet öncesi muazzamlıklarına dair hatıraları Türklerin zihinlerinden silip atuğını" vurguladılar. İslâmiyet, "geçmişlerini unutan ve onu hakir gören" Türklere içerisinde olmaktan gurur duydukları "bir yabancı kültür" empoze etmişti.[19] Bundan dolayı, Türk onurunun yeniden inşâsı için İslâmî geçmişin kalıntılarının Türk dilinden çıkarılması gerekiyordu. 1935 Mayısı'nda TDAK, çok çeşitli Arapça ve Farsça kelimelerin ikamelerini listeleyen bir sözlük yayımladı. *Osmanlıca-Türkçe Cep Kılavuzu* başlıklı bu sözlük, Türkçe ile Arapça ve Farsça arasındaki dilbilimsel bir kopuşu gerçekleştiriyordu. Bir kısmı neredeyse bin yıldır Türkçe'nin içerisinde bulunan Arapça ve Farsça kökenli sözcükler böylece tasfiye edildi.

Ancak paradoksal olarak ve Atatürk'ün Türkiye'yi Avrupalılaştırma arzını yansıtır biçimde, Avrupa dillerinden gelen kelimeler Türkçe'den temizlenmedi. Aslında TDAK'nın türettiği yeni kelimelerin bir kısmı, şüphe uyandıracak biçimde, Avrupa dillerindeki, özellikle de Fransızca'daki kelimelere benziyordu. Buna örnek olarak "iktisad"ın yerini alan "ökonomya" ve "hars"ın yerini alan "kültür" sözcükleri gösterilebilir. TDAK, bu kelimelerin Avrupa dillerinden ödünç alınmış sözcüklere benzemekle birlikte saf Türkçe olduklarını savunuyordu. Ülkenin otuzlardaki yetkin gözlemcileri olan İngiliz diplomatları bu şaşırtıcı durumu, 1934'te İkinci Türk Dili Kurultayı üzerine hazırladıkları raporda mizahi bir tarzda anlatıyorlardı:

Konferans başkanı, "kendi payına düşen 'onurun' (kökeni Fransızca 'honneur' kelimesi) farkında olduğunu" söyledi. Cumhurbaşkanının söylevinden bahseden gazeteler, "'tez'ini, onu dikkatle izleyen milletin doldurduğu kalabalık 'salon'a 'tribün'den okurken, 'hoparlör'ün imdada yetiştiğini" kaydettiler.[20]

Arılaştırma hareketi 1934 yılı boyunca hızla ilerledi. Bu yıl başlı başına, otuzlar Kemalizmi'nin doruğunu sembolize eden gelişmelerle doludur. Ankara'daki İngiliz elçiliğinin bir raporunun ifadesiyle:

Bu yılki ülke içi faaliyetler, tamamen Türkleştirilmiş, zengin, tümüyle Batılılaştırılmış, koyu milliyetçi, kendi kendisini taşıyan ve kendisine yetebilen, saldırıda ve savunmada güçlü, saf bir Türk diline sahip olan ve kendi tarihi üzerinde durma ve tüm dünyaya uygarlığın Türk ırkı üzerinden ve Türk dili vasıtasıyla

yayıldığına ilişkin şu anda tüm Türkiye'nin kafasına kazınan akıl almaz doktrini özümseme yoluyla her türlü aşağılık duygusundan kurtulan bir Türkiye hedefine doğru kararlı bir adım atıldığını söyleyerek özetlenebilir.[21]

ÜÇÜNCÜ TÜRK DİLİ KURULTAYI VE GÜNEŞ DİLİ TEORİSİ

1935 yılının sonlarına doğru arılaştırma hareketi tatbikî bir sorunla karşılaştı. Kampanya öyle bir ivedilikle yürütülmüştü ki, birçok sözcük, yerine halk tarafından kabul gören bir yenisi konulmadan Türkçe'den atılmıştı. Dolayısıyla, şimdi halkın çoğunluğu saf Türkçe'yi anlamaktan acizdi.[22] Bu durumun yarattığı rahatsızlık üzerine, TDAK tüm sözcüklerin yerine derhal yenilerinin konulmasının gerekmediğini bildirdi. Ayrıca, daha evvel yabancı sözcük gözüyle bakılan kimi sözcüklerin, aslında Türkçe olduklarına karar verdi (Heyd: 33). Bu yaklaşım, otuzlardaki yeni bir mühim tezini, *Güneş Dili Teorisi*'ni haber veriyordu. *Teori*, 24-31 Ağustos 1936 tarihinde İstanbul'da, o sırada adını Türk Dil Kurumu (TDK) olarak değiştiren TDAK tarafından düzenlenen Üçüncü Türk Dili Kurultayı'nda ilan edildi.

Güneş Dili Teorisi, *Türk Tarih Tezi*'ni devam ettiriyordu. Atatürk tarafından geliştirilen karmaşık bir dizi iddiaya ve etimolojik sava dayanan[23] *Teori*, başlıca tüm dünya dillerinin Türkçe kökenli olduğunu öne sürüyordu. TDK Genel Sekreteri İbrahim Necmi Dilmen'e (1889-1945) göre, "her etimolojik sözlükte bulunan ve kökenleri bilinmeyen sözcük kalabalığı" Türk dilbilimcilerinin dikkatini çekmişti. Türk dilbilimcileri "eski Türkçe kelimeleri başka dillerin sözcükleriyle karşılaştırırken," eski Türkçe "siliy" (güneş) kelimesiyle Fransızca "soleil" (güneş) kelimesi arasındakine benzer, "bir dizi yakınlığa rastladıklarında" çok şaşırmışlardı. Türk dilbilimcileri bu çıkmazı açmaya çalışırken, "dünyadaki en eski ırk olan" ilk Türklerin güneşe taptığını ileri sürdüler. Bunlar, "yaşam kavramlarını güneş fikrinden edinmişlerdi"[24] ve buna dayanan bir dil geliştirmişlerdi. İşte bu Türk Güneş Dili tüm diğer dillerin kökeniydi.

Türk dilbilimcileri teorilerini ayrıntılandırırken, insanların en kolay telaffuz edebildiği A ünlüsü tarafından temsil edilen sesin, insanoğlunun çıkardığı ilk ses olması gerektiğini ileri sürdüler. Bu uzun 'a' sesi, insanoğlunun güneş karşısında duyduğu şaşkınlığı temsil etmekteydi. Bu ses ayrıca, güneş ve onunla ilintili parlaklık, yükseklik, güç, kuvvet, çokluk, renk ve ateş gibi kavramlar için kullanılan kelimeydi. Takip ettiği ünlüyü uzatmaya yarayan Türkçe ğ ünsüzü neredeyse hiç telaffuz edilmediğinden, bu uzun 'a' sesi "ağ" şeklinde de yazılabilirdi. Zaman içerisinde "ağ" sözcüğü başkalaşarak farklı biçimlere bürünmüştü. A harfi tarafından temsil edilen ses yedi başka ünlüye, ğ harfi tarafından sembolize edilen ses ise yirmi başka ünsüze dönüşmüştü. Böylece, Latin esasına dayalı yeni Türk alfabesindeki tüm harfler izah edilmiş oluyordu. Bu yirmi dokuz harfin birleşiminden, yetmiş iki adet iki harfli "birinci derece prensipal kökler" ile seksen sekiz adet "ikinci derece prensipal kökler" üretilmişti. Pek çok dildeki birçok kelimenin "etimolojik, morfolojik, fonetik ve semantik" analizi, bu sözcüklerin Türkçe kökenli "birincil" ve "ikincil kök sözcüklerden" oluştuğunu ortaya çıkarmıştı (*Güneş Dil Teorisi*: 7-12).[25] Türk alimlerince candan kabulüne karşın, *Güneş Dili Teorisi* konferanstaki uluslararası katılımcılar arasında destek bulmadı.[26]

Konferans sırasında *Teori*'nin başlıca yandaşlarından biri Prof. Agop Martayan'dı (Dilaçar). (Tüm vatandaşların Türkçe soyadı benimsemelerini ve bunla-

rı kaydettirmelerini şart koşan 1934 tarihli Soyadı Kanunu'nu takiben, Atatürk Prof. Martayan'a saf Türkçe bir soyadı olan "Dilaçar"ı vermişti.) Prof. Dilaçar, Kemalist *Cumhuriyet* gazetesinin Fransızca baskısı olan günlük *La Republiqué* için kongre sırasında yazdığı bir makalede, *Güneş Dili Teorisi*'nin daha geniş anlamlarını detaylandırmıştı:

> *Bir beşik olan bu toprakların ırkını ve hâkim kültürünü araştırma meselesi ele alınmış ve ortaya [...] bu ülkedeki hâkim ırkın maddi anavatanının -kültür ve dil bağlamında-, brakisefal ırkın Alp kolunun -yani Türklerin- yaşadığı Orta Asya olduğu konulmuştur. Bilimadamlarının Sümer ırkı ve dili ve the mohenco-darolar (Sindhu [Indus] uygarlığı ç.n.) ile arasında bir bağlantı kurmaya çalıştıkları Orta Asya, sonradan, Ural-Altay grubunun yanı sıra, Arap, Davud, Yunan, Kludian [sic], Alman, Ermeni, Hind-Avrupa, Hitit, Etrüsk, Hasik, Bantu, Mısır dillerini - dünyadaki tüm dilleri- doğurdu.*[27]

Prof. Dilaçar'ın savında çarpıcı olan nokta, dünyadaki tüm başlıca kültürleri Türklere bağlayan Kemalist iddianın yanı sıra, Ermenileri ve Hititleri Türklerle ortak bir kökene bağlamaktaki ısrarıydı. Prof. Dilaçar'ın bunu Ermeniler için yapmaktaki kaygısı, Reşit Galip'in ona 1932'deki tavsiyeleri hatırlandığında anlaşılabilir. Hititlerle Türkler arasında bağlantı kurma eğilimi ise 1937'nin akışı içerisinde, İkinci Tarih Kongresi'nde anlaşılır hale geldi.

İKİNCİ TÜRK TARİHİ KONGRESİ

İkinci Türk Tarihi Kongresi, ismi 3 Ekim 1935'te saf Türkçeleşen Türk Tarih Kurumu (TTK) tarafından 20-25 Eylül 1937 tarihinde İstanbul'da düzenlendi. Önceki konferansların tersine bu kongreye geniş (41 kişilik) bir uluslararası katılım vardı.

Atatürk, Türk Tarih Kongresi'nde delegelerle. Kongre, Atatürk'ün direktifiyle, "Türk Tarih Tezini" geliştirmek ve 'tamam etmek' üzere toplanmıştı. Büşra Ersanlı Behar, bu tezin siyasal bütünleşme sağlayıcı bir "sivil din" işlevi gördüğünü saptamaktadır.

Toplantının, rejimin yeni ideolojik eğilimine işaret eden, "Türk Tarih Kurumunun Arkeolojik Faaliyeti" başlıklı tebliği Afet İnan tarafından okundu. Bu dönemde, ırk üzerine yapılan çalışmalar Türkiye'de oldukça popülerleşmişti. Örneğin 6 Ağustos 1935'te, TTK üyelerinden oluşan bir bilim adamları ekibi, Mimar Sinan'ın "morfolojik ve bilimsel kişiliğini" araştırmak için iskeleti üzerinde "bilimsel inceleme" yürütmek amacıyla mimarın mezarını açmıştı.[28] İnan'ın Cenevre Üniversitesi'nde hazırladığı doktora tezi de Türk ırkının antropolojik özelliklerine odaklanmıştı. İnan'ın sunuşuna göre, Türkiye'de yakın tarihli arkeolojik kazılarda bulunan kemikler üzerinde yapılan antropometrikal incelemeler, modern Türklerle Anadolu'nun en eski sakinleri arasında bir soy birliği olduğunu kanıtlıyordu. İnan

Anadolu'yu, "ırksal özellikleri itibariyle Türk özünü daima muhafaza eden" bir toprak olarak adlandırdı (*İkinci Türk Tarihi Kongresi*: 8-15). Eugène Pittard, Dr. Marguerite Elisabeth gibi bazı yabancı antropologlar, kimi şerhlerle, bu teze destek verdiler. İki dünya savaşı arasındaki dönemde Türkiye'nin en önemli antropologu olan Prof. Şevket Aziz Kansu, Selçuklu Türkleri'nin iskeletleri üzerindeki son araştırmalarından İnan'ın tezini destekler nitelikteki bazı bulguları takdim etti (*İkinci Türk Tarihi Kongresi*: 379, 440-83). Doçent Sadi Irmak (1904-1990) ise ırki kategorileştirmenin ölçütü olarak kan gruplarını ve parmak izlerini vurgulayan sunuşunda, Türklerin, Güney Asya ve Yakındoğu halklarından farklı olduklarını ve Güney Avrupa halklarıyla benzerlik gösterdiklerini anlattı. Türkler arasında yüksek oranda A grubu kanın bulunuşu ve belirli bazı parmak izleri çeşitlerine rastlanması, Türkler Avrupalıların çoğundan, bu arada Yunanlardan ve Almanlardan da daha az bozulmuş bir ırk olduğunu ortaya koyuyordu (*İkinci Türk Tarihi Kongresi*: 841-5).[29]

İkinci Tarih Kongresi, Anadolu'nun çok eski zamanlardan beri Türk ırkıyla iskân edilmiş olduğu sonucuna vardı. Hititler de dahil olmak üzere eski sakinlerinin tümüyle beraber, Anadolu'nun Ermeniler gibi bugünkü ahalisi de, Türkçe konuşsunlar veya konuşmasınlar, ırki açıdan Türklerdi.[30]

ATATÜRK'ÜN ÖLÜMÜ VE KEMALİZMİN BİR DÖNEMİNİN SONU

İkinci Tarih Kongresi'nin üzerinden çok geçmeden Atatürk siroz hastalığına yakalandı. Bu süreç 10 Kasım 1938'de ölümüyle sonuçlandı. Atatürk'ün ölümü, Kemalizmin bir döneminin sona erdiğine işaret ediyordu; Kemalizmin sonuna değil. Nitekim, on iki yıl süren İnönü döneminde Kemalist milliyetçilik yeni bir safhaya girdi.

TÜRK ULUSUNUN ETNO-IRKSAL TANIMI TÜRKİYE'NİN ETNO-DİNSEL FARKLILIKLARINA KARŞI

1931 ile 1938 yılları arasında, Kemalizm ideologları Türk ulusunun kendine özgü etno-ırki bir tanımını geliştirdiler. Türkiye'nin gelmiş geçmiş tüm sakinlerinin etnik ve ırksal olarak Türk olduğunu iddia ettiler. Ne var ki otuzlardaki Türkiye etnik olarak homojen bir devlet değildi. 1935'te Türkiye nüfusu 16.157.450 idi, ki bunun 15.838.673'ünü Müslümanlar oluşturmaktaydı. Nüfusun geri kalanının dinsel analizi ise şöyleydi: 125.046 Rum-Ortodoks, 78.730 Yahudi, 44.526 Gregoryen Ermeni, 32.155 Katolik, 8486 Protestan, 4725 Hıristiyan, 559 dinsiz ve 12.965 diğer.[31] 1935 senesinde ülkede en çok konuşulan dili 13.899.073 kişiyle Türkçe oluştururken, 1.480.246 kişiyle Kürtçe ikinci sırada yer alıyordu. Buna ek olarak 153.687 kişi Arapça, 108.725 kişi Yunanca, 91.972 kişi Çerkezce, 63.253 kişi Lazca, 57.599 kişi Ermenice, 57.325 kişi Gürcüce, 42.607 kişi Ladino, 32.661 kişi Pomakça, 29.065 kişi Boşnakça (bunlardan 4452'si bu dilin Sırp ve Hırvat varyasyonlarını konuşmaktaydı), 22.754 kişi Arnavutça, 18.245 kişi Bulgarca, 15.615 kişi (Kırım) Tatarca, 12.424 kişi İspanyolca, 10.099 kişi Abhazca, 7855 kişi Romence, 5381 kişi Fransızca, 5047 kişi Almanca, 4810 kişi Rusça, 4633 kişi İtalyanca, 4369 kişi Sırpça, 2053 kişi Farsça, 1482 kişi İngilizce ve 885 kişi ise Lehçe konuşmaktaydı.[32]

Öyleyse soru, Türkiye'nin farklılıklarının ve Kemalist milliyetçiliğin otuzlarda nasıl buluşacağıydı. Burada otuzlardaki Türk milliyetçiliği ideolojisinde önemli bir role sahip olan ırk unsurunun, devletin otuzlardaki uygulamalarında merkezî bir yer tutmadığını görürüz. Hükümet Türklüğün işareti olarak Türk diline odaklanmıştı. Bunu gösteren açık bir örnek, otuzlardaki "Vatandaş Türkçe Konuş Kampanyası"ydı.

VATANDAŞ TÜRKÇE KONUŞ!

Türk Tarih Tezi ve dil arılaştırmasının yarattığı coşku zirvesindeyken, 1928 Ocak'ında başlatılan ancak daha sonra zayıflayan "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyası da yeniden ivme kazandı. (Heyd: 30). Kampanya 1931-32'de, Türkiye'nin ikinci büyük şehri İzmir'de yaşayan Yahudilerin gayretiyle atağa kalktı. Rumların ve Ermenilerin gidişinden sonra İzmir'in tek gayrimüslim cemaati olarak Yahudiler kalmışlardı. Bunlar nüfusunun yüzde onundan fazlasını oluşturdukları şehrin ekonomik hayatında da nispeten geniş pay sahibiydiler. Dahası, Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın (SCF) İzmir'de popüler bir parti olarak ortaya çıktığı 1930 seçimleri sırasında Yahudiler bu partiye tam destek vermişlerdi. Tüm bunlar, İzmir'de kendilerine karşı yöneltilen milliyetçi bir husumete yol açmıştı.[33] Şimdi, buradaki Yahudiler tarafından desteklenen "Türkçe Konuş" kampanyası, kendilerine karşı yönelen antipatiyi azaltmak için tutulan bir yol gibiydi. İzmir'deki Amerikan Konsolosu George W. Perry, şehrin Yahudi cemaati lideri Emanuel Sidi'nin "Türkçe Konuş" kampanyasıyla ilgili görüşmesini şöyle aktarır:

> *Hareket yaklaşık bir yıl önce, bir grup genç Yahudi aydını tarafından sessizce, önce Milas'ta, daha sonra da İzmir'de başlatıldı ve şimdi tüm ulusa yayıldı. Hareketin biricik gayesi, Yahudi liderleri için kamusal yaşamda daha büyük fırsatların kapısını açmaktır: Bu belki, Bizans İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra, [...] Yahudi ticaret gücünün kabul görmesine benzetilebilir. [Sidi] 'Bunu başaramazsak' diye açıkladı, 'göç etmek zorunda kalacağız.'*[34]

1933 yılında, İstanbul'un etkili gazetesi *Vakit*'in başyazarı Mehmet Asım, Sidi'nin sözlerine dikkat çekti. Asım, Türkiye'deki Yahudilerin "Türk dili, kültürü ve görüşleri ile" kaynaştırılması gerektiğini yazdı. Rumların ve Ermenilerin aksine, Yahudiler Türk rejimine sadakatsizlik etmemişlerdi. Eski Osmanlı rejiminden kalan miras onları Türklerden ayırıyor gibi gözükse de, laik Türk Cumhuriyeti'nde böylesi bir dinî ayrılık için hiçbir sebep bulunmamaktaydı. Mehmet Asım'a göre: "Museviler, Türkler arasında etnik bir azınlık olamazlar"dı.[35]

"Türkçe Konuş" kampanyasının en sadık yandaşlarından biri milletvekili Şeref Aykut'tu. İlginçtir, Aykut, TBMM'de, geniş bir Yahudi cemaatinin yaşadığı Edirne ilini temsil ediyordu. 7 Haziran 1934'te TBMM'de yaptığı konuşmasında Yahudilerin "Türkçe konuşmadıkları yetmezmiş gibi, kendilerine ait olmayan bir dili benimse[diklerini]" söyledi: "... bir gün gelecek Türk olduklarını öğrenecekler ve Türk ulusuna katıldıklarında, ne kadar mutlu olduklarını ve bu gururu kendi özlerinde bulamayacaklarını anlayacaklar". Aykut, Yahudilerin kovulmasını veya dağıtılmasını değil, bilâkis, "ticaret alanında çok yetenekli olan bu insanların, Medeni Kanunumuz uyarınca Türklerle birleşmelerini" istiyordu.[36]

Türk Yahudileri Türkçe konuşmaları yolundaki beklentilere yavaş yavaş karşılık verdiler. Önce taşralı Yahudiler uyum gösterdiler. Şubat 1933'te, Kırklareli hahamı Moise Efendi ayinin sonunda cemaate şöyle dedi: "Bugünden itibaren, yüce Türk ırkına ve içinde yaşadığımız büyük ülkenin uygar sahiplerine ait aziz dili konuşmanızı rica ediyorum."[37] Bursa Yahudi derneği Uhuvet, "Dernek bölgesi içinde Türkçe'den başka bir dil konuşan" üyelerini para cezasına çarptırmaya karar verdi.[38] Ardından Ankara Yahudileri Türkçe'yi benimsediklerini açıkladılar.[39] Diyarbakır hahamı İlyas Efendi ise yıl sonunda Doğu ve Güneydoğu illerine bir gezi düzenleyerek "Yahudileri, yeni Kemalist inanç altında vaftiz edilmeye çağırdı".[40] Sonunda İstanbul Yahudileri de 23

Kasım 1933'te, Türk dilinin yayılışını ilerletme kampanyasına katıldılar. Asimile olmaları durumunda Yahudiler için Türkleşmenin mümkün olduğunu ispatlamak amacıyla kendisine Türkçe bir isim seçen Yahudi aydını Munis Tekinalp (1883-1961), bu doğrultuda büyük çaba harcadı (Landau: 20).

"Türkçe Konuş" kampanyasının etkileri, Türkçe konuşmayan Müslümanlar arasında da hissedildi. 1934 tarihli İngiliz diplomatik yazışmaları, Türkçe konuşmadıkları gerekçesiyle Arapların, Çerkezlerin, Girit Müslümanlarının ve Kürtlerin de hedef alındığından söz ediyordu.[41] "Türkçe Konuş" kampanyası özellikle, geniş bir Müslüman ve Hıristiyan Arap cemaatini ve çok sayıda Rumca konuşan Girit Müslümanını barındıran Mersin şehrinde sert bir şekilde yürütülüyordu.[42] Mersin'de, Türkçe konuşmayanlara yöneltilen antipati öyle güçlüydü ki 1934 Temmuzu'nda yapılan bir Halkevi toplantısına katılan bazı gençler Türkçe konuşmayanların "dövülmesini ve yalnızca Türkçe konuşmaya zorlanmasını" talep etmişlerdi.[43]

1935'te "Türkçe Konuş" kampanyası yeni bir ivme kazandı.[44] CHP'nin Dördüncü Kongresi'nde Başbakan İsmet İnönü'nün yaptığı ateşli bir konuşma yeni bir dalgayı canlandırdı. Başbakan söylevi sırasında, Türkiye'deki herkesin Türkçe konuşması gerekliliğini vurguladı: "Bundan sonra susmayacağız. Bizimle beraber yaşayan bütün vatandaşlar artık Türkçe konuşacaklar."[45] Bunu takiben Milli Türk Talebe Birliği (TMTB), Türkçe'yi halka açık yerlerde işitilen tek dil haline getirmeyi amaçlayan bir kampanya başlattı. Gazeteler bu kampanyayı destekleyen ateşli yazılarla doldu; Türkçe konuşmayanlar açıkça taciz edildi. Azınlıklar kampanyaya Türkçe kullanımını daha da geliştirerek mukabele ederken, bu yeni dalganın baskısı en çok Yahudilere yöneldi. Yahudi cemaati barındıran şehirlerin belediyeleri umuma açık yerlerde Türkçe dışındaki dillerin kullanımını yasakladılar. "Türkçe Konuş" kampanyası Atatürk'ün ölümünden sonra, kırklarda da devam etti (Bali: 281-287, 377-379).

SONUÇ

Ayhan Aktar, Kemalistlerin ulusa ilişkin fikirlerinde Gökalp'ten ayrıldıklarını savunur. Gökalp, Türk ulusunun ortak paydaları olarak dine, ahlaka, estetiğe ve toplumsallaşmaya vurguda bulunurken, Kemalistler Türklüğün temelinde yatan unsur olarak yüzlerini etnisiteye dönmüşlerdir (Aktar, 60-66, 103-108; Bali: 502-503; Parla, 176-221). Erik Zurcher, Kemalizm'in gönüllü seçime veya sosyalleşmeye değil, doğuştan gelen kültür, dil ve ülküye dayanan "organik kültür" fikrinin, Gökalp'in gönüllü Türklük düşüncesinden kopuş anlamına geldiğini ekler (Zurcher: 179). Ancak bu durumda bile, rejimin "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyasında özellikle Yahudilere ve Müslüman azınlıklara karşı takındığı asimilasyoncu tavır, Türk milliyetçiliğinin ideolojisi her ne kadar ırk üzerine odaklanmış olsa da, bunun yönetimle azınlıklar arasındaki etkileşimde nihai bir rol oynamadığını göstermektedir. Dolayısıyla Türkiye'nin yakın siyasî coğrafyası olan Balkanlar'da ve Avrupa'da iki dünya savaşı arası dönemde Yahudiler ırkî olarak izole edilirken, Cumhuriyet bunları Türk olarak kabul etmeye hazır görünmekteydi.

Devletin otuzlardaki milliyetçilik uygulamaları, ırkın ulus ile eşanlamlı olduğu 19. yüzyıldaki geleneksel tavrı hatırlatıyordu. 20. yüzyılın başlarında Nazizm ve diğer ırkçı ideolojiler, biyoloji, genetik, şecere ve fiziksel özellikler gibi kıstasları kullanarak ırk terimini dönüştürdüler. Irk ve milliyetin eşanlamlı olarak kullanıldığı *Türk Tarih Tezi*'nde ve *Güneş Dili Teorisi*'nde görebileceğiniz ırk fikri de budur. Ancak, Türk devletinin "Türkçe Konuş" kampanyası gibi günlük uygulamaları he-

saba katıldığında, ırk terimiyle kastedilenin bu terimin 20. yüzyıldaki anlamından ziyade 19. yüzyıldaki çağrışımlarına yakın olduğu görülür. Otuzlar Türkiyesi'nde ırk, biyolojik değil de "millî" bir topluluğa gönderme yapıyordu. Doğrusu, Kemalistlerin kafasında bu tabii ki değişmez ve katı bir kategoriydi. Ama nihayette dil tarafından belirlenen bir cemaate işaret etmekteydi. Bu durumda Türk milletine ve dolayısıyla Türk ırkına dahil olduğu düşünülen tüm nüfusun Türkçe konuşması arzulanmakta ve gerekli görülmekteydi.

Görünen odur ve "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyası örneği de işaret etmektedir ki, dil-üzerinden-millet tanımı fikri otuzlu yıllarda Türklüğün temel paydalarından birisi olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum ülkedeki Türkçe konuşmayan gruplar açısından sorun arz etmekteydi. Türkiye Devleti tüm bunların Türk dilini benimseyerek asimile olmalarını arzulamaktaydı. İşte bu nedenle ileride, dil-üzerinden-millet tanımı ve ayrıca Türk ırkı ile Türk dilinin örtüşmesinin ülkenin demografik çeşitliliğiyle çatışması kaçınılmaz görünüyordu. ❐

ÇEVİREN DEFNE ORHUN

DİPNOTLAR

1 Records of the Department of State Relating to the Internal Affairs of Turkey 1930-1944. (ABD Dışişleri Bakanlığı'nın Türkiye'nin 1930-1944 yılları arasındaki İç Meseleleri ile İlişkili Kayıtları). SD 867.41/11. Allen'dan (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 13 Temmuz 1932.

2 İnan'ın tezi için, bkz. *Türkiye Halkının Antropolojik Karakteri ve Türkiye Tarihi: Türk Irkının Vatanı Anadolu 64,000 kişi üzerinde Anket* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1947).

3 SD 867.41/10. Sherill'den (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 13 Temmuz 1932.

4 SD 867.41/2. Patterson'dan (Ankara) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 19 Temmuz 1930.

Prof. H. H. Van der Osten'le yapılan Görüşmenin Notları, Chicago Üniversitesi Anadolu Heyeti

5 SD 867.402/43. Sherill'den (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 13 Temmuz 1932.

6 Türk Tarih Tezi'ni öğretmek için 1930'lar süresince dört ciltlik temel ders kitabı hazırlandı. Bunlar *Tarih I Tarihten-evvelki Zamanlar*; Tarih *II, Ortazamanlar* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931); Tarih *III, Yeni ve Yakın Zamanlarda Osmanlı Tarihi* (İstanbul: 1934); *Tarih IV, Türkiye Cumhuriyeti* (Ankara: 1939). Bu dönemde başka ders kitapları da hazırlanmıştı. Bunlar arasında Celal Nuri, *Vatandaşlık Yurt Bilgisi* (İstanbul: İleri Kütüphanesi, 1931); Şevket Aziz Kansu, *Antropoloji Dersleri* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1938); Recep Peker, *İnkılâb Dersleri Notları* ilk baskı (Ankara: Ulus Matbaası, 1935) bulunuyordu.

7 Great Britain. Foreign Office: Political Departments: General Correspondence from 1906. Turkey. (İngiltere Dışişleri Bakanlığı: Siyasî Daire: 1906'dan Genel Yazışmalar. Türkiye). FO 371/16983.528. Elçilikten İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na (Londra), 27 Ocak 1933. *1932 Yılı Raporu*.

8 FO 371/16983.528. Elçilikten İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na (Londra), 27 Ocak 1933. *1932 Yılı Raporu.*

9 SD 867.9111/383. Elçilikten (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 16 Kasım 1932. Türk Haberleri Özeti, *30 Ekim -12 Kasım 1932.*

10 FO 371/17970/5110. Loraine'den (Ankara) İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na, 10 Ağustos 1934. Wilkinson'dan (İzmir) Loraine'e (Ankara), *Dr. Cass Reed'in, İzmir'deki International Kolej'in müdürüne ve mütevelli heyetine hitaben yazılmış beyanatı*, 31 Temmuz 1934.

11 SD 867.402/48. Elçilikten (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 17 Ekim 1932. *Memorandum.*

12 SD 867.402/48. Elçilikten (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 17 Ekim 1932.

13 SD 867.402/48. Elçilikten (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 17 Ekim 1932.

14 Bu dönemde yapılan karşılaştırmalı çalışmalara örnek olarak, bkz. Hasan Reşit Tankut, *Güneş Dil Teorisine Göre Dil Tetkikleri* (Ankara: Devlet Basımevi, 1936).

15 Hicri, *Türkçe Tipler: Harflerin Dili ve Dillerin Soy Birliği* (Konya: Babalık Matbaası, 1933).

16 SD 867.9111/383. Elçilikten (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na, 16 Kasım 1932. Türk Haberleri Özeti, *30 Ekim -12 Kasım 1932.*

17 SD 867.402/61. Allen'dan (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na, 19 Nisan 1933.

18 SD 867.4016 JEWS/3. George'dan (İzmir) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 13 Aralık 1932.

19 FO 371/17969/E5622. Morgan'dan (İstanbul) İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na (Londra), 1 Eylül 1934.

20 FO 371/17969/E5622. Morgan'dan (İstanbul) İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na (Londra), 1 Eylül 1934.

21 FO 371/19037/E854. Elçilikten (Ankara) İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na (Londra), 7 Şubat 1935. *1934 Yılı Raporu*

22 SD 867.9111/353. Elçilikten (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 16 Kasım 1932. Türk Haberleri Özeti, *30 Ekim -12 Kasım 1932.*

23 SD 867.402/74. Shaw'dan (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 9 Eylül 1936.

24 FO 371/20094/E5890. Morgan'dan (İstanbul) Eden'e (Londra), 18 Eylül 1936.

25 1930'lardan, *Güneş Dili Teorisi*'ni ayrıntılarıyla açıklayan entelektüel bir Kemalist çalışma için, bkz. M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, 2 cilt (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938).

26 FO 371/20094/E5890. Morgan (İstanbul) to Eden (London), 18 September 1936; SD 867.402/74. Shaw (İstanbul) to the State Department (Washington), 9 September 1936.

27 SD 867.402/74. Shaw'dan (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 9 Eylül 1936. *La Republiqué'teki* makalenin çevirisi, 29 Ağustos 1936.

28 *Cumhuriyet*, 6 Ağustos 1935.

29 Bu dönemde ırk üzerine daha pek çok çalışma yapıldı. Bunlardan bazıları şunlardır: Şevket Aziz Kansu, *Kız ve Erkek Çocukları Üzerinde Antropometrik Araştırmalar* (Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Antropolojisi ve Etnoloji Enstitüsü Neşriyatı, 1939); Şevket Aziz Kansu, *Irk Tarihi Üzerinde Antropolojik bir Tetkik* (Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Antropolojisi ve Etnoloji Enstitüsü Neşriyatı, 1939); Nermin Aygen, *Türk Beyinleri Üzerinde Bir Antropolojik Araştırma* (Ankara: İdeal Basımevi, 1941).

30 1938'de, sadık milliyetçi gazeteci Nadir Nadi (Abalıoğlu) (1908-1991), Ermenilerle Türklerin aynı ırksal kökenlere sahip olduğunun bilimsel olarak kanıtlandığını ileri sürdü. FO 371/21915/E4624. Loraine'den (Ankara) İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na (Londra), 8 Ağustos 1938.

31 *İstatistik Yıllığı Cilt 10*, Başbakanlık İstatistik Umum Müdürlüğü, (Ankara: Hüsnütabiat, 1938-9), s. 64-5.

32 *İstatistik Yıllığı Cilt 10*, s. 64-5.

33 SD 867.00/2048. Bursky'den (İzmir) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 1 Kasım 1930. *İzmir Haberleri*-1930, *No. 2.*

34 SD 867.4016 JEWS/3. George'dan (İzmir) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 13 Aralık 1932.

35 Germany. Auswärtiges Amt. Records of the German Foreign Office received by the Department of State, 1920-1945. (Almanya. Dışişleri Bakanlığı. ABD Dışişleri Bakanlığı'nın Almanya Dışişleri Bakanlığı'ndan edindiği kayıtlar, 1920-1945). T-120 4900. AA T-120 4900. Rosenberg'den (Ankara) Almanya Dışişleri Bakanlığı'na (Berlin), 20 Aralık 1933.

36 TBMM Zabıt Ceridesi, oturum IV, cilt 23, s. 70.

37 SD 867.9111/391. Elçilikten (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 21 Şubat 1933. *Türk Basın Özeti 5 Şubat-18 Şubat 1933.*

38 SD 867.9111/392. Elçilikten (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 8 Mart 1933. *Türk Basın Özeti19 Şubat-4 Mart 1933.*

39 SD 867.9111/405. Elçilikten (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), Ağustos 1933. *Türk Basın Özeti 16 Temmuz-11 Ağustos 1933.* SD867.9111/390. Elçilikten (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), Şubat 1933. *Türk Basın Özeti 22 Ocak-4 Şubat 1933.*

40 SD 867.9111/410. Elçilikten (İstanbul) ABD Dışişleri Bakanlığı'na (Washington), 11 Aralık 1933. *Türk Basın Özeti 5 Kasım-2 Aralık 1933.*

41 FO 371/17958/ E4912. Loraine'den (Ankara) İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na, 7 Temmuz 1934; ve FO 371/17958/E6178. Catton'dan (Mersin) Morgan'a (Ankara), 17 Eylül 1934.

42 FO 371/16985/E2053. Elçilikten (Ankara) İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na (Londra) 6 Nisan 1934.

43 FO 371/17958/E4912. Loraine'den (Ankara) İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na (Londra), 27 Temmuz 1934. *Mektubun kopyası,* Catton'dan (Mersin) Loraine'e (Ankara), 7 Temmuz 1934.

44 FO 371/17969/E5028. Davis'den (İzmir) Loraine'e (Ankara), 19 Temmuz 1934. FO 371/17969/E5028. Davis'den (İzmir) Loraine'e (Ankara), 2 Ağustos 1934.

45 *CHP Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutulgası* (Ankara: 9-16 Mayıs, 1935), s. 149.

Türk Ocakları

FÜSUN ÜSTEL

Türk Ocakları, (Meşrutiyet döneminde Türk Ocağı) II. Meşrutiyet döneminin getirdiği göreli dernekleşme özgürlüğü ortamı içinde kurulan ve Türkçü-milliyetçi ideolojiyi savunan Matbuat Cemiyeti, Türk Gücü Cemiyeti, Türk Derneği ya da Türk Yurdu Cemiyeti gibi çok sayıda dernek arasında özel bir yere sahip. Bu "özel" yer, öncelikle Türk Ocaklarının kuruluş (1912) ve kapanış tarihlerinin (1931) özelliğiyle doğrudan bağlantılı. Balkan ülkelerinin Osmanlı İmparatorluğu'na karşı ittifak antlaşmaları yaptığı günlerde kurulan (Mart 1328) ve Türk ulus-devletinin konsolidasyon süreciyle birlikte kendini feshetmek zorunda bırakılan Türk Ocakları, bu yönüyle İmparatorluktan ulus-devlete geçiş tarihine ilişkin de önemli ipuçları veriyor.

Türk Ocağı'nın Askerî Tıbbiye Mektebi öğrencilerinin öncülüğünde "fiilen" örgütlenmeye başladığı 1911 yılı, Selânik'te yayımlanan Millî Edebiyat'çı *Genç Kalemler*'de İttihat ve Terakki Merkez-i Umumi üyesi Ziya Gökalp'in, ocağın daha sonra başkanı olacak Hamdullah Suphi'nin (Tanrıöver) ve ocağın önde gelen üyeleri arasında yer alan Kazım Nami (Duru) ya da Celal Sahir'in (Erozan) yazılarıyla "dilde Türkçülük"ü savundukları bir düşünsel iklime denk düşer. Bu düşünsel iklim, *Tanin*'de yayımlanan "Türkçü başyazı"larla da desteklenmektedir.

Türk Ocağı'nın resmen kurulduğu 1912 yılına ise, Birinci Balkan Savaşı'nın gölgesi düşmüştür. Tarık Zafer Tunaya'nın ifadesiyle "Avrupa-i Osmani'nin" Edirne'ye kadar yitirildiği bu dönem, imparatorluk tahayyülünün, sonuncusu Birinci Dünya Savaşı'yla yaşanacak olan ağır bir darbe almasına yol açar. Söz konusu darbe, Türkçü-milliyetçi akımın ideolojik formülasyonu açısından da önemli bir dönüşümü ifade eder. 19. yüzyılın sonundan itibaren kültürel milliyetçilik şeklinde kendini ifade eden Türkçü hareketin, Balkan Savaşı ile birlikte siyasal bir akıma dönüşmesi sürecine tanık olunur. Sistematik açıklaması ilk kez 1904'te Yusuf Akçura'nın Kahire'de çıkan *Türk* adlı dergide yayımladığı -ve daha sonra 1912'de İstanbul'da tekrar yayımlanan- "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı makalesiyle yapılan "siyasal Türkçülük" Özdoğan, 2001: 69), bu tarihten itibaren İmparatorluk bakiyesini daha geniş bir Türk birliği idealine doğru sürükler.

Yusuf Akçura'nın "Türkçülükte teşkilatlanma devresi" olarak tanımladığı II. Meşrutiyeti izleyen dönemde kurulan Türk Derneği (1908), kısa ömürlü Türk Yurdu Cemiyeti (1911) ve Türk Ocağı'nın ise, söz konusu Siyasal Türkçülüğe doğru yönelme sürecinde, en azından nizamname ya da beyannamelerinde ortaya koydukları üzere "siyaset dışı" kalma konusundaki kaygı dikkati çeker. Aynı kaygı, 1912 konjonktüründe faaliyete geçen Türk Ocağı tarafından da vurgulanır.

Ancak Türk Ocağı'nın ilk nizamnamesinde (1912) yer alan "Ocak maksadını tahsile çalışırken sırf millî ve içtimaî bir vaziyette kalacak, asla siyaset ile uğraşmayacak ve hiçbir vakit siyasî fırkalara hâdim bulunmayacaktır" maddesi bir yandan Siyasal Türkçülüğe, diğer yandan da İttihat ve Terakki'ye mesafe koy-

ma çabasının ifadesi olmakla birlikte, derneğin amacını oluşturan "akvam-ı İslâmiyenin bir rükn-ü mühimmi olan Türklerin millî terbiye ve ilmî, içtimaî, iktisadî seviyelerinin terakki ve ilasıyla Türk ırk ve dilinin kemaline çalışmak" iddiasının özellikle de 1913'te Balkan savaşlarının büyük bir yenilgiyle sonuçlanması sonrasında siyasal bir zemine kaymaya uygun bir çerçeve sunduğu da açıktır (Üstel a , 1997: 63). Ancak ocağın bu dönemdeki genel yaklaşımı, bir yandan kültürel vurgusu yüksek bir "Türk Birliği" temasını işlerken, diğer yandan da İmparatorluğun Arap, Çerkes, Kürt, Laz vb. unsurlarını, "kavmiyet" iddiasında bulunmadıkları sürece "Türk olarak" kabul etmek yönündedir .

1918 yılında yapılan Türk Ocağı Genel Kongresi'ne sunulan İdare Heyeti raporu ise, derneğin "Türk Dünyası" ile olan ilişkilerine açıklık getirecek ipuçları verir. Raporda da belirtildiği gibi, bu ilk dönem süresince Türk Ocağı, "Türk Dünyası"nın çeşitli bölgelerinden gelen heyetler için bir tür "irtibat bürosu" işlevi yüklenmiştir. Öte yandan aynı kongrede 1912 tarihli Nizamname'nin bazı maddelerinde değişiklikler yapılması sırasında yaşanan tartışmalar da "Türk Dünyası"na bakış açısının -özellikle de sıcak savaş koşullarının belirlediği bir siyasal konjonktürde- delegeleri "öncelikler" temelinde böldüğünü ortaya koyar. Nitekim Nizamname'nin değişikliğe uğrayan 2. maddesinin Yasa Encümeninden "Ocağın maksadı Türklerin harsî birliğine ve medenî kemaline çalışmaktır. Ocağın faaliyet sahası bilhassa Türkiya'dır" şeklinde çıkması üzerine Kongreye "En çok yardıma muhtaç bölge" ekseninde ifade edilen iki farklı görüş hâkim olmuştur. Yasa Encümeninin, Anadolu'nun yardıma en çok muhtaç bölge olması ve Türk Ocağı'nın aynı zamanda hem Anadolu Türkleri, hem de dış Türkler için çalışmaya gücünün yeterli olmayacağının anlaşılması üzerine, "Büyük Turan hayalini ümitlerle karşılamakla beraber" yakın gelecekte tüm faaliyetlerin yalnızca Türkiye'ye yöneltilmesine karar verildiğini yönündeki açıklaması, bazı Ocak üyelerinin tepkisi üzerine "bilhassa Türkiya" kaydının kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır.

CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRK OCAKLARI

Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen dönemde faaliyetleri aksayan Türk Ocaklarının, Cumhuriyetin ilanından hemen önceki günlerde Anadolu'nun çeşitli yerlerinde hızla örgütlenmeye başladığını ve Mayıs 1923 sonuna kadar 43 şubenin açıldığını görüyoruz. Bu erken dönemde Türk Ocaklarının milliyetçilik anlayışını "Ocakların başbuğu" olarak tanımlanan Hamdullah Suphi'nin çeşitli gazetelere verdiği beyanatlardan izlemek mümkün. Nitekim *Yeni Mecmua*'da 15 Haziran 1923'te yayımlanan bir söyleşide Türk Ocaklarının geleneksel "hars milliyetçiliği" temasını vurgulayan Hamdullah Suphi, derneğin faaliyet alanına "Bütün Türklük" açısından da açıklık getirdiğine tanık oluyoruz: "Kaşgar, Türkistan, Kırım, Bakü, Azerbaycan [...] Bütün Türk memleketleri ile aramızda gönül ve fikir birliği vardır, biz onların saadetleriyle mesud oluruz, onlar bizi arar ve bulurlar, biz onları arar ve buluruz. [...] Türk Ocağı bir başka cepheden de üç fikrin merkezidir. Evvela müteceddidir. [...] Türk Ocağı dar milliyetperverlik gütmez. Ocaklı bilir ki bu müessese Şarkda Garbın mümessilidir. [...] Türk Ocağı Garpçıdır. Kendimizi Avrupalı hissettikçe Türk kalacağız. Türklüğümüzü Avrupalı olamaya yüz tuttuğumuz zaman bildik. Türk Ocağı bilir ki medeniyet birdir ve Türk genci ulu, canlı, eski, yeni bütün medeniyetleri bilmek ve tanımak ister. Medeniyet birdir, yalnız şekli başkadır. Fakat Türk Ocağı medeniyetin garptaki şeklini ister. Bilir ki o medeniyette, hayat, ateş, can vardır."

Hamdullah Suphi'nin medeniyetçi-batıcı kültür milliyetçiliği teması içerdiği tüm çelişkiye rağmen, Mustafa Kemal'in 15 Ocak 1923'teki Eskişehir konuşmasında "Takip olunması gereken siyaset milletin tabii kabiliyeti ve ihtiyacıyla mütenasip olandır. Bizim için ne ittihad-ı İslâm ve ne de Turanizm mantıkî bir meslek-i siyaset olamaz itikadındayım" şeklinde özetlediği yeni rejimin reel politikçi milliyetçilik anlayışıyla uyum içinde olma çabasını ifade eder. Bu çaba ise, bir yandan Türk Ocaklarının yeni rejimin desteğini almasına yol açarken, diğer yandan da derneğin "sivil" niteliğinin de giderek yok olması sürecini başlatır. Nitekim, Hamdullah Suphi'nin 1924'te yapılan Birinci Umumî Kongre'de de açıkladığı üzere, "artık" Türk Ocaklarının "lisan hududlarını istilalara karşı korumak"la belirlenen "manevi Türk vatanının bekçiliği" ve "yeni Türk devriminin bekçiliği" olmak üzere iki temel görevi vardır. Ancak kongre sırasında büyük ölçüde değişikliğe uğrayan Türk Ocakları yasasının 2. maddesi "Bütün Türklük" açısından 1918 Kongresi'ndeki biçimini aynen korur. Öte yandan kongre sırasında yapılan tartışmalar da ocağa kabul edilecek üyelerin "Türklüğü" konusunda delegelerin farklı yaklaşımları temsil ettiklerini gösterir. Yasa değişikliğiyle görevli encümenin getirdiği "Harsen Türk olmak" koşulu, etnisist bir ulus anlayışı ile daha esnek ama aynı zamanda daha asimilasyonist bir ulus anlayışını, başka bir anlatımla kültür ve "mefkure" temelli bir ulus anlayışını savunanları karşı karşıya getirir. Hamdullah Suphi'nin tartışmalara son vermek için yaptığı konuşma ise, Türk Ocaklarının "temsil" (asimilasyon) misyonuna açıklık getirecek niteliktedir. Hamdullah Suphi, "Ocakların temsil vazifesi yoksa, kendi ateşimizle kuvvetimize kendimiz güvenmiyoruz demektir." sözleriyle başlayan konuşmasında "ırk ve kan milliyetçiliği"ne karşı çıkarak Türk Ocaklarının görevinin Türklerin sayısını "azaltmak" değil, "artırmak" olduğunu savunur. Böylece kongreden çıkan kararla Türk Ocağı Yasası'nın 4. maddesi son şeklini alır: "Neslen Türk olan veya hars dolayısıyla tamamen Türk duygusu ve Türk dileği besleyen ve mazileriyle Türklüğe bağlı olduklarını ispat etmiş bulunan her kadın ve erkek Türk Ocağı'na aza olabilir."

Türk Ocakları İkinci Kurultayı'nın yapıldığı 1925 yılı ise, yeni Türk rejimi için olduğu kadar, Türk Ocakları için de önemli kararların alındığı bir dönemdir. Şubat ayı içinde Şeyh Sait İsyanı'nın başlaması üzerine Takrir-i Sükun Kanunu bağlamında bir dizi önlemin alınması; isyan bölgesi ve Ankara'da davalara bakmak üzere iki İstiklal Mahkemesi'nin kurulması; Ali Fethi (Okyar) Hükümetinin istifası ile İsmet Paşa'nın göreve başlaması; Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılması, "Şapka giyilmesi hakkında Kanun" ve "Tekke ve zaviyeler ile türbelerin ilgasına dair Kanun" gibi gelişmeler, 1925 yılının politik gündeminin belli başlı olaylarıdır. Bu dönemde Türk Ocakları, bir yandan Şeyh Sait İsyanı'nda görüldüğü gibi, "Hükümet-i Cumhuriyenin emirlerine âmâde" olduklarını açıklamakta, kimi bölgelerde irticayı "lanetlemek" amacıyla mitingler düzenlemektedir. Böylece 1925 yılı, Türk Ocaklarının rejime dışarıdan verdiği destekten, hükümet politikası ve buna bağlı olarak CHF ile bütünleşmesi sürecinin başlamasını ifade eder. 1927'de yapılan Türk Ocakları İkinci Kurultayı vesilesiyle kendisini ziyaret eden delegelere hitaben İsmet Paşa'nın yaptığı konuşma ise, Şeyh Sait İsyanı'nın hemen ertesinde Bürokratik Türkçülüğün "tahammül" sınırını ortaya koyar: "Milliyet yegâne vasıta-i iltisakımızdır. Diğer anasır Türk ekseriyeti karşısında haiz-i tesir değildir. Türklere ve Türkçülüğe muhalefet eden anasırı kesip atacağız. Vatana hizmet edeceklerde arayacağımız evsaf

her şeyden evvel o adamın Türk ve Türkçü olmasıdır."

1925'ten sonra yapılan 1926, 1927 ve 1928 Türk Ocakları Kurultaylarında tartışmaların önemli bir bölümü "temsil" sorunu üzerine odaklanır. "Gayrı Türk anasır"ın yaşadığı Doğu bölgeleri, özellikle gözetim altındadır. Ancak "Türkçe'den başka lisan kullanan" muhacirler, ve gayrimüslim unsurlar da Türk Ocaklarının "Türkleştirme" misyonunun öznelerini oluştururlar. Bu süreçte Türk Ocakları, resmî "Vatandaş Türkçe Konuş!" kampanyalarını Anadolu'nun en ücra köşelerine taşımaya çalışır. 1926 Kurultayı'nda Hamdullah Suphi'nin de belirttiği gibi amaç, söz konusu unsurların "lisani hususiyetlerini izale etmek"tir. Kurultaylarda "harsen Türk yapma"nın yanı sıra sermayenin Türkleştirilmesi yönünde çaba gösteren şubelerin faaliyetleri de övülür. Bu arada Türk Ocaklarının 1925 sonrası hükümet politikasıyla bütünleşmesi sürecinin 1927'den itibaren tamamlanmasına tanık olunur. 1927 Kurultayı'nda yapılan yasa değişikliği ile getirilen Ocakların "... Cumhuriyet Halk Fırkası ile devlet siyasetinde beraber" olması hükmü, CHF Nizamnamesi'nin 40. maddesi ile partinin "murakabesi altında bir kuruluş" olarak kabul edilmesiyle sonuçlanır.

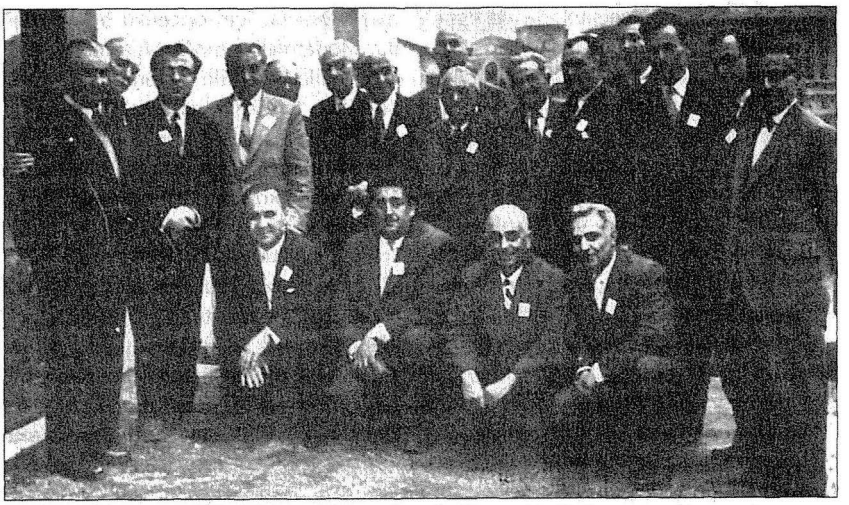
Türk Ocaklarının Cumhuriyet dönemindeki ilk perdesi, 1931'de yapılan olağanüstü kurultayda kendini fesh etme kararını vermek zorunda bırakılmasıyla kapanır. 1927 yılından itibaren "Devlet siyasetinde CHF ile beraber" olan Türk Ocaklarının faaliyetlerine son vermesinde ocakların 250'yi aşkın şubesi ve 30.000'in üzerindeki üyesiyle Tek Parti yönetiminin konsolidasyonu önünde engel oluşturması önemli bir etken olmuştur. 1930'lar Parti-devletin halkçılık ve milliyetçilik politikalarının hayata geçirilmesi konusunda denetimi tümüyle ele geçirme iradesini açıkça ortaya koyacağı (Georgeon, 1982: 212-213) yıllardır. Bu süreçte Bürokratik Türkçülük, bir yandan Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi çerçevesinde ifade bulan etnik-tarihsel görüşü ve bu bağlamda türdeş bir ulusal kimlik anlayışını müfredat programları ve Halkevleri konferanslarıyla popülerleştirirken (Özdoğan, 2001: 86-87), diğer yandan da "Sivil Türkçülük"ü göz hapsinde tutacaktır.

1950-1960 DÖNEMİNDE TÜRK OCAĞI

Türk Ocağı, 1949'da, Hamdullah Suphi'nin başkanlığında İstanbul'da yeniden açılmıştır. Bu yeniden kuruluş sürecinde Türk Ocakları artık, 1944'te resmî/bürokratik milliyetçilik ile arasındaki mesafe iyice büyüyen Türkçü akımın ve diğer milliyetçi-muhafazakâr eğilimlerin, çok partili hayata geçiş sürecinde CHP'ye karşı DP muhalefetinin yanında saf tutan seferberliğinin bir parçasıdır. Ocak Başkanı H. S. Tanrıöver 1950 seçimlerinde DP listesinden bağımsız Manisa milletvekili, 1954 seçimlerinde yine DP'den İstanbul milletvekili seçilir. DP iktidarı, 1951'de bir bakanlar kurulu kararı ile, eski binası Halkevlerinden alarak Türk Ocağı'na iade eder.

1950'lerde Türk Ocağı, DP'deki milliyetçi-muhafazakâr unsurlara yakın, fakat âtıl bir yapıdır. Bu dönemde Ocakların geleneksel ilgi alanı "Dış Türkler" konusunda daha temkinli bir tutum içinde olmaya özen gösterdiğine tanık olunur. Nitekim 1949 tarihli Türk Ocağı yasasının 2. maddesinde bu temkinli tutum, genel bir "Türklük" söylemi içinden kendini ifade eder: "Türk Ocaklarının amacı, Türklüğü güçlendirmeye ve yüceltmeye çalışmak, ulusal kültürün her alanda gelişmesi için gerekeni yapmaktır. Türk Ocağı'nın gözünde Türklüğün esenlik ve mutluluğu tüm insanlığın esenlik ve mutluluğu ile kaimdir."

1950'lerin sonlarında, Türk Ocakları Soğuk Savaş dinamiğinin açığa çıkardığı



Türk Ocakları'nın 1949'daki yeniden açılışında Hasan Ferit Cansever, Osman Turan ve arkadaşları. 1949 beyannamesinden: "Türk Ocakları [...] Osmanlı İmparatorluğunu teşkil eden milletlerin hususî davaları[nı] [...] birer siyasî müşteri olarak himaye eden büyük devletlerin ihtiraslarından müteşekkil meseleler mecmuası[na] [...] bir Türklük davası olarak karışmıştır."

bir anti-komünist yayın ve "şuurlandırma" anlayışıyla yeniden bir canlanma dönemine girmiştir. 1966'da H. S. Tanrıöver'in ölümünden sonra Ocak'ın başkanlığını Osman Turan üstlenmiştir. Mümtaz Turhan, Emin Bilgiç, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Hikmet Tanyu gibi önde gelen milliyetçi-muhafazakâr düşünce adamlarının yer aldığı yeni yönetim, dönemin politik kutuplaşma ve dinamizm ortamında etkili olamayan, "yaşlı" ve fazla "ağırbaşlı" bulunan bir kuruluş olarak kalmıştır (Darendelioğlu, 1968: 200-201, 341-344). 1970'lerde bu marjinalleşme iyice belirginleşmiştir.

1980'LER SONRASINDA TÜRK OCAKLARI

12 Eylül 1980 askerî müdahalesinden sonra ülkedeki hemen bütün derneklerle birlikte faaliyeti durdurulan Türk Ocakları, 1986'da yeniden açılmıştır. Yeniden açılış evresinde Türk Ocaklarında, iktidardaki ANAP'ın milliyetçi-muhafazakâr kanadının etkisi belirgindir. İzleyen dönemde ocaklarda, MHP geleneğinden gelen ama bu çizginin siyasal partisine angaje olmayan aydın ve politikacılar ağırlıklı olmuştur (Bora ve Can, 1999: 245-249). Bu ağırlığın en somut göstergesi, Nisan 1994'te yapılan 30. Büyük Kurultay'da eski MHP yöneticisi Sadi Somuncuoğlu'nun Merkez İdare Heyeti Başkanlığı'na seçilmesidir. Somuncuoğlu, Türk Ocaklarının, Türk milliyetçiliği fikrinin partilerüstü fikrî merkezi olma yönündeki temel iddiasını, biraz da, MHP yönetiminin bu alandaki ideolojik tekel iddiasına alternatif olarak yükseltmiştir. (Somuncuoğlu, Türkeş sonrası dönemde MHP'ye girerek milletvekili seçilecektir.)

1990'larda Türk Ocakları, merkez sağ partilerin Türkçü-milliyetçi ve milliyetçi-muhafazakâr kanatlarının ve bu çizgideki entelijensiyanın en geniş yelpazesinin temsil edildiği bir yapı olarak belirli bir etkinlik kazanmıştır. 200'lere gelindiğinde şube sayısı 50'yi geçen Ocaklar, özellikle taşrada, diğer milliyetçi-muhafazakâr örgütlerle, sanayici-tüccar ve es-

naf örgütleriyle, üniversitelerle ve kimi zaman da bürokratik makamlarla yakın ilişki içinde faaliyet göstermektedirler. Ocakların yayın organı aylık *Türk Yurdu* dergisi, yine özellikle taşra üniversitelerindeki milliyetçi akademisyenlerin önemli bir yayın mecrasıdır. "Türk dünyasına" yönelik ilginin uyandırılması, 1990'dan sonra Türk Ocaklarının hayli yoğun yayın, konferans, seminer, panel vd. etkinliklerinin ağırlıklı hedefi olmuştur. Bu dönem, Türk Ocaklarının milliyetçilik anlayışında İslâm bileşeninin ağırlık kazanmasıyla, "Dış Türkler"in "milletdaş" olmanın yanı sıra "dindaş" olarak da önem kazanmasına tanık olunur. Özellikle dağılan Sovyetler Birliği'nin ortaya çıkardığı milli dinamik, Türk Ocaklarının Türk Dünyası ile olan "sorumluluk" anlayışını kültürel alanın ötesine taşır. Avrupa Topluluğu'na karşı Türk Cumhuriyetlerinden oluşacak bir "Altay Ortak Pazarı" düşüncesinin *Türk Yurdu* sayfalarında tartışılması yeni arayışların ifadesidir (Üstel, 1997b: 65).

Bu dönemde Türk Ocakları, resmî milliyetçiliğin "millî tehdit" teyakkuzunu canlı bir şekilde paylaşmasıyla da dikkat çeker. Ermeni Meselesi, Kıbrıs davası, Kürt sorunu gibi konularda, (yabancılaşmış aydınları sorumlu tuttuğu) uzlaşmacı yaklaşımlara şiddetle karşı duran, tavizsiz bir milliyetçi direniş stratejisini savunan çıkışlar yapar. "Millî devlet felsefesine" bağlılığı mutlaklaştıran otoriter bir anlayış içinde, "millî kültürün" korunması, Ocaklar için öncelikli bir meseledir. Modernleşmenin/Batılılaşmanın kültürel etkilerinin millî kültürün karakterini bozacağı tehlikesi, yaşamsal bir endişe olarak hissedilmektedir. Bu çerçevede yabancı dilde öğrenime karşı çıkılmakta, Türkçe'nin "korunması" için tedbirler almak gerektiği savunulmaktadır.

2002'de kuruluşunun 90. yılına giren Türk Ocakları, kuruluşundaki gibi, Türk milliyetçiliğini partilerüstü bir *zorunlu* ideoloji olarak telkin etmeye dönük faaliyet göstermektedir. Türk milliyetçiliği bilincini uyandırmaya ve bir milliyetçi aydınlar zümresi yaratmaya dönük olarak tanımladığı kuruluş misyonunu, 'uyuşan' milliyetçi bilinci canlı tutmak/uyarmak ve özellikle "yabancılaşmış" aydınlara karşı savunmak temelinde, reaksiyoner saiklerin öne çıktığı bir görev tanımıyla sürdürdüğü söylenebilir. Orhan Düzgüneş'in 1992 yılı kurultayının açış konuşması da, ocakların yeniden faaliyete geçme gerekçesini, böyle bir tehdit algısı temelinde açıklamaktaydı: "[...] gayrı millî düşünce ve hareketlere karşı, fikrî seviyede dahi olsa direnmelerin suç sayılması neticesinde milletimizde beliren pasifliğin, millî birliğimizi ve bütünlüğümüzü tehdit eden gelişmelere karşı bile devam etmekte olması [...]" 2001 yılı başındaki Türk Ocakları Genel Merkezi bildirisinde ise, bu görev, "millî reflekslerin yıpranıp yavaşlatılmasını [önlemek]" şeklinde tanımlanır (*Türk Yurdu*, 161: 3).

Türk Yurdu

FİRDEVS GÜMÜŞOĞLU

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yılları, özellikle 1900'lerin başları imparatorluğun hızla küçüldüğü, siyasî ve ekonomik iktidarsızlığın egemen olduğu koşullara tanıklık eder. Yüzlerce yıl boyunca Osmanlı yönetimi altında bulunan Balkanlar'da ulusal uyanışın başlaması, ulus devletlerin kurulması ve Kuzey Afrika'daki toprakların bir bir yitirilmesi Osmanlı aydınını çözüm arayışlarına götürür. İmparatorluğun içinde bulunduğu sorunlara çözüm arayışları, pek çok düşünce akımının yanı sıra Osmanlıcılık, Panislâmizm, Pantürkizm'in düşünsel çerçevesinin oluşturulmasına yol açar. Birinci Dünya Savaşı'nın koşulları, Türklerin kültürel kimliğine vurgu yapan Türkçülerden, bütün Türk Dünyası'nı birleştirme ütopyası olan Turancılığa, İslâmcılık motiflerini içeren Türkçülüğe, kimi kez de bu unsurların tümünü içinde barındıran düşüncelere kadar geniş bir yelpazede Türkçülüğün güçlenmesinin koşullarını yaratacaktır. Özellikle Türk Ocakları ve *Türk Yurdu* dergisi çerçevesinde bir araya gelen bu grup Osmanlı İmparatorluğu'nun, sonraları da Cumhuriyet'in milliyetçi politikalarının oluşmasında önemli bir rol oynar.

Türk Yurdu dergisi çıkarma düşüncesini, ilk kez şair Mehmet Emin Bey ortaya atar. On beş günde yayımlanması düşünülen bu derginin sorumlu müdürünün, Mehmet Emin Bey olmasına karar verilir. Ancak Mehmet Emin Bey, 1911'de Erzurum valiliğine tayin edilince Yusuf Akçura onun görevini üstlenir. *Türk Yurdu* 30 Kasım 1911'de yayın hayatına başlar. İlk sayısı hemen tükenir, ikinci baskı yapılır ve derginin sayfa sayısı artırılır.[1] 1911-1918 yılları arasında 161 sayı yayımlanır. 1918-1924 yılları arasında yayımlanamaz. *Türk Yurdu* yazarları Kurtuluş Savaşı'na ve yeni ülkenin kuruluşuna katılırlar. 1924'te yayın hayatına yeniden başlar. 1928-1929'da hem eski hem de yeni yazıyla yayımlanır. 1931'de Türk Ocaklarının kapatıldığı tarihe kadar yayını sürer. 1942'de yeniden yayına başlar. Dergide bir yandan Yusuf Akçura'nın, "Avrupalılardan demiryol köprüsü ve havada uçmak makinesi yapmayı öğrenelim amma, Avrupalılarca düşünmek usulünü zinhar talim etmeyelim, mezhebine benim aklım ermez. Tesiplin (Zeplin) ve Beleryo'ya çırak olmak istiyorsak mutlaka Kant ve Komt'un (Comte) şakirdi olma mecburiyetindeyiz"[2] sözleri yayımlanırken, diğer yandan Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muassırlaşmak" makalesi de yer alır.

Türk Yurdu dergisi, hem Çarlık Rusyası'nın uygulamalarına ters düşüp kaçan aydın Türk birikimini, hem de Batı'nın Aydınlanma hareketini keşfetmiş Osmanlı aydınını bünyesinde toplar. Dergi; II. Meşrutiyet'in getirdiği görece özgürlük ortamında, bir millî uyanışın düşünsel merkezi olur. İlk yıllarda, *Türk Yurdu*'nun yazarları arasında; Manastır'dan Edhem Nejad, Kazan'dan İsmail Gaspıralı (Gasprinsky), sosyalist Parvus Efendi (Alexander Helphand), Abdullah Cevdet, Halide Edip, Abdülhak Hamid, Tekin Alp gibi aydınlar bulunur. Sonraki yıllarda ise Ziya Gökalp, Celal Sahir, Necip Asım, Rıza Tevfik, Hamdullah Suphi katılır. Edhem Nejat, 1920'de Bakü'de yapılan birinci Doğu Halkları Kurultayı'na katılır. Mustafa Suphi'yle beraber Karadeniz'de

öldürülen on beş komünistten biridir. İsmail Gaspıralı ise; derginin en renkli simalarından bir Kazan Türkü'dür. Eğitim alanında başarılı yöntemleriyle tanınır. Türklerin "dilde, fikirde, iş'te birlik"[3] içinde olmaları idealini yaşamı boyunca uygulamaya çalışır. Kazan Türkleri dışında, Türklerin bulunduğu tüm coğrafyada bir aydınlanma çalışması yürütür, okullar açar. Batı'daki düşünce ve teknik gelişmelerden Türk dünyasını haberdar eder. Kazan'da kırk yıl boyunca yayımlanan *Tercüman* gazetesinin sahibidir.

TÜRK YURDU *DERGİSİ'NİN İLKELERİ*

Türk Yurdu dergisinde, Türk dünyasının içinde bulunduğu "gerilik, yoksulluk ve dayanışma eksikliği" tartışılır. Ahmet Ağaoğlu'na göre bunun üç nedeni bulunur: Birincisi mezhep çatışmasıdır. İkincisi; İslâmiyet'in kabulüyle kendi gelenek, dil ve tarihine yeterince önem vermemedir. Üçüncüsü ise; millî bilinç yokluğudur. Ağaoğlu, millî bilinç yokluğunu sözü edilen etkenlerin hem nedeni hem de sonucu olarak görür. Türk aydınlarından "Farisi ve Arabi yazmayı kendileri için bir şeref addediyorlardı, Türk lisanı unutulma derecesine varmıştı" diye yakınan Ağaoğlu, Osmanlı'da Türklerin varlığının neredeyse reddedilişini hayretle karşılar: "... Zannedilir mi ki Goethe'siz, Schiller'siz, Herder'siz, Hegel'siz veya Puşkin'siz, Karamazin'siz bir Almanya, bir Rusya teşkil edebilirdi"[4] der.

Türk Yurdu dergisinin yayın ilkeleri şöyle belirlenir:

1- Türk ırkının mümkün olduğu kadar çoğunluğu tarafından okunup anlaşılacak ve yararlanılacak tarzda yazılacaktır. Bundan dolayı;

a) Dili sade olacaktır. b) Kavmin çoğunluğuna faydalı konular seçilecektir. c) Zor konular bile kolay ifade edilmeye çalışılacaktır.

2- Bütün Türkler tarafından kabul edilecek bir ideal yaratılacaktır.

3- Türklerin tanışmalarına, iktisat ve ahlakça yükselmelerine ve fenni bilgilerce zenginleşmelerine hizmet eden konular en çok yer alacak, siyaset bundan sonra gelecektir.

4- Türk Dünyasının her yanında sevinç ve keder de dahil olmak üzere her türlü olay ve düşünce akımı, edebiyat bütün millete duyurulacaktır.

5- Osmanlı İmparatorluğu içinde hiçbir siyasî partiye taraftarlık etmeyecek, ancak Türklerin siyasî ve iktisadî çıkarlarını savunacaktır. Türklerin çıkarını savunurken, değişik unsurlar arasında anlaşmazlıklar doğmasından kaçınmaya çalışacaktır.

6- Osmanlı Türkleri arasında Türk millî ruhunun gelişmesine ve kuvvetlenmesine, idealsizlikten doğan tembellik ve kötümserliğin kaldırılmasına çok çalışacak ve çoğunlukla hiçbir şeye dayalı olmaksızın ortaya çıkan mübalağalı Batı korkusundan da bu milleti kurtarmaya elinden geldiği kadar uğraşacaktır.

7- Devletlerarası siyasette esas fikri, Türk Dünyasının çıkarlarını savunmaktır.[5]

Türk Yurdu; "Türklerin faidesine çalışır"[6] düsturuyla çıkılan yolda, Osmanlı toplumunda "Büyük millî emeller" yaratmak, kısaca Türklük bilinci uyandırmak amacında oldukça başarılı olur.

Türk Yurdu'nun hemen hemen bütün sayılarında, Aydınlanma ideolojisinden etkilenildiğini ve pozitif bilimlerin ışığında konuları analiz edip, çözümler üretildiğini görürüz. Dergide, millî tarih yazımının önemi sıklıkla vurgulanır ve bu doğrultuda makalelere yer verilir.

Halkçı politika güden dergide, Anadolu köylüsünün, uygarlığın nimetlerinden "fennin ve tekniğin" yardımıyla yararlanma hakkı savunulur. Voltaire, Rousseau, Molliere, Dante, Luther, Goethe'ye makalelerde göndermelerde bulunulur. Yanı sıra, Türk milletinin kökenlerine ilişkin araştırmalar yapılır, ünlü Türk büyükleri okurlara tanıtılır, yitip giden el sanatları ve mesleklere dikkat çekilir.

TÜRK YURDU *YAZARLARINA GÖRE KÜLTÜR*

Türk Yurdu yazarlarına göre, yüzyılın başında artık yeni bir dönem başlamaktadır. *Türk Yurdu* dergisi işte bu yeni dönemin tanımını yapar. Türklerin de bir uygarlığı, tarihi, kahramanları, edebiyatı olduğu çeşitli makalelerde anlatılır: "Türk hanlarının hepsi vahşi orduların korkunç başbuğlarından mı ibaret idiler? Türk ordularının geçtikleri yerlerde fiil-vaki, ot bitmeyecek gibi harabeler mi kalırdı? Türk dimağlarında medeniyet hissinin, umran (bayındırlık) arzusunun zerresi, Türklerin amellerinde insaniyet muhabbetinin, saadet-i beşeriyye emelinin nişanesi yok muydu? [...] Hayır efendiler, bin defa hayır!"[7] diyen Yusuf Akçura, başkalarının gözüyle bakıp, başkalarının düşünceleriyle kendimizi yargılamanın yanlışlığına dikkat çeker. Akçura'nın "başkaları", "yabancıların gözümüze taktığı gözlük" dediği, günün egemen kültürü olan Fars kültürüdür. Türklerin yabancı kültürlerden etkilenmesi sıkça tartışılmakla beraber, yazarlar çuvaldızı kendilerine, Türk milletine batırmaktan da geri kalmazlar. *Türk Yurdu* imzalı bir yazıda Asurluların, Eski Mısırlıların, Romalıların ve yeryüzünden silinmiş pek çok ırkın araştırıldığını, hatta yeni bilim dallarının doğduğundan söz edilir. O güne dek Türkler tarafından ihmal edilen alanlara, özellikle tarih araştırmalarına özel önem verecekleri vurgulanır.

Tirebolulu Alparslan'ın *Türk Yurdu*'nda yayımlanan bir yazısında da; Enderun'daki eğitim anlayışının, Türklerin eğitim alanında iyice dışlanmalarına yol açtığı belirtilir ve bu okulların Türklük duygusunu büsbütün söndürdüğü anlatılır. "... Türk bağı, eki ile birbirine bağlanmış, eklenmiş Arapça Farsça sözlerle konuşmak o sırada bayağı yenilik, bilenlik, incelik; Türkçe konuşmak ise kabalık sayılırmış"[8] denerek Türk dili araştırmalarına gereken önemin verilmesini istenir.

Okurlarına bulundukları yerin muhabiri olma çağrısında bulunan *Türk Yurdu*, millî coğrafyanın keşfinde ve sosyal yapısının tasvirinde çok önemli bir birikim oluşturmuştur.

Kazan'dan yazılarıyla *Türk Yurdu*'na katılan İsmail Gaspıralı, eğitimin önemine ilişkin önemli tartışmalar açar. Türk toplumunun geleceğini "mektep ve maarif"e bağlayan Gaspıralı, makalelerinde "bir milletin mahkum düşmesi, mahkum bir milletin yok olması mektepsizlikten ileri gelir" diyerek, on beş yıl içinde Türk topraklarında "okuyup yazmak bilmeyen bir Türk oğlu, bir Türk kızı kalmamak lazımdır" der. Gaspıralı için eğitim, ulus olmanın ön koşuludur: "Eski Türkler kan içişip kardeş olurlardı; Asya'da ata binip Avrupa'da inerlerdi. Bugün Yurtçular söz verişip, kardeş olup okumak ve okutmak yoluna bel bağlasalar, büyük atalarımızın çapul ve akın ordusundan daha faydalı, daha şerefli bir 'maarif ordusu' yapabilirler."[9]

Türk Yurdu'nda "taşradaki medeni hareketlere", Anadolu basınını destekleyen yazılara, yeni açılan küçük işletmelere, resim sergilerine, yeni çıkan yayınlara, yerli malı buluşlara, kadınların çalışma yaşamına girmesi için yüreklendiren yazılara, Türk Ocaklarının etkinliklerine sıklıkla yer verilir. Bunların yanı sıra Türk dünyasında olup bitenler, özellikle 17 cilde kadar önemli bir yer tutar. 1924'ten sonra çıkan dergilerde, Türk dünyası ile ilgili haberlere ayrılan yer eskisi kadar çok tutmaz. Sovyet Devrimi ve yeni Türk devleti, Türk Dünyası ile Türkçüler arasına, bir mesafe koymuştur. Türkçülük de bundan sonra Anadolu ile kendini sınırlamak zorunda kalır.

TÜRK YURDU *DERGİSİ'NDE MİLLÎ AMAÇ VE MİLLÎ EKONOMİ*

Türk Yurdu'nda "büyük millî emellerin" yoktan var olmadığını toplumsal bir temele oturduğu belirtilir. 18. yüzyıl so-

nunda Avrupa'nın içinde bulunduğu koşulların Fransız halkını ihtilale yönelttiği anlatılır. Rousseau'nun, Fransız milletini "heyecana getirdiği"nden ve Fransız İhtilali'nin başarısında onun önemli bir etkisi olduğundan söz edilir, devrimlerin ideolojik temeline dikkat çekilir. Can Bey bir makalesinde, Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılan Bulgar halkının da millî bilincinin oluşum sürecini anlatır: Voltaire'in *Candide* adlı eserinde Bulgarlar için, "Münkarız olmuş (tükenmiş) bir millettir" sözlerini anımsatarak, Bulgarların "yok olmaktan" kurtulmasının nedenini "millî emellerin" keşfedilmesine bağlar ve şöyle der "Emelsiz bir millet ruhsuz bir ceset gibidir."[10]

Türklerin yaşadığı topraklarda bir bakıma, ümmet düşüncesine karşı bir seçenek olarak çıkan Türk milliyetçileri; dergide "kendine güven, tarihlerine güven" duygusu ve bilinci yaratmaya çalışır. Türklerin gelişmiş bir uygarlık olduğu, "Asya'da Türkler kadar terakki etmiş bir kavim" bulunmadığı, Türk şivelerinde çok sayıda dergi ve gazete yayımlandığı, Asya'da ilim ve fennin, ticaret ve sanayinin Türklerin elinde olduğu bilgisi verilir. O yıllarda Çarlık Rusyası'nın sınırları içinde gelişmiş bir Tatar burjuvazisi bulunmaktadır. *Türk Yurdu* yazarları, özellikle Yusuf Akçura, "Tatar uyanışının başlıca mimarlarından etkilenmiştir" (Georgeon, 1986: 24). Dergide bu uyanışın izlerini sürmek olanaklıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında iktisadî alanda uyanışa katkıda bulunan bir diğer kişi de, gerçek adı Alexander İzrail Helphand olan Parvus Efendi'dir. Rusyalı bir sosyalist ve sanayici olan Helphand 1910 yılının sonlarından 1915'in başına kadar yaşadığı İstanbul'da Osmanlı'nın içinde bulunduğu ekonomik ve siyasal çıkmazı analiz eden makaleleriyle, Parvus Efendi adıyla tanınmıştır.[11] Türklerin kendi düşünce atmosferini yaratması gerektiğine inanan *Türk Yurdu*'nda, Parvus Efendi'nin yazılarına yer verilmesinin nedeni Yusuf Akçura tarafından şöyle gerekçelendirilir: "Türk Yurdu'nun en çok önem vermek istediği konulardan birisi, ülkenin ekonomik durumunu ortaya sermek, çeşitli çözüm yolları önermektir [...] Türk Yurdu, bu eksikliği gidermek amacıyla, ülkenin tanınmış iktisatçılarına başvurmuş, ancak onlardan vaatten başka bir şey alamamıştır. Bu bakımdan Türk değilse de, Türklere sempati duyan ve ülkemizin ekonomik durumunu sağlam bir yöntem ve etkin bir bakışla inceleyen birinin sayın Parvus Efendi'nin yardımını sağlamıştır [...] Parvus Efendi'nin ekonomik ve toplumsal görüşlerinin kimi önemli noktalarına Türk Yurdu katılmasa da, halkı sevmek ve elinden geldiğince yoksul halka yardımcı olmak gibi önemli bir temelde, yazarla anlaşmazlığımız yoktur."[12] Bu açıklamanın ardından Parvus Efendi iki yıl boyunca dergide yazar.

Parvus Efendi'nin makalelerinin ana izleğini, Osmanlı İmparatorluğu'nun boğazına kadar borca girmesinin iç ve dış nedenlerini araştırmak, çözümler üretmek ve ülkeyi düşünen herkesi uyarmak oluşturur. Parvus Efendi'nin makalelerinde dikkat çeken temel vurgu "iki Avrupa" olduğuna ilişkindir. Bunlardan birincisi; "... Kendisiyle ilişkisi olan ülkeleri, sermayesiyle tutsak eden kapitalist Avrupa'dır". İkincisi ise; "Avrupa kapitalizmine karşı mücadele eden bütün halk kütlesidir." Bu düşüncesi Parvus Efendi'yi 20. yüzyılın, "Büyük sanayi ülkelerinin iç mücadeleleri ve Avrupa-Asya mücadelesi"ne tanıklık edeceğini sonucuna götürür. Parvus Efendi, Osmanlı İmparatorluğu'nun, kapitülasyonlarla birlikte yok olma noktasına geldiğini hem gözlemleriyle, hem de sayısal verilerle ortaya koyar. Köylüler ve Devlet adlı makalesinde, Osmanlı'nın "siyasal ve ekonomik" olmak üzere "iki tür tutsaklığa" maruz kaldığının; siyasal tutsaklıktan kurtulabilmek için, önce ekonomik tutsaklıktan kurtulmak gerektiğinin altını çizer.[13]

Türk Yurdu'nda, Osmanlı topraklarında ticaretin ve çeşitli Türk el sanatlarının gerilemesinin nedenleri de ayrıntılarıyla tartışılır. Bu yazılarda da, Avrupa'yla rekabet koşullarının yitirilmesinin en önemli sebebi olarak kapitülasyonlar gösterilir. Buna göre, Osmanlı'da Türk burjuvazisinin yaratılmasının önündeki kültürel engellerin de kaldırılması büyük önem taşır:

Yusuf Akçura şöyle yazar: "İntihabı iktisadînin asıl en mühim ciheti, sanat ve ticaretti hor gören ve bir Osmanlı Türk'üne layık meşgale ancak askerlik ve memurluktur, diyen hatalı ve zararlı zihniyetin değişmesidir. Osmanlı saltanatında Türk burjuvazisi hemen hemen yok gibiydi [...] Osmanlı, yalnız sipahi ve memurdu. Halbuki zamanımız devletlerinin temeli burjuvazidir; muasır büyük devletler, sanatkar, tüccar ve bankacı burjuvaziye dayanarak teesüs etmiştir."[14]

"Eğer Türkler kendi içlerinde Avrupa sermayesinden de istifade ederek bir sermayedar burjuva sınıfı çıkarmayacak olurlarsa yalnız memur ve köylüden ibaret Osmanlı heyet-i içtimaiyesinin muasır bir devlet halinde devamlı yaşayabilmesi zorlaşacaktı."[15]

Avrupa malları ile rekabet edemeyen bir iç piyasanın varlığı önemli bir sorundur *Türk Yurdu* dergisinde. İşte bu sorunu Tevfik Nureddin; halıcılık, bakırcılık, hat sanatı, dokumacılık alanında, dünya çapında aranan malların artık üretilemez olduğunu dile getirir. O da, diğer yazarlar gibi hastalığı teşhis eder: Avrupa sermayesinin egemenliği. Tevfik Nureddin 1911'de *Türk Yurdu* dergisinde "Avrupa sermayesinin oltasına takılma"nın, Türk iktisadının temellerini yıkacağı uyarısını yapar.

Türk Yurdu'nda Batı'nın emperyalist politikalarına başkaldıran makalelere de yer verilir. Selânikli Turgut Alp'in yazdığı, *Şark şarklılarındır* adlı makale bu bakımdan ilginçtir: "... Biz uyumuyoruz, biz uyumuyoruz. Şark kül altında için için yanan volkan gibi birden inşial edecek [...] ilk alameti görmediniz mi? Üzerimizden zulüm cenahınızı çekeceksiniz, çektireceğiz [...] Sefil bıraktığınız milletler, dimağlarını afyonla uyuşturduk zannettiğiniz Çinliler bütün Asya, bütün Şark bağıracaklar; Şark şarklılarındır! [...] Medeniyet cinayetlerinizi setretmek (gizlemek) için kullandığınız süslü bir gaz; hak, pek zavallı bir şekle soktuğunuz bir kelimeden başka bir şey değil [...] Sizin anladığınız insaniyet, Ural dağlarını aşamıyor."[16]

DEĞERLENDİRME

Türk Yurdu dergisi 1911'den 1931'e dek; ekonomik sorunlarından, bazı mesleklerin yok olmasına, eğitim sorunun nasıl giderileceğine ilişkin öngörülerden, kadının konumunu iyileştirmeye, halk sağlığı politikalarını oluşturmaya, millî tarih yazıcılığından, sosyolojik analizlere ve laik-bilimsel eğitimin nasıl olması gerektiğine ilişkin öngörülerine dek geniş bir yelpaze içinde, Cumhuriyet politikalarının temelini oluşturmuştur. Ancak 1930'lara doğru dergide ırkçı milliyetçiliğe destek olan yazılardaki artış, Cumhuriyet devrimleriyle arasına mesafe koyduğu hissedilen makalelerin varlığı, Türk Ocaklarının bir anlamda derginin sonunu da hazırlar. Özellikle Aralık 1930'da *Türk Yurdu*'nda yer alan Türk Ocakları başkanı Hamdullah Suphi'nin "Türk Ocağı'nın Tarihçesi ve İftiralara Karşı Yanıtlarımız" başlıklı konuşması, Türk Ocaklarını eleştirenlere karşı gerilim yüklüdür, dahası merkezî otoriteye ve "komünist" olduğu farz edilen kişilere yönelik bir meydan okumayı da içerir: "... millî timsale (Türk Ocakları-YN) yazı ile, resimle hürmetsizlik edenler meydanı boş buldukları için cesaretlerini mütemadi arttırıyorlar. Türk gençliğinin kalbindeki milliyetçi hassasiyet bu gibi vakaların cezasını jandarmaya, polise, mahkeme salonlarına terk etmemelidir."[17] Bu bir anlam-

da, ocakların en ciddi manifestosudur ve 1980 öncesinde ülkücü gençlere "polisin yardımcısı" sıfatını yakıştıran anlayışın ipuçlarını verir!

Sonuç olarak, Kemalist önderliğin uluş[18] kavramıyla zıt bir yönelime giren Türk Ocakları kapatılmadan (10 Nisan 1931'de kapatılır) bir ay önce, *Türk Yurdu*'nun yayın hayatı sona erer. Bu tarihten bir yıl sonra 19 Şubat 1932'de Halkevleri açılır, Şubat 1933'te de merkez yayın organı *Ülkü* dergisi yayına başlar. Artık Halkevleri yeni "mefkure"nin ocağı kabul edilir. Amaç; Altı Ok'un ulusalcı bir bakış açısıyla toplumun dokusunda yer etmesidir.

Türk Yurdu dergisi, 1942-1943 yıllarında on beş günlük olarak yeniden yayımlanır. 1944-1954 yılları arasında yayına ara verir. 1954-1957 arasında yeniden yayımlanır. Bu defa da iki yıl yayınlanmaz ve 1959-1968 arasında kesintisiz yayınlanır. İki yıl daha yayına ara veren *Türk Yurdu* 1970'te sadece iki sayı yayımlanır. 1987'ye dek 16 yıl yayımlanmaz (Tuncer, 1993: 4). Bu tarihten sonra yayımına aralıksız devam eder.

Türk Yurdu'nun 1911-1917 yılları arasındaki Aydınlanma'dan yana, anti-emperyalist çizgisindeki netliği, özellikle 1920'li yılların sonuna doğru belirsizleşir. İslâmî temalar artar, anti-komünist söyleme, ırkçı temalar eşlik eder. 1942'den sonra çıkan sayılarda milliyetçi ve muhafazakâr çizgisinin giderek netleştiği görülür. ❐

DİPNOTLAR

1 *Türk Yurdu*, cilt: 1 (1-2), 1911-1912, s. 25.

2 *Türk Yurdu*, cilt: 1 (1-2), Yıl 1911-1912, Editör: Murat Şevkatli, TUTİBAY Yayınları, Ankara, 1998, s.385.

3 Yusuf Akçura, *a.g.e.*, s. 73.

4 *Türk Yurdu* Dergisi, yıl: 1, sayı: 1, 30 Kasım 1911, Tutibay Yayınları, Ankara, 1998, s. 17.

5 *A.g.e.*, Cilt 1 (1-2), yıl: 1911-1912, s. 20.

6 Bu cümle *Türk Yurdu*'nun bütün sayılarında logonun altında yer alır.

7 *A.g.e.*, cilt: 1 (1-2), 30 Kasım 1911, s. 18.

8 *A.g.e.*, cilt: 1 (1-?), Mart 1912, s. 130.

9 *A.g.e.*, cilt: 1 (1-2), Şubat 1918, s. 76.

10 *A.g.e.*, cilt: 1 (1-2), Kasım 1911, s. 29.

11 Muammer Sencer, *Türkiye'nin Mali Tutsaklığı-Parvus Efendi*, May Yayınları, İstanbul, 1977, s. 7. Ayrıca bkz. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin birinci cildinde (*Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Cumhuriyet'in Birikimi*) Asım Karaömerlioğlu'nun "Parvus Efendi" makalesi, s. 304-309.

12 Yusuf Akçura, *Türk Yurdu*, cilt: 1 (1-2),Yıl 1911-1912 s. 146.

13 *A.g.e.*, cilt: 1 (1-2), Yıl 1911-1912, s. 146.

14 Yusuf Akçura, *Türk Yurdu*, cilt: 3 (5-6), 17-30 Nisan 1914, s. 262.

15 *A.g.e.*, cilt: 6 (12-13), 2 Ağusos 1917, s.160.

16 *A.g.e.*, Yıl 1, cilt: 1 (1-2), Haziran 1912, Tutibay Yayınları, Ankara, 1998, s. 262.

17 *A.g.e.* cilt: 17 (25), 1930-1931, s. 22.

18 Firdevs Gümüşoğlu, Kemalist Milliyetçilik ve Irkçı Milliyetçilik, *Bilim ve Ütopya*, Haziran 2001, s. 53.

Türkiye Cumhuriyeti'nde Resmî Yurttaş Profilinin Evrimi

FÜSUN ÜSTEL

Bu çalışma, iki temel soruya yanıt aramaktadır. İlk soru, Türkiye'de Cumhuriyet'in başından günümüze uzanan süreçte resmî yurttaş profilinin ilk ve orta eğitim müfredat programında yer alan Yurttaşlık Bilgisi ders kitapları çerçevesinde nasıl inşa edildiği ve inşa edilen bu "makbul yurttaş" anlayışının liberal sözleşmeci ve toplulukçu yurttaşlık tasavvurlarından hangisiyle ne oranda örtüştüğü ile ilgilidir. İkinci soru ise, yine Yurttaşlık Bilgisi kitaplarında yer aldığı biçimiyle "makbul yurttaş"ın, "militan yurttaş" ve "sivil yurttaş" kategorileri açısından değerlendirilmesine yöneliktir .

II. Meşrutiyet döneminde *Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye ve İktisadiye* dersi ile başlayan okulda yurttaş eğitimi, 1924 ders yılından itibaren ilk ve ortaöğretim müfredat programında yer alan *Malumat-ı Vataniye* dersi ile devam etmiş, 1927'de *Malumat-ı Vataniye*'nin yerini *Yurt Bilgisi*, daha sonra *Yurttaşlık Bilgileri*, 1985'ten sonra *Vatandaşlık Bilgileri*, doksanların sonlarından itibaren ise, *Vatandaşlık ve İnsan Hakları* dersi almıştır.

Batılı ülkelerde, yurttaşlık eğitiminin bağımsız bir disiplin olarak müfredat programlarına girmesi, 1860'lardan sonra, özellikle de İsviçre, Belçika, Almanya, Avusturya Macaristan ve Amerika Birleşik Devletleri gibi merkezî otoritenin merkezkaç güçlere karşı ortak bir aidiyet bilinci geliştirmek istediği ülkelerde olmuştur (Vial ve Mougniotte, 1992: 27). Türk ulus-devletinin esin kaynağı Fransa'da ise, devrimin hemen ertesinden başlayarak, özellikle de 1792'den itibaren "okul"da yurttaş eğitimi yönünde müfredat programlarında bazı değişiklikler yapılır. Ancak bu erken dönemde henüz sistemli bir yurttaş eğitiminden söz etmek zordur. Müfredat programında yapılan sınırlı birkaç değişiklik çerçevesinde anayasanın incelenmesi ve cumhuriyetçi ahlakın temel erdemleri, sembolleri ve mitleri çerçevesinde yurttaşlık bilincinin geliştirilmesine yönelik bir irade önplana çıkar. *Instruction Civique*'in bağımsız bir ders biçiminde ilk öğretim müfredat programındaki yerini alması ise, parasız, zorunlu ve laik eğitim sistemini yürürlüğe koyan 1883 tarihli yasa ile gerçekleşecektir. 1789 sonrasında Paris temsilcisi olarak yasama meclisine giren ve eğitim reformu çalışmalarında aktif bir rol üstlenen Condorcet'nin yurttaşlık eğitiminin gerekliliği üzerine 1792'de dile getirdiği görüş, günümüzün "sivil yurttaşlık-militan yurttaşlık" tartışmaları açısından değerlendirildiğinde önemli ipuçları verecek niteliktedir. Condorcet'ye göre, "Devletin bir tür siyasal din yaratmaksızın ve özgürlüğü ihlal etmeksizin yurttaşlar yetiştirme görevi

bulunmaktadır" (Vial ve Mougniotte, 1992: 23). 1792 Fransa'da devrimin radikalleştiği bir döneme denk gelir. 28 Mart 1883'ten başlayarak *Instruction Civique* bağımsız bir ders olarak müfredat programlarında yer aldığında ise, Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet dönemi yaşanmaktadır. 1880'li yıllarla birlikte yaşanan bir dizi siyasal bunalım, ulus-devletin -ve bu arada cumhuriyetçi *credo*'nun- konsolidasyonunu gerektirir. Nitekim dönemin Eğitim Bakanı Jules Ferry'nin ilkokul öğretmenlerine gönderdiği yönergelerin de açıkça ortaya koyduğu gibi, amaç artık Hıristiyan ahlakının laik bir versiyonu olacak yeni bir ahlakî eğitim vermek ya da Condorcet'nin tehlikelerine işaret ettiği "siyasal din" yaratmaktır. Nitekim 1871 Prusya yenilgisinin "ulusal gurur"da yarattığı travmanın gölgesinde kurulan uzun ve zorlu III. Cumhuriyet dönemi boyunca tarih, coğrafya ve yurttaşlık bilgisinin temel hedefi, yurtseverliğin telkinidir.[1] Bu yurtseverlikte, vatana yönelik "aşk"tan, atalar kültüne kadar varan farklı vurgular, farklı dönemlere ve kriz anlarına eşlik eder.

Benzer bir "pedagojik mühendislik" çabasına, Türkiye'de erken Cumhuriyet döneminde yürürlükte olan müfredat programlarının özellikle Türkiye Tarihi, Türkiye Coğrafyası ve Malumat-ı Vataniye (daha sonra Yurt Bilgisi) derslerine yükledikleri stratejik önemde de tanık olunur. 1926 tarihli İlkmektep Müfredat Programı'nda yer alan "Yurt Bilgisi dersinin ilk tedrisatta vazifesi pek büyüktür. Çünkü bu ders, diğer dersler için bir telakki ve temerküz sahası teşkil eder. İlk tahsilin maksadı vatandaş yetiştirmek, gençleri mensup oldukları vatan ve millete intibak ettirmektir. 'Yurt Bilgisi' ise bu gayeyi doğrudan doğruya istihdaf eden bir derstir; bu itibarla diğer derslerin bir merkez ve mihveri mahiyetindedir."[2] ifadesindeki "vatan ve millete intibak ettirmek" hedefi, kurucu pedagogların okuldan bekledikleri siyasal sosyalleşme hedefinin de sınırlarını belirler. 1926 tarihli İlkmektep Müfredat Programı'nda Yurt Bilgisi dersi, "çocuğa en geniş mana ile yurdunu ve milliyetini sevdirmek" le, "onda devlet, milliyet ve aile tesanüdüne iptina eden bir ahlakiyet hissi tevlit ettirmek ve yaşatmak"la görevlendirilir. Kısacası Yurt Bilgisi öğretiminin amacı, Hasan Ali Yücel'in de belirttiği gibi "Türk elitini hakiki Türk vatanperveri olarak yetiştirmek"tir (Yücel, 1994: 227).

Öte yandan, gerek *Malumat-ı Vataniye* gerekse *Yurt Bilgisi* kitaplarında yer aldığı biçimiyle okulda yurttaş eğitiminde çift yönlü bir hedef izlenmesi söz konusudur. Başka bir anlatımla erken Cumhuriyetin "makbul yurttaş" profili, bir yandan *civilité* (medenilik), diğer yandan da *civisme* (yurttaşlık ve yurtseverlik) eksenleri üzerinde inşa edilmek istenir. Amaç medeni ve yurtsever yurttaşın yaratılmasıdır. Siyasal sınıfın bu yurttaş tasavvurunun "medeni" cephesinde ise, "makbul" olarak kabul edilen belirli davranış kodlarının izlenmesi bulunmaktadır. Nitekim 1926 tarihli *Cumhuriyet Çocuklarına Malumat-ı Vataniye*' de Darülfünun Mukayeseli Hukuk-ı İdare müderrisi Muslihiddin Adil (Taylan), kitapta yer alan bilgilerin önemine işaret ederek çocukları "medeni dünya" ile buluşmaya çağırır: "Siz, medeni memleketlerde yaşayan medeni çocuklarsınız. [...] Medeni yaşamak kolay bir iş değildir; birçok incelikleri vardır. Hareketlerimizdeki ufak bir yolsuzluk bizi medeni insanların yanında mahçup bırakır" (Muslihiddin Adil, 1926: 101).

"Çağdaşlık-yurttaşlık" temelinde biçimlenen bu anlayış, Cumhuriyet Batıcılığının iradeci niteliğiyle bütünüyle uyumludur. 1927-28 tarihli *Yurt Bilgisi*'nde yer alan "[...] biz de şeref ve istiklale sahip medeni bir zümre teşkil ettiğimizden dünyanın bütün medeni zümreleri arasında müşterek olan muaşeret adabını kabul etmek mecburiyetindeyiz" (Ali Kami, 1927-28:

101) ifadesi, yurttaşlığın bireyin devlet karşısındaki hukuksal ve siyasal aidiyetinin ötesinde, belirli bir yaşam tarzı ve bu bağlamda da toplum projesini varsaydığını göstermesi açısından önemlidir.

Nitekim kırklara kadar okutulan kitapların büyük bölümü yerlere tükürmemek, sokakta pijama ve gecelikle dolaşmamak, toplu taşıma araçlarında uyulması gereken kurallar gibi "makbul" davranış kodlarının telkinine ayrılmıştır. Bu makbul davranış kodlarının telkininde ise, siyasal sınıf tarafından sınırları son derece geniş bir biçimde tarif edilen bir "kamusallık" anlayışına tanık olunur. Başka bir anlatımla yalnızca toplu yaşama ilişkin davranış kodlarının değil, ama aynı zamanda özel alana ilişkin davranış (görgü) kurallarının da en ince ayrıntılarına kadar belirlenmesi ve telkini söz konusudur. Bu holistik kamusal alan anlayışı içinde sözgelimi erkeklerin kapalı mekânlarda şapkalarını çıkarmaları gibi bir görgü ve davranış kuralının, erken dönem Yurt Bilgisi kitaplarında "halkın belediyeye yardımı" başlığı altında yer alabildiği gözlemlenir (Ali Kami, 1927-28: 98-99).

Siyasal sınıf tarafından inşa edilmek istenen medeni yurttaş profilinin "yurttaş" cephesiyle ilgili temel özellik ise, "makbul yurttaş"ın niteliği açısından "sivil" değil, ama J. Leca'nın tarif ettiği biçimiyle "bütün aidiyet eksenleri üzerinde saltlıkla siteye aidiyet"[3] anlamında "militan" yurttaş olmasıdır. Söz konusu "militan yurttaş" profili, üç ana eksen üzerinde inşa edilir: 1)Yurtseverlik; 2) Yurttaşlık hak-vazife görevleri; 3) Tehlike ve düşman motifi.

"Militan yurttaş"ın üzerinde inşa edildiği yurtseverlik ekseni incelendiğinde erken Cumhuriyet döneminde yurttaş profilinin, yurttaşlığın önkoşulu olarak yurtseverliği çıkardığını, bu yurtseverliğin ise, yalnızca teritoryal (ülkesel) sadakat ekseninde değil, ama aynı zamanda kültürel ve etnik anlamda bir duyarlılık ve "akrabalık" duygusuyla beslenen bir anlayış etrafında biçimlendiğini görüyoruz.

İkinci nokta, yurttaşın donatıldığı hak ve vazifeler bütünüyle ilgilidir. Kırkların sonuna kadar Yurt Bilgisi kitaplarının temel aktörü "vazifelerle borçlu" yurttaştır, temel zihniyet ise "vatandaşların hakları mükellef oldukları vazifelerin ifası için vardır" (Mehmed Emin, 1926: 4) anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda Mitat Sadullah'ın 1934-1935 tarihli *Yeni Yurt Bilgisi*'nde Türk yurttaşlarının görevleri dörde ayrılır:

"1. Kendine karşı vazifesidir ki: sağlam vücutlu ve iyi huylu olmaktır. 2. Ailesine karşı vazifesidir ki: bu da ailesine sadık ve yardımcı olmaktır. 3. Köyüne, milletine ve bütün insanlara karşı: çalışkan ve hayırlı olmaktır. 4. Vatan hizmetlerini istekle ve sevinçle yapmaktır" (Mithat Sadullah, 1934-35: 90).

Militan yurttaş profilinin dayandığı üçüncü ve son nokta ise, erken Cumhuriyet dönemi *Yurttaşlık Bilgisi* kitaplarının adeta ruhuna sinen bir tehdit ve tehlike motifidir. Söz konusu tehdit ve tehlike temasının temel işlevi, "öteki"nin işaret edilmesinden oluşan zihinsel bir seferberlik durumunu toplum üzerinde egemen kılmaktır. Bu anlayış çerçevesinde yirmilerin sonuna kadar "tehdit" motifinin öncelikle padişah ve ailesi ile onlarla işbirliği yapan kişilerin şahsında somutlaştığını, dolayısıyla da bir *Ancien Régime*'e dönme tehlikesinin sürekli olarak satır aralarında varlığını sürdürdüğünü görmekteyiz. Söz konusu *Ancien Régime*'e dönme tehlikesi ise, yalnızca saltanatın iadesi anlamında değil, ama kapitülasyonlar ve imtiyazlar sistemini ifade eden bir iktisadî bağımlılık rejimine geri dönüşe de gönderme yapmaktadır. "Öteki"nin milliyetçi zihinsel seferberlik yönünde kullanımı özellikle Kurtuluş Savaşı anlatısının yer aldığı ünitelerde bütün açıklığıyla ortaya çıkar. Bu anlatılarda dikkati çeken nokta, reel "düşman" imgesinin yalnızca Yunanlılarla sı-

nırlı tutulmuş olmasıdır. Kitaplarda Yunanlıların adı açıkça zikredildiği gibi, işgal edilen bölgeler sayılırken de yalnızca Yunan işgaline uğrayan bölgelerden söz edilir. Bu yaklaşım, Atatürk'ün yönlendirmesiyle Afet İnan tarafından kaleme alınan *Medeni Bilgiler* için de geçerlidir (İnan, 1969: 37-38). Dolayısıyla Bağımsızlık Savaşı sonrası dış politikasını Batı dünyası ile barışçıl ilişkiler temeline dayandırma ve eski işgalci güçlerden dost edinme reel politikası, kitaplarda yer alan "dış tehditin" sınırlarını daraltır. Burada özellikle belirtilmesi gereken bir başka husus da, söz konusu sınırlı "dış tehdit" motifine karşılık, seksenli yıllarda yayımlanan *Vatandaşlık Bilgileri* kitaplarında önemli bir yer tutacak olan "iç tehdit" temasının, erken Cumhuriyet dönemi kitaplarında yer almamasıdır. Otuzlu yıllarda yayımlanan kimi kitaplardaki "dağ başında türeyen eşkıya" ise, siyasal göndermelerinden arındırılarak adi suçluluk kapsamında sunulur. Kısacası kırklara kadar uzanan süreçte, Cumhuriyet birlik ve bütünlüğünü gerçekleştirmiş bir muzaffer iyet alanı olarak yer alır.

Öte yandan erken Cumhuriyet döneminden çok partili yaşama geçiş dönemine kadar ilk ve orta öğretimde okutulan ders kitapları incelendiğinde siyasal sınıf tarafından inşa edilen yurttaşlık anlayışının toplulukçu bir yaklaşım temelinde biçimlendiği görülür. Bu yaklaşım bir yandan yurttaşın, bir toplulukla (ulusal topluluk) olan ilişkisi içinde ele alınmasında, diğer yandan da toplumu oluşturan yurttaşların tümünün, tanımlanmış ve değişmez bir "iyi yaşam" ya da ortak yarar kavrayışını paylaştıkları iddiasında ortaya çıkar.

Toplulukçu yaklaşım, literatürde yer aldığı biçimiyle, gerek topluluğu tanımlamada kullanılan ölçeklerin farklılığı (aile ve klandan ulus ve toplumsal sınıfa kadar uzanan), gerekse topluluk üyeliğine atfedilen anlam açısından çok geniş bir yelpazede kendini ifade etmektedir. Başka bir anlatımla toplulukçu yaklaşım sol ve sağ değişkenlere sahip olduğu gibi, topluluğu gelenek ve süreklilikle temellendiren muhafazakâr toplulukçu anlayış ya da yurttaşlığı kolektif karar alma sürecine katılma ve kamusal müzakere ile konumlandıran cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışları da bulunmaktadır (Üstel, 1999: 64-69). Bu açıdan ele alındığında, Türkiye Cumhuriyeti'nde 1924'ten kırklı yılların ortalarına kadar siyasal sınıf tarafından inşa edilmek istenen yurttaş kimliğinin toplulukçu bir anlayış içinde tanımlandığını saptaması iki soruya yanıt aramayı gerekmektedir: Söz konusu "topluluğun ölçeği nedir?" ve "topluluğa yüklenmek istenen anlam nedir?"

1924-1927 döneminde yayımlanan *Malumat-ı Vataniye* ders kitaplarından, 1927 sonrasındaki *Yurd Bilgisi*'ne ve 1930'daki *Medeni Bilgiler*'e kadar gözlemlenen ortak özellik, "Yurttaş kimdir?" tanımına açıklık getirilmemiş olmasıdır. Bu anlayışın istisnalarından birini, Muslihiddin Adil'in 1926 tarihli *Cumhuriyet Çocuklarına Malumat-ı Vataniye*'sindeki şu tanım oluşturmaktadır: " (Vatandaş) bir vatanın evladına denir. Bunlar arasında din ve lisan farkı olsa da yine birbirinin vatandaşıdır" (Muslihiddin Adil, 1926: 4). Ancak Muslihiddin Adil'in, getirdiği bu tanıma rağmen, yurttaş ve milletdaş arasındaki ayrıma da dikkati çektiği gözlemlenir. Nitekim "Ermeni, Rum ve Yahudi" unsurlar Muslihiddin Adil'in yurttaş tanımı içinde yer alırken, Türkistan'daki Türkler "milletdaş" sözcüğüyle karşılanır (Muslihiddin Adil, 1926: 4). *Medeni Bilgiler*'de ise, yurttaşın tanımı yapılmaz. "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türkiye halkına Türk milleti denir" (İnan, 1969: 18) ifadesiyle karşılanan "millet" ise, ilk bakışta sözleşmeci ulus anlayışı doğrultusunda tarif edilir. Ancak Türkiye Cumhuriyeti'ndeki yurttaşlık anlayışının Fransızvari sözleşmeci ulus ya da siyasal ulus teme-

Vatandaşlık esasına dayalı bir millet ve milliyetçilik anlayışı açısından, vatandaşlığın temel bir unsuru olarak seçme hakkı aslî önemdedir. DP-AP çizgisi, "millî iradeye" verdiği kutsal değerle, böyle bir anlayışa yaklaşır. Ancak seçmen iradesinin "millî" niteliğine yüklediği çağrışımlar, onu bu konumdan uzaklaştırır!

linde algılanmadığı, "devletin unsurları" arasında sayılan "millet"in topraksal (teritoryal) çerçevesini oluşturan "vatan" anlayışı dikkate alındığında açıkça ortaya çıkar. Zira inceleme konusunu oluşturan kitaplarda millet düşüncesinin vatan, ırk, dil ve tarihsel geçmişe dayandırılması ve bu vatan ve tarihsel geçmişin Misak-ı Millî sınırları ve onun tarihini aşarak, Türklerin en eski tarihleri olarak tanımlanan Orta Asya geçmişine göndermede bulunması, millet ve ırkı kaçınılmaz bir biçimde buluşturur.

Nitekim erken Cumhuriyet dönemi *Malumat-ı Vataniye* ve *Yurt Bilgisi* kitaplarında, yurttaşın bir yandan topraksal-ülkesel (teritoryal), diğer yandan da düşünsel anlamda bir aidiyet ekseni oluşturacağı "vatan" gerçeğinin inşâ edilmesi önemli bir yer tutmaktadır. Bu dönemde okutulan kitapların tümünde vatan kavramının, bir yandan köy, kasaba ya da kent gibi en yakın fizikî çevreden ve bu çevreye yönelik aidiyet duygusundan Misak-ı Millî sınırlarının belirlediği Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar uzanan bir teritoryal aidiyet duygusu yaratmaya, diğer yandan da "fikrî vatan" kavramıyla en uzak tarihsel çevreye gönderme yaparak kültürel bir yurttaşlık yaratmaya yönelik olduğuna tanık oluruz: "Vatan kelimesinden iptidaen anlaşılan doğduğumuz şehir, içinde yaşadığımız ülkedir. Hakikatte vatan tabiri daha geniş bir manayı ifade eder. Bize ve ecdadımıza ait olan bütün topraklar, teneffüs ettiğimiz hava, bize muhit olan her şey, deniz, sema, bütün bunlar (vatan)dır. Vatan, yalnız bugün sahip olduğumuz yerlerden ibaret değildir. Dün bir suretle bizden iftirak eden, içinde henüz büyük bir kısım milletdaşlarımızın yaşadığı yerler de vatan fikrinde dahildir. Efendiler, içinde yaşadığımız ve bugün sahibi bulunduğumuz topraklar maddi vatanımızdır. Fikri vatanımız bundan daha vasidir. Türkün yaşadığı ve Türkün lisanının konuşuldu-

ğu her yer fikrî vatanımızdır. Küçük dostlarım nazarınızda vatanımızı daima mazi, hal ve istikbalden mürekkep olarak canlandırınız. Mazi bizi ecdadımıza rapt ettiği gibi, istikbal de bizden uzak yaşayan ırk ve lisandaşlarımızı bize yaklaştırır. Bu üç unsurdan mürekkep olmayan vatan fikri nakıs bir fikirdir" (Muslihiddin Adil, 1924: 3-4).

Başka bir anlatımla yurttaşı, Cumhuriyet'le ifade bulan ortak bir siyasal projenin parçası olmaktan çok (ya da yanı sıra), ulusal-etnik kültürün parçası olarak kabul eden bir anlayışın kırkların sonlarına kadar egemen olduğunu söylemek mümkündür. İnşâ edilen bu "vatan" fikri üzerinde yükselen yurttaşlık kavrayışı ise, siyasal sınıflar açısından ilki "romantik ulus"un inşâsı, ikincisi ise hemşehrilik bağını yurttaşlık bağı ile nötralize etmek gibi ikili bir işleve sahiptir. Dolayısıyla erken Cumhuriyet dönemdeki resmî yurttaş profilinin, yurttaş cumhuriyetçiliği anlayışında bulunan kimliksiz kamu topluluğuna değil, ama ulusal-etnik kültürle ifade bulan bir topluluğa, yani bir kültürel topluluğa dayandığını söylemek mümkündür. Yurttaşlar, B. Barber'ın "birlikçi (unitary) demokrasiler", yani yasal aidiyet ve kimliği cansız bir kurgu olduğu gerekçesiyle küçümseyen ve yurttaşlığı daha canlı olan "kanla" temellendiren birlikçi demokrasiler bağlamında tarif ettiği üzere generik olmaktan çok, genetik bir konsensüsle birleşmiş "kan kardeşleri" dir (Barber, 1984: 218-220). Nitekim Mitat Sadullah'ın 1927 tarihli *Yurt Bilgisi*'ne göre, "Bizim milletimiz, 'Türk milleti'dir. Aynı soydan gelen, aynı lisanı konuşan, aynı adetlere tabi olan insan kümelerine 'millet' denir" (Sadullah, 1927). Soy temelli ulus anlayışı, kitaplarda önemli bir yer tutan Türklerin fıtratına ilişkin özelliklerle mantıksal bütünlük içindedir. Kısacası Türklerin "tabiatı"nda olan özellikler, onları yalnızca "çok eski" (Orta Asya boyutu) bir ulus değil, aynı zamanda da "nitelikli" bir ulus yapar. Bu nitelikler savaş ve barış zamanları perspektifinden ayrı ayrı inşâ edilerek mükemmel bir genetik yapıyı ortaya koyar. Savaş zamanının "cesur ve cengaver" Türkleri, barış zamanının zeki, namuslu ve şerefine düşkün, merhametli ve mükrim Türkleriyle buluşur.

1939'da Maarif Vekilliği tarafından ilkokul 4. sınıf için yayımlanan *Yurtbilgisi Dersleri*'nde Türklerin "medeniyet öğreticilik" özelliği, Orta Asya geçmişinden hareketle anlatılırken, "kılıç"ın temsil ettiği fetihçi boyut da ihmal edilmez:

"Orta Asya'dan bir sel gibi akıp yayılmış Türk milleti, dünyanın dört bucağına medeniyet ışığını ilk ulaştıran millettir. Mağara kovuklarına sığınan insanlara, evlerde barınmağı Türkler öğretti. Yüzlerce yıl evvel Türkün yaptığı eşsiz yapılara bugün bütün dünya şaşkın şaşkın bakıyor. Bütün dünya kumaş dokumasını, hayvan yetiştirmesini Türkten öğrendi.

Binlerce yıldanberi kuvvetimiz ve kılıcımız önünde boyun eğen insanlığa; ata binmeği, kılıç kullanmağı gene öğreten Türktür."[4]

Toplulukçu yurttaşlık anlayışı, resmî yurttaş profilinin ardında bulunan ortak yarar anlayışı ve topluluğun tüm üyelerince paylaşıldığı varsayılan bir "iyi yaşam" tasavvurunda da ortaya çıkar. Bu ortak yarar ve iyi yaşam anlayışının kurgulanması ise, öncelikle son derece geniş bir biçimde tanımlanmış, yurttaşın özel yaşamının adeta bütününü içine alan, düzenleyen ve denetleyen dolayısıyla kamusallığı şüpheli (pseudo kamusal) bir perspektifi içinden yapılır. Söz konusu kamusal alanın temel aktörü ise, özgür ve özerk yurttaş değil, ama sosyal rolünü genel yarara uygun biçimde düzenleyen yurttaştır.

Bu bağlamda otuzların ortalarına kadar gözlemlenen genel eğilim, kamusal alanın nüfusun büyük bölümünün yaşadığı köy gerçeğinden hareketle kurgulanmasıdır.

Gerek *Malumat-ı Vataniye*, gerekse *Yurt Bilgisi* kitaplarında ayrıntılarıyla yer alan köyün sosyo-ekonomik yaşamı, tarımda makineleşmenin yararları, zirai mücadelenin gerekliliği, Ziraat Bankası'nın işlevi, Köy Kanunu tarafından köylüye yüklenen görevler, tarımda sermaye birikiminin teşviki gibi konular, köylünün devletle olan hukuksal-siyasal aidiyetinin (yurttaşlık) dışında, tüm yaşamını ve zamanını içine alan bir "yurttaşlık hali" telkin edildiğini ortaya koyar. Telkin edilen bu "yurttaşlık hali"nin ardında ise, yurttaşın gündelik yaşamının bütününün, boş zamanı da dahil olmak üzere denetlenmesine yönelik iradeci tavır bulunur. Kitaplarda bu anlayış doğrultusunda köyden başlayarak kasaba ve kentler için öngörülen, "makbul" eğlence türleri sayılır, "Köyde Eğlence" ünitesinde cirit, güreş, zeybek gibi spor ve eğlenceler "temiz ve ahlakî" oldukları gerekçesiyle önerilirken, boş zaman üzerinde tasarruf ve denetim, kitaplarda önemli bir yer tutan ve "millî" bir nitelik taşıyan hijyen ve sağlık temasıyla gerekçelendirilir: "Sıhhatimizi ve kuvvetimizi muhafaza etmemiz millî vazifemizdir."

Öte yandan siyasal sınıf tarafından kurgulanan köy ve kent temsili, siyasal sınıfın yalnızca yurttaşa ilişkin değil, ama *Volk*'a ilişkin de tanımlama ve denetleme kaygısını ortaya koyar. Çokkültürlü ve çok inançlı heterojen bir Anadolu gerçekliği karşısında kitaplarda yer alan tek biçimli (ve kimliksiz) bir köy/lü ve kent/li tasarımı, inşa sürecindeki Türk ulus-devletinin kültürel entegrasyon/asimilasyon politikasını özetler.

Cumhuriyet pedagoglarının okuldan - özellikle de okullaşmanın en yüksek olduğu ilkokuldan- bekledikleri, "millî yurttaş" tipini üretmesidir. Nitekim 1936 tarihli *Ilkokul Programı*'nda bu kaygı açıkça ifade edilir:

"Ilkokul, çocuklara millî kültürü aşılamak mecburiyetindedir. Ilkokulun, içinde yetişen bütün vatandaşları ayni millî ülkülere, ayni millî gayelere bağlamak için lazımgelen bütün bilgileri, itiyatları, alakaları, ülküleri, hizmet arzusunu en verimli şekilde kendilerine vermesi ve telkin etmesi en önemli ödevidir. Millet, hayatı ve istikbali için zaruri gördüğü bütün kıymetleri ve ülküleri vatandaşlarına aşılamağı her şeyden önce ilkokuldan bekler. [...] Okulda her derse millî gayeleri tahakkuk ettirecek bir vasıta olarak bakılmalıdır."[5]

"Millîlik" ilkesinin temel vurgu olarak ortaya çıktığı 1936 tarihli *Ilkokul Programı*'nda Yurt Bilgisi derslerinin hedeflerinde de önemli bir değişiklik gözlemlenir. 6 maddede toplanan hedeflerdeki en göze çarpan husus, Türklük vurgusu ve bu bağlamda yurttaşlığın Türklük lehine mevzi kaybıdır. Programa göre, Yurt Bilgisi'nin ilk hedefi "Millet mefhumunu ve Türk milletinin karakterini, ululuğunu, kudretini çocuklara kavratmak, Türk milletini sevdirmek, saydırmak, Türk askerini ve ordusunu sevdirmek, saydırmak, bizim için askerliğin önemini kavratmak"tır. Kısacası amaç, çocukları "Cumhuriyet rejimi için sadık ve fedakâr birer yurtdaş olarak yetiştirmek"tir.

1936 tarihli *Ilkokul Programı*'nın hedeflediği millî kurumlara saygılı ve özverili "vatansever yurttaş" profilinin ideolojik çerçevesini ise, Altıok oluşturur. Program'da "Ilkokulun Hedefleri" başlığını taşıyan bölümde "Ilkokulun eğitim yolu ile Türk milletinin ortak malı haline getireceği yeni kıymetler rejimin kültür hakkındaki esas düsturlarıdır ki onlar da Cumhuriyet Halk Partisi programının ulusal eğitim kısmında saptanmıştır. [...] Kuvvetli Cumuriyetçi, ulusçu, halkçı, laik ve devrimci yurttaş yetiştirmek bütün öğretim derecelerinde yüküm ve özen noktasıdır" ifadesi, artık bir "parti-yurttaş"ın hedeflendiğini ortaya koyar. Söz konusu "parti-yurttaş" anlayışı, Tarık Emin Rona'nın *Yurtbilgisi Dersleri*'nde bütün açıklığıyla yer alır: "Işte çocuklar: Türk inkı-

lâbının dayandığı bu altı temel, hepimizin inanıp gönülden sevdiğimiz ilerleyiş ve yükseliş yollarıdır. [...] Altıok, hepimizin canıdır."[6]

Dolayısıyla Cumhuriyet'in ellili yıllara kadar süren resmî yurttaş profili, özel alan ile kamusal alan arasında ayrımın yokluğu anlamında "holistik" bir yurttaşlık anlayışına dayanmaktadır. Bu yurttaşlığın temelinde kültürel bir aidiyet duygusu yatmaktadır. Söz konusu yurttaş, refleksleri açısından "sivil" değil, ama "militan" yurttaştır. Yurttaşlar arasındaki sosyal bağların belirli bir "iyi yaşam" anlayışına ve ortak yararı paylaşmaya dayanması nedeniyle toplulukçu bir yurttaşlıktır. "Devletleştirilen" bu yurttaşlık, veri kurum ve kurallarla ve bürokratik milliyetçilikle uyum içinde yaşamak anlamında apolitiktir. Zira devlet tarafından kurgulanan kamusal alan, nötr ve steril bir alandır. Bu arada Cumhuriyet'in kırklı yılların sonuna kadar siyasal liberalizme kapalı olması nedeniyle söz konusu yurttaşlığın katılımcı boyutu eksiktir. Siyasal katılım, yurttaşın devlete karşı "borçları" bağlamında tanımlanan seçme-seçilme faaliyetine indirgenmiş durumdadır. Siyasal anlamda katılımcılık, kişisel yararını toplumun genel yararıyla bütünüyle özdeşleştirmekle ifade bulan sosyal dayanışma motifiyle yer değiştirmiştir. Sosyal tutunum (cohesion) katılımla değil, ama dayanışmayla (teşarik ve tesanüd) sağlanmak istenmektedir.

Yukarıda en temel hatlarıyla ele alınan "makbul yurttaş" anlayışı, ellili yılların başından seksenlere kadar uzanan yaklaşık 30 yıllık süreçte önemli bir dönüşüme uğramıştır. Ellilerden sonra, kültürel yurttaşlık anlayışından Misak-ı Millî sınırlarıyla yetinen bir siyasal yurttaşlık anlayışına geçişe tanık olunur. Bu dönem içinde yayımlanan *Yurttaşlık Bilgisi* kitaplarındaki yurttaş profili, özel alan ile kamusal alan arasına belirli bir mesafe koymuş bireye dayanmaktadır. Başka bir anlatımla söz konusu dönemde yurttaşlığın, milliyet olan zorunlu bağlarından özgürleşerek kamusal alandaki yurttaşlık hak-görev eksenine indirgenmesi, söz konusu eksenin ise, seçimlerde oy verme, askerlik ve vergi ödeme görevleriyle (geleneksel) sınırlandırılması, yani "epizodik yurttaşlık" anlayışı söz konusudur. Başka bir anlatımla kültüralist-milliyetçi referanstan "arındırılan" yurttaşlık, bu kez de steril yurttaşlık "an"larına ve pozitif hukuk kurallarına adeta hapsedilmiştir.

"Okul"da yurttaş eğitimi, 1980 Darbesi'ni izleyen dönemde yeni bir evreye girecektir. 1985 yılında Talim ve Terbiye Kurulu'nun aldığı bir kararla Ortaokullarda Sosyal Bilgiler başlığı altında okutulan dersin *Milli Tarih*, *Milli Coğrafya* ve *Vatandaşlık Bilgileri* adları altında üç ayrı ders olarak okutulmasına karar verilmiştir. Söz konusu değişiklik, basit bir ad değiştirmenin ötesinde yeni bir zihniyetin de egemen olacağının ifadesidir. Nitekim seksenli yıllardan başlayarak İslâmiyet'le (de) güçlendirilmiş bir kültürel yurttaşlığa geri dönüş söz konusudur. *Vatandaşlık Bilgileri* kitaplarında milleti oluşturan maddi unsurlara "dil" ve "ırk"ın yanı sıra din unsurunun da eklenmesi, söz konusu özcü-kültürel yurttaşlık anlayışının "bizonlar" çerçevesini de belirler. Başka bir anlatımla "Din birliğinin olması, bireylerin birbirini sevmelerinde, yardımlaşmalarında, kaynaşmalarında etkili olur. Onun için, milletin meydana gelmesinde din birliğinin korunması önemlidir. Aynı dine mensup olmak, bireylerin birbirine karşı hoşgörülü olmalarını da gerektirir" (Aydos ve Yenice, 1994: 60) ya da "Din kuralları toplumda bireylerin birlik ve beraberlik içinde yaşamalarını sağlayan harçtır" (Aydos ve Yenice, 1994: 21) anlayışı doğrultusunda toplumsal tutunum eksenini İslâmiyet'e odaklayan bir anlayış önplana çıkar. Dolayısıyla seksenlerle birlikte, erken Cumhuriyet döneminin kültürel yurttaşlığının, din bağının da eklen-

mesiyle tahkimine tanık olunur. Türk ve Islâm vurgusu, özellikle demokrasi, aile, devlet gibi ünitelerin ideolojik arkaplanını oluşturur. Bu anlayış doğrultusunda söz konusu üniteler, Türklerin Islâmiyet'i kabul etmelerinden "önce", "sonra", "Osmanlı İmparatorluğu" ve "Türkiye Cumhuriyeti" başlıkları tarihselleştirilir. Demokrasinin tarihi, Dört Halife devri, şura ve kurultay gelenekleri, Osmanlı millet sistemi çerçevesinde Türkleştirilir ve Islâmlaştırılır.

Milletin unsurları arasında yer alan "ırk" unsuru ise, bir yandan bir zihinsel seferberlik unsuru olarak ortaya çıkarken, diğer yandan da "sağlıklı toplum"a kanıt oluşturur. Kimi kitaplara göre "Her millet, kendi ırkının üstünlüğüne inanır, bunu savunur. Bu inanç ve savunuş bireyleri bir arada tutar, sağlıklı ve güçlü olmalarını sağlar" (Aydos ve Yenice, 1994: 60). Söz konusu ırk temelli ulus anlayışı, 1980 Darbesi sonrasında ders kitaplarının sonunda yer alan ve Almanya'da çalışan Türkler de dahil olmak üzere Türk asıllı topluluğun dünya üzerindeki yaygınlığını "Büyük Türklük" tasavvuru temelinde ortaya koyan *Türk Dünyası* haritasıyla pekiştirilir.

1980 sonrası *Vatandaşlık Bilgileri* kitaplarında dikkati çeken bir başka husus da, erken Cumhuriyet dönemi militan yurttaş profilinin bu kez boyutları ve aktörleri daha da genişlemiş ve ayrıntılandırılmış bir tehdit ve tehlike dünyasına karşı seferber edilmesidir. Anarşi ve terör, global tehdit, güncel tehdit başlıkları altında toplanmış olan bu paranoyit dünya tasarımı, iç düşman şeklinde ifade edilen "bölücü ve yıkıcı unsurlar"la pekiştirilmektedir. Dış tehdit ise, uyuşturucu, casusluk, Batı ülkelerinin Türkiye üzerindeki emelleri, Ermeni terörü, Yunanistan'ın Ege Denizi'ndeki emelleri, Doğu ve Güneydoğu'daki olaylara destek verdiği ileri sürülen Fransa, İsviçre ve Suriye tehdidiyle daha da güçlendirilmiş olarak karşımıza çıkar. Kısacası, Cumhuriyet'in ilk yıllarında, yani Bağımsızlık Savaşı'nın ertesinde bile olmadığı kadar tekil ülkelere açık göndermeler, üstelik de Talim Terbiye Kurulu tarafından beş yıl süreyle kabul edilen kitaplarda yer alır. Gerçek ya da potansiyel tehdit ve tehlike temasından ve millî güvenlik söyleminden hareketle, sürekli bir teyakkuz ruhunun egemen olduğu bir "olağanüstü hal vatanseverliği" telkin edilir.

Cumhuriyet döneminde "okul"da yurttaş eğitiminin iki "an"ından söz etmek mümkündür. Bu iki "an", erken Cumhuriyet döneminde ulus-devletin inşasına ve seksenlerde ise ulus-devletin tahkimine denk düşer. Özcü-kültüralist toplum temsili ve yurttaşlar topluluğu anlayışı, her iki "an" da makbul yurttaş profilinin eylem alanını belirler. Militan milliyetçi (etnisist) yurtseverlik sivil ve katılımcı yurttaşlığı tutsak almıştır. ❐

DİPNOTLAR

1 Dominique Schnapper, *La France de l'Intégration*, s. 217.

2 Türkiye Cümhuriyeti Maarif Vekâleti, *İlkmektep Müfredat Programı*, Devlet Matbaası, 1930, s. 78.

3 Jean Leca, "Bireycilik ve Yurttaşlık", E. Balibar, D. Borne vd., *Dersimiz: Yurttaşlık* içinde, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 31.

4 T. C. Maarif Vekilliği, *Yurtbilgisi Dersleri*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1939, s. 14.

5 Türkiye Cumuriyeti Kültür Bakanlığı, *İlkokul Programı*, Devlet Basımevi, İstanbul,1936.

6 Tarık Emin Rona, *Yurtbilgisi Dersleri*, Maarif Matbası, İstanbul, s. 24.

Milliyetçilik-Liberalizm Ekseninde Vatandaşlık ve Bireysellik[1]

AYŞE KADIOĞLU

Bu metinde Türkiye'de milliyetçilik ve liberalizm arasındaki ilişkiye, özellikle Cumhuriyet'in kuruluş yılları üzerinde durularak, ışık tutulacak. Türkiye'de milliyetçi söylemin gelişme biçimi, kendi iç çelişkileri, bunun vatandaşlık olgusunun kurgulanmasına etkileri irdelendikten sonra, milliyetçilik-vatandaşlık anlayışının liberal söylem üzerindeki gölgeleyici, sınırlandırıcı etkisi söz konusu edilecek. Bunun sonucu olarak da Türkiye'de birey-vatandaş yerine vatandaş-bireyin varlığından yani vatandaş olgusunun her zaman bireyselliği gölgede bıraktığından söz edilecek.

TÜRKİYE'DE MİLLİYETÇİLİĞİN ÇELİŞKİLİ YAPISI

Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat ile birlikte başlayan Batılılaşma çabalarına her zaman bu Batılılaşmanın nereye kadar olacağı sorusu eşlik etmiştir. Bir yandan Batılılaşmayı kucaklarken bir yandan da özgün Doğulu faziletleri muhafaza etmek dürtüsü Türk milliyetçiliğinin en ayırt edici özelliği olmuştur. Batı uygarlığı ile Türk kültürü arasında bir denge kurmak Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının her zaman için görevi olarak algılanmıştır. Batı'nın bilim ve teknolojisinin, Doğu'nun ise maneviliğinin nimetleri arasındaki denge üzerine yapılan vurgu millî eğitim müfredatının en can alıcı temalarından birini oluşturur. Tanzimat reformları her ne kadar pusulayı Batı'ya çevirdiyse de bu dönemde Batılılaşma aslında nizamı (nizam-ı alem) tesis etmek için araçsal bir öneme sahip olmuştur. Oysa Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Batılılaşma bir misyon olarak telaffuz edilmiş ve nizam ise bu misyonun aracı olarak görülmeye başlanmıştır. Yani Cumhuriyet'in kuruluş yılları ile birlikte "nizam için terakki" yerine "terakki için nizam" söz konusu olmaya başlamıştır. Cumhuriyet dönemi seçkinleri "ilerleme arzusu"nu (*will to civilization*) önplana çıkarmışlardır (Keyman, 1995). Böylece Batı'da bir süreç olarak yaşanan Aydınlanma, Türkiye bağlamında bir projeye dönüştürülmüştür. Türkiye'de ulus-devletleşme süreci çok fazla Batılılaşma misyonunun gölgesinde yaşanmış ve Batı uygarlığı ile Türk kültürü arasında denge kurmak bu sürecin çelişkilerinin kaynağında yer almıştır. Evet, Batılı olunacaktır ve bu Batılılığın sınırları özgün, ancak laik olduğu için de İslâmî değil Türkçü motiflerle çizilecektir.

Türk bilinçaltına sinmiş bu Batıcılık ve özgünlük paradoksunun mikrokozmosunun kadın dünyası olduğu ileri sürülebilir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Batılılaşma hareketlerinden bu yana kadınlar gelenek ile modernlik arasındaki ince çizgide yürümeye zorlanmışlardır (Kadıoğlu, 1994 ve 1993a). Görünüş itibariyle modern olmaları, ama bir yandan da mütevazılık gibi, onları erkeklerin alanından uzak tutacak kimi geleneksel faziletleri korumaları beklenmiştir. Bir uçta iffetsizlik addedilebilecek kadar modernlik, diğer uçta ise yeni tarzlara ayak uyduramayacak kadar geleneksellik olan hassas dengeyi tutturamayan kadınlar toplumun kıyısına itilmişlerdir. İlk tür kadınlar hırslı, hafifmeşrep ya da iffetsiz; diğerleri ise alaturka olarak tanımlanmışlardır. Cumhuriyet tarihinde çoğu kez kadınların giyim ve kuşamlarında ifadesini bulan modernlik ile gelenek ara-

sındaki gerilim, günlük yaşamın diğer alanlarında da ortaya çıkmıştır. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları için Batı'nın maddiliği ile Doğu'nu maneviliği arasında tutturulmaya çalışılan denge de benzer bir gerilimin tezahürüdür. Yani Batılı olunacaktır ancak bu Batılılığın sınırları geleneksel motiflere başvurularak, özgünlük, maneviyat gibi özelliklerle de sınırlı olacaktır. Türk milliyetçiliğinin çelişkili yapısını bu tür gerilimler eşliğinde düşünmek anlamlı olmaktadır.

Doğu milliyetçiliklerinin çelişkili yapısı üzerinde çalışan Partha Chatterjee'ye göre Batı uygarlığı ile Doğu kültürünün bileşimi, milliyetçilik alanına aktarıldığında çözülemez bir sorun olarak ortaya çıkar (Chatterjee, 1993). Chatterjee, milliyetçiliği siyasal düşünceler tarihinde bir sorun olarak sunar. Bu durum, özellikle, hem millî kültürünü ilerlemenin gereklerine uydurarak dönüştürmeye, hem de kendini diğerlerinden ayıran kimliğini ayakta tutmaya çabalayan Doğulu milliyetçiliklerde açıkça ortaya çıkar. Doğu milliyetçiliklerine içkin olan çelişkiye ışık tutabilmek için, literatürde Batılı ve Batılı olmayan milliyetçilikler arasında yapılan ayrıma işaret etmek gerekir. Hans Kohn, bu ayrımı Fransız ve Alman milliyetçilikleri arasındaki farkı vurgulayarak yapar (Kohn, 1967). Buna göre Fransız milliyetçiliğinin ayırt edici özellikleri, kozmopolitanlığı, evrenselciliği ve uygarlığı Avrupa Aydınlanmasının maddi ve entelektüel öncülleriyle kabul etmesidir. 1789'da teşekkül eden Fransız ulus-devleti, kıta Avrupası'nın geri kalanına, bireysel özgürlük, eşitlik ve kozmopolitan bir bakış açısı üzerine kurulu bir milletin modernliğini göstermiştir. Bu ulus-devletin belirmesi ile Fransız milliyetçiliğinin ortaya çıkması eşzamanlı olmuştur. Almanya'da ise milliyetçilik Batı ya da Fransız karşıtı olarak ortaya çıkmıştır. Alman ulus-devletinin kurulmasından yarım yüzyıl önce ortaya çıkan Alman milliyetçiliği, Aydınlanma karşıtı ve Romantik öncüllere sahip olup etnik ve kültürel bir nitelik kazanmıştır. 19. yüzyıl başında etkili olan Alman Romantikleri, 18. yüzyılın akılcılığını boş ve yapay bulmuşlar; bireyin gücünün kaynağını akıl ve zihinde değil, sezgi ve duygularda aramışlardır.

19. yüzyılın başında Almanya'da gelişen gençlik hareketi, "Volk'u modernliğin sunduğundan daha sahici ve doğal ilkeler çerçevesinde yeniden inşa etmek" amacıyla yüklüydü (Mosse, 1981: 6). George Mosse, Üçüncü Reich'ın entelektüel kökenlerini çözümlemeye çalışırken, Alman gençliğinin benimsediği bu tür ideolojik ön tasavvurların irdelenmesinin son derece etkili olduğunu iddia eder. Bu ideolojik tasavvurların belki de en ayırt edici özelliği Mosse'un ifadesiyle "taraftarlarının sürekli dilinde olan" kültür ile medeniyet arasında yapılan ayrımdır. Kültüre, ruhu olan bir varlık olarak bakan Alman milliyetçileri, medeniyeti, gerçek Germanik amacını unutmuş, dışsal ve yapay bir unsur olarak görmüşlerdir. Mosse'un ifadesiyle, Alman milliyetçileri "milletin yapısını dönüştürmeksizin ruhunu canlandıracak manevi bir devrim" peşindeydiler (Mosse, 1981: 7), (Kadıoğlu, 1993b).

Doğu milliyetçiliklerine içkin olan çelişki Fransız ve Alman modellerinin misyonunu bir araya getirme çabasından kaynaklanır. Chatterjee'ye göre Doğu milliyetçilikleri Batı'yı hem taklit etmeye çalışır hem de ona karşı düşmanlık besler. (Chatterjee, 1993: 2). Aslında bütün milliyetçiliklerin içinde benzer bir çelişki tespit etmek mümkündür. Ancak bu çelişki Doğu milliyetçiliklerinin en belirgin özelliğidir. Türk milliyetçiliği de Chatterjee'nin tespit ettiği Doğu milliyetçiliklerine ilişkin ayırt edici özellikleri sergilemektedir. Bu sebeple gerek Fransız gerekse de Alman milliyetçiliklerinin başlıca özelliklerini gerekse de Chatterjee'nin Doğu milliyetçiliklerine ilişkin tespitlerini bilmek, Türk milliyetçiliğini anlamak açısından bir önem taşımaktadır. Modernlik ve gelenek, Batı teknolojisi ile Doğu maneviliği, Ay-

dınlanmacı medeniyet ile Romantik kültür arasındaki denge Türk modernleşmesinin en önemli motifleridir. Böylesi bir dengeye erişme arzusunu milliyetçilik literatüründe en açık bir şekilde ifade eden düşünür Ziya Gökalp'tir (1876-1924).

Ziya Gökalp başlıca eserlerini 1911 ile 1918 yılları arasında, İttihat ve Terakki Fırkası üyesiyken üretir. Bu yıllar, çökmekte olan Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk olmayan gayrimüslim halklarının ulusal kurtuluş hareketlerine sahne olan bir dönemdir. Bir tarafta, *Şeriat*'a dönülmesi yoluyla toplumun yeniden inşasından yana olanlar, diğer tarafta ise, Batılılaşma fikrini şiddetle destekleyen aydın ve siyasetçiler vardır. Bu iki gruba ek olarak, romantik bir tavırla İslâm öncesine işaret eden bir Türk birliğinin kurulması peşinde olanlar da mevcuttur. Bunların arasında Ziya Gökalp orta yolu seçmekte, Namık Kemal düşüncesini izleyerek, "Avrupa'nın manevi yönleri değil, sadece maddi uygarlığı alınmalıdır" demektedir (Berkes, 1959: 21). Ancak Ziya Gökalp, toplumun yeniden yapılandırılmasının bireysel akıl ölçütleriyle mümkün olacağı kanısında değildir. Ziya Gökalp, bireysel akıl yerine millet ile özdeşleştirilen toplumun aşkın gerçekliğini kabul eder. Bu nedenle, 18. yüzyıl Avrupa Aydınlanma düşünürlerinden ilham alan Tanzimat akılcılığından kopuşu ve Alman felsefi geleneği çizgisindeki 19. yüzyıl Romantik düşünceye geçişi temsil eder.

Ziya Gökalp, medeniyetin kültürel bir temele sahip olmadıkça mekanik bir taklit haline geldiği kanısındadır. Ona göre, kültürel değerlerin kaynağı "millet" olarak adlandırdığı toplumsal birimde yatar. Medeniyet ile kültür'ün eklemlenmesinde "millet" kavramına vurgu yapar. Bu bağlamda şöyle demiştir: "Medeniyet beynelmilel yazılacak bir kitab; her faslını bir milletin harsı teşkil edecek" (Parla, 1993: 61'de zikredilmiştir).

Bu çerçevede oluşan milliyetçi söylemin içkin bir çelişkisi vardır. Bu söylemde, Doğu ile Batı arasında özcü bir ayrımdan yola çıkılır. Buna göre, milliyetçi etkin özne aynı zamanda Doğulu yani edilgin bir nesne olarak da belirir. Bu çelişki ancak dışarıdan bir müdahale yolu ile aşılabilecektir. Doğu milliyetçiliklerinin bu çelişkili durumu, bu toplumların aydınlarına "yüzyılların batıl inançlarına ve akıl dışı halk dinine gömülmüş popüler bilinci" dönüştürmede bir misyon yüklemektedir (Chatterjee, 1993: 51). "Her zaman için 'Batılılaşmacı' ve *narodnik* eğilimler arasında çetin bir ikilem" ile karşılaşan bu toplumların aydınları 20. yüzyıla gelindiğinde artık "Batıcılar gibi davranıp *narodnikler* gibi konuşarak" bu ikilemi aşmaya çalışmışlardır (Chatterjee, 1993: 4 - italikler asıl metinde olduğu gibidir). Türkiye'de de Cumhuriyetçi seçkinler halkın kendi kültürel pratiklerine yabancılaşmasına neden olacak laikliğe ilişkin köklü düzenlemeler getirmişlerdir. İslâm'a dayalı bir devlet yapısı, Cumhuriyet Halk Partisi çatısı altında örgütlenen Cumhuriyet seçkinlerinin karşısında oldukları bir fikirdi. Onlar bilim, modern eğitim, rasyonellik ve laiklik gibi nosyonları vurgulayarak Türkiye'nin çağdaş uygarlık seviyesine gelmesini istiyorlardı. Eğer milliyetçilik, "tasavvur edilen cemaatler"e ilişkin bir olguysa 1920 ve 1930'lar bu tasavvurun gerçekleşmesi ve "yeni Türkler"in doğumu açısından en kritik öneme sahip yıllardı (Anderson, 1983), (Bisbee, 1951). Bu yıllar, yukarıda aktarılan dinamiğin etkisiyle "vazifelerle borçlu vatandaş" tipinin yaratılmasına ve bireyselliği gölgelemesine neden olmuştur (Üstel, 1996).

TÜRKİYE CUMHURİYETİ VATANDAŞLIĞI

Yukarıda aktarılan, milliyetçiliğe ilişkin çelişkilerin, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığının evrilmesine etkisi son derece önemli olmuştur. Söz konusu çelişki, Cumhuriyet seçkinlerine önemli bir rol yüklemiş; buna göre Cumhuriyet seçkin-

leri "aydın" olmayı bir yerde tekellerine almışlar ve toplumu çağdaşlaştırmayı da misyon edinmişlerdir. Bu doğrultuda T.C. vatandaşlığını çeşitli vazifelerle borçlu kılmışlardır.

Türkiye'de ulus-devletin teşekkül etmesi sürecine, millet ve devlet olgularının ortaya çıkışındaki sıralama açısından bakıldığında; ne Fransa'daki gibi milliyetçilik ve ulus-devlet olgularının eşzamanlı olarak çıkması ne de Almanya'da olduğu gibi milliyetçiliğin ulus-devletten yarım yüzyıl önce ortaya çıkması durumu söz konusudur. Türkiye'de, Almanya'daki gibi "devletini arayan bir millet" değil aksine "milletini arayan bir devlet"ten söz etmek anlamlıdır. Yani Türkler kendiliklerinden örgütlenip bir devlet kurmamışlar, ulus-devlet kurulduktan sonra Türk kimliğinin içeriği doldurulmaya çalışılmıştır. Resmî Türk kimliği merkezi devletin tayin ettiği yörüngede gelişmiş ve bu kimliğin dışında kendisini algılayan unsurlar devletin mevcudiyetine bir tehdit olarak algılanmışlardır. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığının çerçevesi de Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1931 Kongresi'nde benimsediği "Altı Ok", yani Milliyetçilik, Laiklik, Halkçılık, Cumhuriyetçilik, Devletçilik ve İnkılâpçılık ilkeleri ile çizilmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nde vatandaşlık olgusu, haklar ya da statü temelli Anglo-Amerikan geleneğinden farklı olarak, daha ziyade Cumhuriyetçi Fransız geleneğini, yani vazifeler temelli, vatandaşlığın belli pratikleri içerdiği bir anlayışı andırmaktadır.[2] Türkiye'de ilk ve orta eğitimde 1924-1995 yılları arasında kullanılan Yurttaşlık Bilgisi kitaplarından yola çıkan Füsun Üstel, kırkların sonuna kadar Yurttaşlık Bilgisi kitaplarının temel aktörünün "vazifelerle borçlu" bir yurttaş tipi olduğunu söylemektedir (Üstel, 1996). Türkiye Cumhuriyeti'nde vatandaşlık olgusunu açımlamaya yönelik kuramsal bir yaklaşımı ortaya koyduğu yazısında Fuat Keyman, Türkiye'de vatandaşlık kategorisinin "ortak yarar" tesis etmeye yönelik vazifelerle yüklü bir kavram olarak tesis edildiğini öne sürmektedir (Keyman, 1997). Bu yaklaşımda, Kemalist modernite projesinin Platonik özelliğine dikkat çekilerek, ortak yararın devlet seçkinlerince bir ilerleme arzusuna bağlı olarak tanımlandığına işaret edilmiştir. Bu bağlamda, siyaset, farklı taleplerin karar alma sürecine eklemlenmesi ve temsili şeklinde değil, toplumun, devlet seçkinlerinin medeniyet arzusu çerçevesinde tanımlanan ortak yarara doğru yönlendirilmesi anlamına gelmektedir. Bu arada tanımlanan ortak yararın toplumdan gelen talepler üzerinde ontolojik bir üstünlüğü vardır (Keyman, 1997: 92). Türkiye Cumhuriyeti'nde vatandaşlık kategorisi de temel hak ve özgürlükler bağlamında değil, sözü edilen ortak yarar çerçevesinde tanımlanagelmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı vazifelerle yüklü olması ve özel alana, aileye, dinsel kurumlara müdahaleciliği itibariyle Cumhuriyetçi Fransız geleneğini andırmakta, ancak bu vatandaşlık aşağıdan bir mücadeleyle kazanılmadığı ve yukarıdan inşa edildiği nispette de Fransız geleneğinden ayrılmaktadır. Aslında bu ikinci özelliği, yani edilgenliği, T.C. vatandaşlığını Alman geleneği ile benzeştirmektedir. Özetle, Jöntürk Devrimi, katılımcı, liberal prensipler çerçevesinde değil, yukarıdan aşağıya bir dönüştürme projesi olarak gerçekleşmiştir. Bu da Türkiye Cumhuriyeti'nde kamusal alanın olgunlaşamamasına neden olmuştur. Böylelikle vatandaşlık yukarıdan ve bireyi törpüleyip, aile, din gibi kurumları içeren özel alana müdahale eden abartılı bir kamusal alan içerisinde tanımlanmıştır. Üstel'in de vurguladığı gibi, bu vatandaşlık nosyonu, yalnızca kamusal alana değil, boş zamanlara da müdahale ederek, "haz ve eğlenceyi denetleyen", "makbul eğlence türlerini" tayin eden bir biçimde tasavvur edilmiştir (Üstel, 1996).

Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaş nosyonunu Fransız geleneğinden ayıran en

önemli konu Aydınlanma felsefesidir. Türkiye Cumhuriyeti, Aydınlanma felsefesinin dinamiklerinden çok uzaklarda vatandaşlık nosyonu ile halleşmiştir. Immanuel Kant'ın tanımı ile eğer Aydınlanma durumu "insanın kendi üstüne yıktığı bir toyluk durumundan kurtulmak ise" Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı bir toyluk varsayımı üzerine inşa edilmiştir (Kant, 1970: 54). Bu anlayışa göre, özgürleşmemiş, olgunlaşmamış, toy zihinlere, onların talepleri öncesinde vatandaşlık kostümü giydirilmiş ve insanların yaşamları vazifeler ile anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının muhakeme etmeleri değil iradeli olmaları beklenmiştir. Bu yaklaşım, özellikle Prens Sabahaddin'den sonraki liberal gelenek içerisinde de etkili olmuş ve millet yaratma kaygısı ile öne çıkarılan vazifeler Türkiye'de bireyselliğin akılcı bir çizgide serpilmesine engel teşkil etmiştir. Bu bağlamda, aşağıda önce, Prens Sabahaddin'den sonraki kopuşa işaret edilecek; daha sonra da Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında liberal geleneği temsil eden Ahmet Ağaoğlu'nun düşüncesindeki milliyetçi, öncü (*avant-garde*) ve ahlakçı damara ışık tutulacaktır.

PRENS SABAHADDİN VE "İTTİHATÇILARA KARŞI LİBERALİZM"

Prens Sabahaddin'in (1878-1948) Jöntürklüğü ve İttihat ve Terakki ile ilişkisi kendisinin özel çabaları ile Paris'te toplanan 1902 I. Jöntürk Kongresi'nde zirvedeydi. 1902 Jöntürk Kongresi temelde İttihatçı kanat ile liberal kanat arasındaki bölünmeleri açığa çıkarmış ve İttihat ve Terakki'nin bölünmesi ile sonuçlanmıştır. Ancak, Birinci Jöntürk Kongresi'nde İttihatçı kanadın egemenliği henüz kesinleşmemişti. Dolayısıyla liberalizm bu kanadın felsefesinin etkisi altına girmemişti. 1902 Kongresi Türk liberalizminin daha sonra alacağı biçim üzerinde son derece etkili olmuştur. Bu tarihten sonra İttihatçı kanadın düşüncelerinin egemenliği liberal düşünce üzerinde de etkili olmuştur. Prens Sabahaddin'in düşüncesi İttihatçı kanada karşı bir liberalliği temsil etmesi dolayısıyla önemlidir. Bu tür bir liberalizm 1902'de tarih sahnesinde kısa bir süre görünmüş ve kaybolmuştur. Bu dönem sonrasında özellikle Ahmet Ağaoğlu düşüncesinde serpilen liberalizm içinde ise İttihatçı motifler barınmaya başlamıştır. Özetle, Ahmet Ağaoğlu'nun liberalizmi İttihatçılık sonrası bir liberalizmken, Prens Sabahaddin'in düşüncesinde şekillenen liberalizm ise İttihatçı kanada karşı bir liberalizm olmuştur.

Prens Sabahaddin'in düşüncesinin temelinde Frederic Le Play'den kaynaklanan ve Edmond Demolins'in *Sciences Sociales* akımı olarak tanımladığı bir okul vardır. Le Play'in düşüncelerinin en temel özelliği Comte geleneğinin -yani pozitivizmin- eleştirisidir. Le Play'in yöntemlerini devam ettiren Demolins'in çalışmaları Prens Sabahaddin'in düşüncesi üzerinde son derece etkili olmuştur. "Bir kitap okudum hayatım değişti" ifadesini doğrularcasına, Prens Sabahaddin Demolins'i okuduğunda düşünceleri çok derinden sarsılmıştır. Kendi ifadesiyle:

> *Bir gün manen, maddeten çok yorgun çok üzgün bir halde Paris'in meşhur caddelerinden birinde giderken bir kitabevinin vitrininde Edmond Demolins'in Anglo-Saksonların Faikiyetlerinin Sebebi Nedir? ünvanlı eseri gözüme ilişti [...] O gece bir hamlede kitabı okudum. Yazarın soruya verdiği cevapta o zamana kadar sosyoloji neşriyatında tesadüf etmediğim müsbet ilimlerin metotlarına benzeyen bir ilmi metodun mevcudiyetini sezmiştim (Ege, 1977: 36).*

Demolins Okulu'na giren Prens Sabahaddin, onların saptamalarını İlm-i İçtima (Meslek-i İçtima ya da Meslekçiler) adı altında Jöntürkler arasında yaymaya başlamıştır.

Prens Sabahaddin Osmanlı toplumu ile ilgili saptadığı sorunların siyasal olmak-

tan ziyade sosyal olduğunu söylemiştir. Bu noktada, Prens Sabahaddin'in görüşleri İttihatçılardan ve liderleri Ahmet Rıza'dan ayrılmaktadır. Ahmet Rıza sorunları siyasal alanda tespit etmiş ve yukarıdan bir devrim ile siyasal rejim değişikliği önermiştir. Oysa Prens Sabahaddin'e göre bu yetersizdir. Ona göre ülkenin "kurtarılabilmesi" için Osmanlı toplumunun bütüncü (tecemmüi, *communautaire*) yapısının ferdiyetçi (infiradi, *particulariste*) bir yapı şekline dönüştürülmesi gereklidir (Prens Sabahaddin, 1918).

Prens Sabahaddin bireysel özellikleri geliştirecek bir eğitim sisteminin önemine işaret etmektedir. Ayrıca, özel mülkiyetin öneminin altını çizmekte, Osmanlı toplumunda özel mülkiyetin koruma altında olmamasının bireysel girişimcilik ruhunu törpülediğini düşünmektedir. Osmanlı toplumunun merkezî yapısını ve askerî zihniyetini de eleştiren Prens Sabahaddin askerî personelin ülkenin siyasal işlerine karışmasını gereksiz ve tehlikeli bulmaktadır. Aydınlar da Prens Sabahaddin'e göre devletin gölgesinin dışında kalmalıdırlar. Devletin koruması altında olmak aydın olmak ile ters düşer. Varlığını devletten türeten aydınlar sadece devletin çıkarlarını temsil edebilir (Erkul, 1982: 103).

Son olarak, Prens Sabahaddin ferdiyetçi bir sosyal yapıya dönüşmek doğrultusunda teşebbüs-i şahsi ilkesini ve idari adem-i merkeziyetçiliği savunur. Teşebbüs-i şahsi ilkesinin gelişebilmesi için eğitim sistemine önemli roller yükler ve İngiliz kamu okullarının model olarak kullanılmasını önerir. İdari adem-i merkeziyetçiliği siyasal adem-i merkeziyetçilikten ayıran Prens Sabahaddin birincisinin siyasal bütünlüğü pekiştireceğini savunmuştur.[3]

AHMET AĞAOĞLU VE "İTTİHATÇILIK SONRASI" LİBERALİZM

Ahmet (Agayef) Ağaoğlu'nun (1869-1939) liberal düşünceleri, özellikle Serbest Fırka (1930) denemesi ile gündeme gelmiştir. Her ne kadar liberal bir potansiyel Ağaoğlu'nun Serbest Fırka öncesi yazılarında da bulunsa da, Ağaoğlu'nun liberalliği İttihatçılığından sonra gelmektedir. Bu durum Ağaoğlu'nun liberalizminin sınırlarını belirlemede oldukça etkili olmuştur.

Ağaoğlu kendisini İttihatçılara yaklaştıran birikimi 1888-1894 yılları arasında Paris'te edinmiştir. 1889 yılında Paris'teki Dünya Sergisi'nden çok etkilenmiştir. College de France'ın avlusundaki Voltaire heykelini gördüğünde neredeyse nefesi kesilir ve şöyle yazar:

Senelerden beri hayalimde yaşattığım büyük şahsiyetin zayıf, kırışık ve müstehzi siması, bana hala da etrafına bakınan, gördüğü zaafları, hamakatleri ve yanlışları merhametsizce kırbaçlıyan canlı bir adam intibaı verdi (Georgeon, 1996: 30).

Ağaoğlu'nun Fransız devriminin bu en kilise karşıtı filozofundan bu denli etkilenmesi ilgi çekicidir. Paris yıllarında Ağaoğlu, Ernest Renan'ın öğrencisi olur. Renan Fransa'da dinsel cemaatlerin düşmanlığını kazanmış ve Prusya ulusal birliğine atfettiği önem ile tanınagelmiştir. Yine aynı yıllarda, Ağaoğlu Cemalettin Afgani ile tanışmış ve onun modernist İslâmcılığa ışık tutan görüşlerinden etkilenmiştir. İttihat ve Terakki içinde İttihatçı kanadın önderliğini yapan Ahmet Rıza'da Ağaoğlu'nun Paris yıllarında tanışıp etkisinde kaldığı kişilerdendir. Ağaoğlu'nun düşüncesi Paris yıllarında etkilendiği bu kişilerin düşüncelerinin izlerini taşır. Bu nedenle eklektiktir ve zaman zaman içinde tezatlıklar barındırır. Ağaoğlu, her şeyden önce, François Georgeon'un ifadesiyle "Aydınlanma ve Devrim hayranı" bir düşünürdü (Georgeon, 1996). İslâm'a ilişkin pratikleri millîleştirmek, Türkleştirmek istiyordu; bir anlamda modernist İslâmcı görüşleri vardı. Bütün bunların yanında İttihatçıların benimsediği sınıfsız, imtiyazsız ve dayanışmacı toplum modeline oldukça sıcak bakıyordu.

Ağaoğlu, her şeyden önce, yani Türkçü, modernist İslâmcı, liberal olmadan

önce Batıcıdır. Aslında literatürde genellikle Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura ile birlikte Türkçüler arasında adı geçse de Ağaoğlu'nun Türkçülüğü Batıcılığının bir uzantısı olarak görülmelidir. Batıcılık Ağaoğlu'nun yazılarındaki en değişmeyen, tutarlı bir biçimde sabit olan temadır. Ağaoğlu'na göre azgelişmişliğin nedeni İslâm dini değil, millî şuurun teşekkül edememiş olmasıdır (Ağaoğlu, 1923). Ağaoğlu bu konuda Ömer Hayyam'dan alıntı yaparak "Aslında İslâmlığın hiçbir kusuru yoktur. Bütün kusur bizim Müslümanlığımızdadır" der (Ağaoğlu, 1985: 23). Ağaoğlu'nun modernist İslâmcı çizgideki görüşleri, onun İslâm ile kavmiyet (milliyet) arasında doğrudan bir ilişki kurmasına yol açmaktadır. Ağaoğlu'nun milliyetçiliği hem Batıcıdır, medeniyetçidir ve seçkincidir; hem de İslâmcıdır.

Ağaoğlu'na göre sorunlu bir millî kültür, millî egemenlik esasının yerleşmesine engel olmaktadır. Dolayısıyla, Abdullah Cevdet geleneğinde, Batı'nın -gerek maddi gerek manevi cihetleriyle- bütünlüklü olarak taklit edilmesini önerir. Ağaoğlu millî kültürü eleştirmesine rağmen İslâm'ı bundan ayırır ve İslâm'ın temelde millî egemenlik esası ile çelişmediğini iddia eder.

Ağaoğlu'na göre egoist bireyler daha ziyade Şark kültürlerinde bulunurlar. Bu bireyler diğer kişilerin iyiliğini değil sadece kendi çıkarlarını düşünürler. Ağaoğlu'nun ifadesi ile "kendi dar ve boğucu kını içine" sokuşturulmuşlardır (Ağaoğlu, 1933a). Egoistlik ya da özcülük ile alterizm ya da özgecilik arasındaki fark Ağaoğlu'nun yazılarında öne çıkan bir temadır (Ağaoğlu, 1933b ve 1939). Alterizme verdiği önem, Ağaoğlu'nun dayanışmacı bir toplum yapısına duyduğu özlemin açık bir ifadesidir.

Ağaoğlu'na göre toplumda alterist bireyler yaratmanın yolu siyasal rejim değişiklikleri değildir. Ağaoğlu, Montesquieu ve Tocqueville geleneğinde, umudunu kurum ve yasaların değişmesine değil, bazı ahlaki değerlerin içselleştirilmesine bağlar (Georgeon, 1996: 32). Çünkü Ağaoğlu'na göre istibdatçı düşünce yapıları Kemalist reformlara rağmen devam etmektedir. Alterist erdemli bireyler yaratmanın siyasal rejim değişiklikleri dışında iki yolu vardır: birincisi seçkin edebi şahsiyetlerin ve aydınların rolü; ikincisi ise kişilerin kendi iç benleri. Ağaoğlu'nun aydınlara verdiği öncülük rolü, en açık bir biçimde *Serbest İnsanlar Ülkesi* isimli romanında görülür. Bu romanda egoist bir bireyin alterist bir bireye dönüşmesi aşama aşama anlatılır. Bu aşamalardan birey "pirler" adı verilen öncülerin yardımları ve öğütleriyle atlatılır. Yani Ağaoğlu'nun bireyciliği içinde öncülüğe prim veren motifler barındırmaktadır. Ağaoğlu'nun bireyi kendi dimağını kullanmaktan ziyade aydınların önüne katılan birisidir.

Alterist bireyler yaratmanın ikinci yolu ise bireylerin kendi iç benleridir. Bu noktada Ağaoğlu'nun düşüncesinin ahlakçı açılımları karşımıza çıkmaktadır. Burada yirmiler İstanbul'unda etkili olmuş Henri Bergson felsefesinin Ağaoğlu'nun düşüncesi üzerindeki etkileri görülmektedir. Ağaoğlu'nun düşüncesinin içinde iç bene atfedilen metafizik, ahlakçı ve Romantik öğeler büyük bir olasılık ile Bergsonizmin etkisi ile oluşmuştur. Böylece temelde pozitivist önermelerle uyumlu olan Ağaoğlu düşüncesi, pozitivizmi karşısına alan Bergsonizmin etkisi ile metafizik motifler ile bezenmiş ve bu durum Ağaoğlu düşüncesinin temel çelişkilerinden birisi olmuştur.

Ağaoğlu'nun düşüncesinin içindeki liberal temaları ayırt etmek için, onun Şevket Süreyya Aydemir ve Kadro grubu ile girdiği tartışmalara bakmak anlamlı olmaktadır. Ağaoğlu, Kadroculara "halkın hayrına, halka rağmen fakat halk için" öne sürdükleri demokrasi anlayışına karşı çıkmaktadır (Yılmaz, 1993: 64). Ancak eğitimsiz kitlelerin idaresinden de çekinmekte ve eğitimi kendi kendini yönetmenin bir ön koşulu olarak görmektedir. As-

lında Ağaoğlu'nun düşüncesi, Kadrocular ile, bireylerin haklarından çok vazifelerine önem vermek konusunda kesişir. Ancak, Kadrocular bireyin devlet tarafından kontrol edilmesini öne sürerken, Ağaoğlu devletin bireyi kontrol etmesine karşı çıkar. Ağaoğlu'na göre alterist bireyler yukarıdan bir siyasal rejim değişikliği ile ya da devletin bireylere müdahalesi ile yaratılamaz. Ağaoğlu'na göre bu noktada önemli olan iç ben ve iç benin dış beni kontrol etmesidir.

Ağaoğlu alterizmin iç benin çabaları ile doğacağını varsayarak aslında iradenin muhakemeye daha öncelikli olduğu bir bireyciliğin de tanımını yapmıştır. Buna göre, insan zihni hem muhakeme hem de iradeden oluştuğuna göre, dayanışmacı bir toplum yapısına varabilmek için muhakemenin iradeye teslim olması gerekiyordu. Sonuçta, iradeleri galebe çalan, vazife aşkı olan bireyler, pirlerin eşliğinde, serbest beldenin millî marşını hep bir ağızdan söyleyerek, mütevazılık sınırlarını aşmamak için gösteri yapanları alkışlamayarak, kadınlarına içki içirmeyerek, kumar oynatmayarak, sade, yerli malı kıyafetler giyerek dayanışmacı, ahlaklı bir toplum yaratacaklardır. Ağaoğlu'nun *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'de anlattığı bu ütopya aslında daha çok ahlakçı bir distopyaya benzemektedir. Ağaoğlu'nun serbest belde ile ilgili yorumları oldukça ahlakçı ve püritendir. Ağaoğlu'nun bireyi muhakeme etmektense, pirlerin önderliğinde ya da iç benin kontrolunda "nizamlı hürriyet"e doğru sürüklenen biriydi (Ağaoğlu, 1933c).

TÜRK LİBERALİZMİNDE VATANDAŞ-BİREY

Ağaoğlu'nun liberalizmi, Prens Sabahaddin'den oldukça farklı özellikler sergilemekteydi. O önce İttihatçı, sonra liberal idi. Dolayısıyla Ağaoğlu'nun liberalizmi, Türk siyasal düşünce tarihinde pozitivizmin egemenliğinin sonrasına rastlamaktadır. Bu nedenle bu liberalizm *ex post facto*'dur. Bundan dolayı da Batıcıdır, Türkçüdür, modernist İslâmcıdır, dayanışmacıdır, alteristtir, seçkincidir ve ahlakçıdır. Ağaoğlu klasik liberalizmin bencil bireyini şiddetle eleştirmiştir. Onun bireyi ahlakçı pirlerin önderliğinde, kendisini unutup başkalarının iyiliği için çalışmaya, iç beni tarafından ıslah edilmeye mahkûmdur. Ağaoğlu'nun bireyinin iradesi muhakemesinin önüne geçmiştir.

Buradan yola çıkarak, Ağaoğlu liberalizmi içinde, Türk liberalizminde daha sonra da etkili olacak vatandaş-bireyin izlerini sürebiliriz. Oysa, Prens Sabahaddin'in sözünü ettiği birey bunca vazife ile borçlu bir birey değildi. Belki de Türk liberalizminin tarihine baktığımızda, birey-vatandaş diyebileceğimiz, yani bireyselliği millî şuura önceleyen görüş en fazla Prens Sabahaddin tarafından İttihatçı düşüncenin egemenliğinin tesis edilmesinin öncesinde dile getirilmiştir. Bireyselliğin vatandaşlığa öncelendiği bu görüşler 1902 Jöntürk Kongresi'nde tarih sahnesinde bir an için görünmüş, ancak daha sonra İttihatçı düşüncenin egemenliğinin tesis edilmesiyle silinmiştir. 1902 Jöntürk Kongresi sonrasında Türkçülüğün de bir kültürel akım olmanın ötesinde bir siyasal akım olarak Osmanlıcılığın önüne geçmeye başladığını görüyoruz.[4] Bu tarihten sonra "millî şuur" yaratma çabası diğer tüm düşünce akımlarını öncelemiş, İttihatçılık bu akımların temelindeki çimento olarak yerleşiklik kazanmıştır. İttihatçı düşüncenin doğal uzantısı zaten milliyetçilik ya da Türkçülük idi. Bu damar İttihat ve Terakki içinde 1906 sonrası yenilenme ile iyice belirginleşmiştir. 1907'deki Jöntürk Kongresi'ne gelindiğinde, daha önceleri liberal kanadı ayıran müdahalecilik konusundaki öneriler tamamen devre dışı kalmıştır. Türkçülüğün Osmanlıcılık karşısında giderek galebe çalması, pozitivist bir sekülerleşme -ki buna laiklik diyoruz- anlayışı ile birlikte gelişmiştir. İttihatçılık temelinde şekillenen dünya görüşü sekü-

lerleşme ve çağdaşlaşma arasında bir nedensellik ilişkisi kurulmasına neden olmuştur. Çağdaş olmanın, ilericiliğin ön koşulu laiklik olarak belirmeye başladığı noktadan itibaren gündeme gelen tüm siyasal düşünceler -ki liberal düşünce de buna dahil- çağdaş olmak güdüsünü içlerinde barındırdıkları nispette açık ya da gizli bir laiklik modelini kucaklamışlardır (Kadıoğlu: 1998).

Millet olma, çağdaşlık, ilericilik gibi süreçler, 1902 sonrasında giderek birey olmanın önüne geçmiştir. Böylece birey-vatandaş yerine, önce vazifeler ile borçlu olan vatandaş-bireylerden söz etmek anlamlı olmaya başlamıştır. Türk siyasal düşünce tarihinde bu noktadan sonra millî kimliğin, laiklik, çağdaşlık gibi süreçlerle birlikte gelen vazifelerin önüne geçebilmiş bir bireycilik gelişememiştir. Geliştiği zamanlarda ise irtica tehlikesine olan yakınlığı çerçevesinde ele alınmış, hatta çoğu kez mürtecilik ile liberal olmak arasındaki farklar tam olarak çizilememiştir. Liberal düşünce bireyi vatandaşın önüne geçirmeye çalıştığı nispette mürtecilik ile bir tutulmuştur. Bu durum ise Türkiye'de muhalefet olgusunun sınırlarını göstermesi açısından düşündürücüdür. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu makalede daha önce yayımlanmış bazı çalışmalarımdan büyük ölçüde yararlandım. Bunlar; Ayşe Kadıoğlu, "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity", *Middle Eastern Studies*, 32/2, Nisan 1996, s.177-193; "Laiklik ve Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri", *Defter*, 11/33, Bahar 1998, s.41-63. Bu makalede dile getirdiğim görüş ve bağlantıların bir kısmı *Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi*, Metis, İstanbul, 1999, başlıklı kitabımda daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

2 Anglo-Amerikan ve Cumhuriyetçi geleneklerin vatandaşlık kavramsallaştırmalarındaki farklılıklar için bkz., Adrian Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge, Londra, New York, 1990.

3 Prens Sabahaddin bu konuyu özellikle "İkinci İzah"da vurgulamıştır. Bkz., Nezahet Nurettin Ege, *Prens Sabahaddin: Hayatı ve İlmi Müdafaaları*, Güneş Neşriyatı, İstanbul, 1977.

4 Türkçülüğün siyasal bir akım olarak belirmeye başlaması sembolik olarak Yusuf Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyaset"inin yayımlanması ile ilişkilendirilebilir. "Üç Tarz-ı Siyaset" Mısır'da *Türk* isimli bir dergide 1904 yılında yayımlanmıştı.

Vatan: Toprakların Altı, Üstü ve Ötesi

HALİL NALÇAOĞLU

GİRİŞ: VATAN NE(RESİ)DİR?

Vatan, farklı siyasî görüşlere sahip olsalar bile insanların etik evrenlerinin[1] bir köşesinde pek de sorgulanmadan bu topraklar, bu coğrafya, memleket, yurt vb. gibi genellikle olumlu sıfatlara bürünerek yer alan bir kavram. Bu bakımdan vatan insanın zihninde hiçbir muğlaklığa yer bırakmayacak kesinlikte şekillenmiş bir tasavvurdur, diyebiliriz. Sahiplenme ve ait olma duygularının beşiği olan vatan, etik evrenimizde kategorik mutlaklıklarla bağlı yargılar üretebilen kavramlardan biridir - namus, şeref, adalet gibi. Vatanı satmak ya da vatana ihanet etmek affedilmeyecek suçlardandır. Toplumsal bilinç ve belki de bilinçaltı, vatan hasretini hasretlerin en dayanılmazı olarak tanımlıyor; madde ile tımar olmayacak bir acı bu - malum "altın kafes" hikâyesi... İçinde barındırdıklarına bir kimlik veren, ya da tam tersine, kendilerine belli bir kimlik atfedenlerin etraflarına kurdukları bir coğrafya. Tanımı gereği "tek" olan bir uzam, vatan. Bölündüğü zaman "yeni kimlikleri" içinde barındıran veya kimliklerini sonradan/yeniden keşfedenler tarafından hem zaman hem uzam içinde yeniden inşa edilen o "şey." Vatan "bölünmez bir bütün" olmakla birlikte yavrulayarak türeyebilen (ör., "yavru vatan"); muhayyel menzillere genişleyebilen (ör., Turan); ideolojik tercihinize göre ulusla kendini sınırlamayan (ör., "dar-ül Islam"); şimdiye kadar sadece umut ve mücadelede yaşatılan (ör., Filistin); Tanrı tarafından vaadedilmiş olabilen (ör., İsrail); teknolojik olanaklarınıza göre tıklayarak gidebileceğiniz (bkz., www.vatanonline.com ve www.vatanKIRIM.net); inanarak ve diplomatik manevrayla yoktan var edebileceğiniz (ör., "Republic of Lomar"[2]); kültürel geçmişinize göre eril veya dişil olabilen, ama hep ebeveyn kalan (ör., "*Heimat*" veya "*Faterland*"); ve en nihayet küreselleşen dünyada sınırları gezegenin sınırlarıyla özdeşleşebilen (bkz., *Dünya Vatan*, Morin ve Kern, 2001) bir ortaklık mekânı. Tüm bu örnekler vatanın hemen girişte sözünü ettiğimiz etik anlamda verili tartışma götürmezliği ile bir anlamda çelişik görünüyor. En azından, vatan kavramının zihinsel kesinliğini sorgulamamız için belli olanaklar ortaya koyuyor. Peki, gerçekten vatan ne(resi)dir?

"Vatan neresidir?" sorusunu yanıtlamak kolay gibi görünebilir; vatanın bir "yer" olduğunu kabul ederseniz. Bu durumda herkesin ancak kendisi için verebileceği bir yanıttan söz ediyoruz: "burası." Orası, "şu dağların arkası" ya da "şu ırmağın karşı yakası" değil, *burası*. Oysa "burası", yani kendimi ait hissettiğim *yer*, zorunlu olarak bir ülkeye karşılık gelmeyebilir ve

buna rağmen vatan kavramının işaret ettiği büyüklüğü ve kapsayıcılığı tasavvur sınırları içinde tutabilir. Kafanızdaki vatan bir internet sitesi ya da New York Üçüncü Cadde'de bir Hint lokantası, *Vatan Restaurant*, olabilir. O halde vatan kavramının karşılığı sadece siyaset biliminin bir ülke toprağıyla özdeşleştirdiği bir yer değil, bir duygu da olabilir.

Bu nokta bizi "vatan nedir?" sorusuna getiriyor. Eğer bir duyguysa, nasıl bir duygu? Bir hayalse, nasıl bir hayal? Ontolojik statüsü ne olursa olsun, belki de fazlaca uğraşmadan çıkarsayabileceğimiz tek bir özelliği var vatanın: *gücü*. Kuşkusuz bu gücün kaynağı, nicel değil. Yani, vatanı güçlü bir kavram yapan, vatan olan şeyin değişim değeri ya da "içsel" nitelikleri değil. Vatanı güçlü kılan, bu kavramın tek tek bireylerle olan özel ilişkisinden kaynaklanıyor; bu aynı zamanda vatan kavramının muğlaklığını da açıklıyor. Kavramın karşılık geldiği gerçeğin tek tek bireylerle girdiği özel bir ilişkiyi anlatması, bir inceleme nesnesi olarak vatanı ele avuca sığmaz, fazlasıyla muğlak ve dağınık, kısaca, analizi güç bir kavram haline getiriyor. Vatan kavramının muğlaklığı bu kavramı analiz etme çabasının önünde duran en önemli zorluk; zira bu muğlaklık aynı zamanda bir paradoksa da işaret ediyor. Herkesin bir vatanı, herkes için bir vatan var. Yani, vatan herkesin muhayyilesinde öz(n)el olarak şekilleniyor ve kesinleşiyor. Nesnel bir gözle baktığımızda ise bu kesinlikten eser kalmıyor diyebiliriz. O halde "vatan ne(resi)dir?" bileşik sorusunu yanıtlamak hiç de kolay değil. Bu soruyu yanıtlayabilmek için öncelikle yapılması gereken şey, soruya doğrudan bir yanıt aramak yerine, sorunun yanıtını neredeyse imkânsızlaştıran, "vatan .....*dır*" gramerinin ima ettiği kesinliği bölen, zamana ve uzama yayan temel parametreleri ayrıştırmak olsa gerek. Bu girişi takip eden bölümlerde bir analiz nesnesi olarak belirsizliklerle örülü vatan kavramını anlamaya ve anlatmaya çalışırken söz konusu belirsizliklere birer engel olarak değil, olanak olarak yaklaşmaya çalışacağım. Bu çerçevede ikinci bölüm, muhayyel bir uzam olarak vatan kavramının kuramsal boyutlarının irdelenmesine ayrılmıştır. Üçüncü bölümde ise bu muhayyilenin somut bir sonucuna, Türkiye'ye bakmaya çalışacağım.

MUHAYYEL UZAM VATAN[3]

www.vatanonline.com vatanlarından uzakta yaşayan ya da yaşamak zorunda kalan Iranlılara hitap eden bir internet sitesi. Benzer pek çok site yoğun bir mülteci sorunu ile yüzyüze olan dünyanın diaspora gerçeğini anlatıyor. Yerlerinden edilmiş çok büyük insan grupları hayal ettikleri vatanı, hayal etme edimine belki de en uygun mecra olan "siber uzamda" inşâ ediyorlar. Siber uzamının "yapınca olan" gerçekliği, kendilerini belli bir vatandan kovulmamış olsalar bile diasporada hissedenlere, diğer bir deyişle, gönüllü ezeli diasporiklere bir siber-vatan kurma olanağı tanımış. Siber uzam üzerinde bu kadar durmamın özel bir nedeni var. Kendisi zihinsel bir faaliyet ürünü olan siber uzam, içinde kimliklerin serbest inşasına izin verdiği gibi, olmayan topraklara ait olmayan bir ülke inşasına da izin veriyor. Sözlerin ve hayallerin karşılık geldiği somut, materyal gerçeklik paranteze alındığı zaman bir ülkeyi gerçek bir ülke yapan her şeyi üretebilirsiniz: anayasa ve yasalar, bayrak, diplomasi, siyasî bir kimlik, vs. Eğer sonuçta olmayan bir ülkeye varmış muamelesi yapan bir grup gerçek insan, daha doğru bir ifadeyle bedenlerinden ayrışmış bir özneler topluluğu da bulabiliyorsanız -ki, internet tam da bunu sağlıyor- cebinizde bir Lomar pasaportu ile gerçek ülke sınırlarını geçebiliyorsunuz. Oyunla gerçeğin teğet noktası, vatan kavramını doğru anlamamız için güçlü bir açılım sağlıyor. Bu açılımı şöyle özetlemek mümkün: Giriş'te vurgulandığı üzere, ger-

çek vatan içerdiği duygusal güçle mütenasip olmayan bir muğlaklık içeriyor. Oysa sanal vatan hiçbir muğlaklığa yer bırakmayacak bir kavramsal kesinliğe sahip olmak zorunda. Sanal vatana ancak "tıklayarak" girebilir ve aynı kesin hareketle buradan çıkabilirsiniz; sanal vatan, tam da varolmaması nedeniyle son derece kesin sınırlara sahiptir; istediğiniz sayıda sanal vatana sahip olabilirsiniz ama bu vatanların her biri elektronik kesinliğe sahip internet adresleri ve IP numaraları ile bağlıdır. Gerçek vatanların haritaları çizildikleri tarihsel koşullar altında ebedî bir hakikati anlatır gibi yapsalar da Somalili yazar Nuruddin Farah'ın *Maps* (*Haritalar*) romanında Askar'a söylettiği gibi aslında "geçici hakikatlere" şimdilik işaret etmekten başka bir şey yapamazlar (Farah, 1986: 217). Aslında olağan dışı durumlar haricinde (Berlin Duvarı bu tür durumların en popüler sembolü sayılabilir) sınır kapılarının bulunduğu noktalar, yani, havaalanları, limanlar ve karayolları ve siyasî sınırların kesiştiği noktalar dışında sınır diye bir şey de yoktur. Tüm bunlardan vatanın her şeyden önce hissedilen ve hayal edilen bir uzam olduğunu çıkarabiliriz. Hayallerin "gerçekmiş gibi" statüsünü sadece herkes böyle varsaydığı için kurabilen siber uzamda, vatan sınırları gerçekte olmadığı kadar somutlaştırılabiliyor - zaman zaman ulusal gazetelerin sayfalarında boy gösteren "Kürdistan" ve hatta "Alevistan" haritalarını hatırlamak yeterli. Oysa Farah'ın Somalililer için belirttiği gibi, gerçek insanların gerçek ülkelerini bölen sınırın her iki tarafında da benzer insanların yaşaması, bu insanlara ulus olma hakkı tanımayan bir durum olarak değerlendirilebilir (Farah, 1986: 120). Diasporik Iranlıların sitesine girdiğiniz zaman karşınıza ilk çıkan sayfada, vatan kavramının çağrıştırdığı yüce ve aşkın değerlerle gülünç bir çelişki yaratan şu sözler beliriyor: "*Click to enter Vatan*," yani, "Vatana girmek için tıklayınız." Tıklayarak girilen vatanın belli bir kimliğe ait topraklara (*territory*) karşılık gelen gerçekliği yoktur; ancak bu vatan, tam da yüce vatan fikrinin içerdiği muğlaklıkların tümünü birden kapsar ve böylece vatan kavramına gücünü veren *her şeye* karşılık gelir. Özlüce söylemek gerekirse, vatan bir toprak parçası değil, hayal edilen, yani, muhayyel topraklardır.

Öte yandan, ulus fikrinin belli bir toprak parçası olmadan tamamlanmış kabul edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Milliyetçilik önünde sonunda bir toprak fikri ile girilen obsesif ilişkiyi anlatmaz mı? Bu fikri tamamlayan ve en az topraklar (*territory*) kadar önemli iki unsur ise nüfus ve geçmiştir (tarih). Topraklar, nüfus ve geçmiş Benedict Anderson'un artık referans kitabı haline gelmiş bulunan *Hayali Cemaatler*'inin (1995) onuncu bölüm başlığında en açık ifadesini bulmuştur: "Nüfus Sayımı, Harita ve Müze." Ulus oluşumu sürecini ağırlıklı olarak 19. yüzyıl Avrupası'nın hanedanlık devletlerine dayandırmanın kendi "dar görüşlülüğü" (Anderson, 1995: 180) olduğunu kitabının sonraki baskılarına eklediği bu bölümle kabul eden Anderson, özellikle Güneydoğu Asya ülkeleri söz konusu olduğunda, sömürge devletlerinin tahayyüllerinin biçimlendiği "iktidar kurumlarının" (nüfus sayımı, harita ve müze) bu bölgedeki milliyetçi akımların belirginleşmesinde ve etkinleşmesinde çok önemli olduğu görüşünü savunur (Anderson, 1995: 181).

Anderson'un "iktidar kurumları" olarak andığı bu üç kurumun ortak noktası, muhayyile düzleminde üçünün de ulusal kimlikleri bütünleştirici, tekleştirici ve bir anlamda sembolleştirici bir karaktere sahip olmalarıdır. Irklara dayanan bir sınıflandırma ile yapılmış nüfus sayımı "kimlerden" olduğunuz, Mercator ilkelerine[4] göre kuşbakışı çizilmiş siyasî harita "nereye, hangi topraklara ait olduğunuz" ve müze(leştirme) "kimlerden geldiğiniz, kökünüzün kimlere dayandığı" sorularına

net yanıtlar bulmanızı sağlayacaktır - elbette muhayyile düzleminde. Konunun bizi ilgilendiren yönü, kuşkusuz, harita ve haritanın tekabül ettiği topraklarla ilgili olan kısmı. Kitabın genel argümanında yer aldığı biçimiyle, muhayyel cemaat olarak ulus fikri milliyetçilik tartışmaları içinde neredeyse uğranmadan geçilmeyen merkezî bir durak işlevi görüyor. Anderson'un akıl yürütmesi kabaca şöyle özetlenebilir: çok büyük bir coğrafyaya yayılmış, kimi durumlarda yüz milyonları bulan insan topluluklarının kendilerini aynı ve tek bir cemaate ait hissetmeleri ancak dışsal makro siyasal etmenler ve sembolleştirmeler yoluyla olabilir - öyle ya, ulusun herhangi bir üyesinin diğer üyeleri şahsen tanıma olanağı (artık) söz konusu bile değildir.

Muhayyelliğin kurucu akıl yürütmesi olan bu fikir (birbirini şahsen tanıma imkânı olmayan cemaat üyeleri fikri) kendine çağdaş ulus ve milliyetçilik kuramları içinde merkezî bir yer edinmiştir. İlgili literatür içinde ulusun kendine ait hissettiği topraklar konusunda Anderson'un fikrinin yarattığı çekim kuvvetine koşut güçte bir kavramsallaştırmaya rastlamıyoruz. Mısır'da yaşayan Kıptî Hıristiyan azınlığın toprak sorununa değinen Purcell (1998) tartışmaların odak noktasında yer alan Anderson'un milliyet konusunun toprak boyutuna gereken önemi vermediğinden yakınıyor. Purcell'e göre,

> *Muhayyel ulusal cemaat nosyonunu ulusun kökten bir biçimde toprakla ilişkili (territorial) bir fikir (ya da ideoloji) olduğu iddiasıyla birleştirdiğimizde ortaya ulusa ait toprakların da hayal edilmesi gerektiği çıkıyor. Yani, ulusu hayal etme sürecinde aktörler ulusla birlikte gelen bir toprak parçasını da hayal ederler [...] Topraklar bütünlüklü ve aniamlı olabilmek için hayal edilmiş olmak zorundadır.* (Purcell, 1998: 433)

Toprakları hayal etme ediminin, tıpkı Anderson'un cemaat formülleştirmesinde olduğu gibi, bir gerçek-dışılık (*unreality*) ya da olmayan bir şeyi var kabul etmek anlamına gelmediği önemle vurgulanmalıdır. Diğer bir deyişle, hayal edilen topraklar maddi gerçeklik düzleminde hayal edildikleri biçim ve kapsamda bulunmayabilirler, ancak, hayal etmenin etki ve sonuçları dikkate alındığında, ulusal toprakların her ulus için son derece gerçek olduğu göz ardı edilemez. Burada önemli olan, hayal etme biçiminin tarihsel koşullar içinde değişebileceği ve muhayyel toprakları inşa etme işinin özünde hiçbir zaman sonlu bir süreç olmadığıdır. Sözgelimi, yeni bilgi ve enformasyon teknolojilerinin toplumsal yaşamın her alanına sirayet etmeye başladığı günümüzde, söz konusu hayal etme biçiminin yirminci yüzyılın başlangıcında sömürgelere egemen devlet orduları ve misyonerlerce sokulan Mercator haritalarının yol açtığı muhayyileye benzer bir biçimde oluşacağını düşünmek saflık olurdu. Öte yandan "Edirne'den Ardahan'a" kabalığında tasvir edilen vatanın, artık GPS teknolojisi sayesinde metre kesinliğinde tanımlanabildiği çağda aynı kaba zihinsel tasavvurlarla hayal edileceğini düşünemeyiz.[5]

Milliyetçi bakış açısının ateşli retoriği ile sabitlenen vatan toprakları bu anlamda sınır kavramının yüksek teknoloji destekli geometrik kesinliği ile bariz bir karşıtlık oluşturuyor. Vatanı "pan-falanca" olarak hayal eden söylem, kanlı-canlı sonuçları olabilen insan eylemine yol açmakla birlikte uluslararası jeopolitiğin giderek kesinleşen toprak ve sınır tanımlarına toslayabiliyor. Bu çarpışma hiçbir şekilde vatanın sürekli olarak yeniden tahayyül edilen bir toprak parçası olmadığı anlamına gelmiyor. Tam da bu çerçevede sınırları düşlemenin figüratif/retorik karşıtlığında ya da buluşmasında imkânsız bir pratik olduğunu söyleyen Wills, falanca toprakların kime ait olduğunu hayal etmenin "güvenli coğrafi, politik veya dinsel sınırlama (*delimitation*)" anlamına gelmeyeceğini

vurguluyor (Nills, 2001: 526). Bu düşünceyi izleyerek vatan adı verilen toprak parçasının (ya da Wills'in terimi ile "yasama performansının") sabitlenemez bir doğası olduğunu söyleyebiliriz.

Ulusal toprakların farklı düzlemlerde ve kesinlik derecelerinde bir "performans" ürünü olmasını hiçbir şey Avrupa Birliği'nin "genişlemesi" tartışmalarından daha iyi sembolize edemezdi herhalde. Bu güncel uluslararası politika deneyimi kapsamında "Avrupa nereye kadar genişleyebilir?" sorusunun "Avrupa ne kadar genişleyebilir?" sorusu ile çatıştığını görmek için son zamanlarda her taşın altından çıkıveren Avrupa Birliği "uzmanlarından" biri olmak gerekmiyor. Avrupa en nihayetinde bir "coğrafya" olarak mı kabul edilecektir yoksa "muasır medeniyet" klişesine ilham veren siyasî ve beşeri bir gelişmişlik düzeyi olarak mı? Bu yazı için yalnızca sorunun kendisi anlamlı, olası yanıtı ya da yanıtları değil. Ancak Avrupa fenomenine koşut irili ufaklı pek çok başka belirsizlik bölgesi vatan kavramının bilimsel bir kavramdan beklenebilecek apaçık kesinliğini delik deşik ettiğini görüyoruz. Bunlardan bazılarına geçerken değindik; bu aşamada basit bir liste işimizi kolaylaştıracaktır:

1. Fizikî bir ayracın bulunmadığı ancak yine de bir vatanın diğerinden ayrıldığı sınır bölgeleri. Bilindiği gibi Kıbrıs'taki "yeşil hat" veya "Berlin duvarı" kurallara değil istisnalara işaret eder. Dünya üzerindeki pek çok ulusal sınırlar "işaretlenmemiştir."
2. Havaalanlarındaki "*duty-free*" alanlar ve transit yolcuların aktarma yaptığı koridorlar, bekleme salonları vb.
3. Özel yönetim bölgeleri (1997 sonrası Hong Kong) ve Birleşmiş Milletler denetimindeki bölgeler (Kuzey Kıbrıs'taki Maraş Bölgesi).
4. Serbest ticaret bölgeleri.
5. Vatan içinde vatan konumundaki büyükelçilikler ve bunların müştemilatları.
6. Posta hizmetlerinin, genelde "postanın" yarattığı belirsizlik alanı.[6]
7. Kıta sahanlıkları ve uluslararası hava koridorları.
8. Yabancı sularda seyreden gemiler.
9. Mülteci kampları.
10. Aktif çatışma bölgeleri, işgal altındaki topraklar ve gerginlik yaşanan sınırlar.
11. Kaza eseri olarak hiçbir ulus-devletin hükümranlığına girmemiş topraklar (ör., Hong Kong, New Territories'de yerel mafya tarafından kontrol edilen topraklar).
12. Dünyanın muhtelif yörüngeleri.
13. Her türden sınır-aşırı elektronik teknolojili mecra (radyo, televizyon, telsiz haberleşmesi, internet).

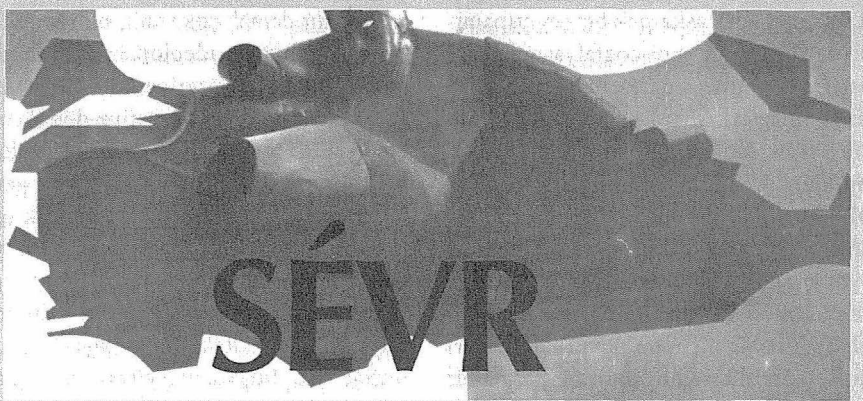
Liste daha da uzatılabilir. Bu listenin bize öğrettiği en önemli şey, Morin'in de vurguladığı gibi, her sınırın aynı zamanda hem bir kapanma hem de bir açılım olduğu (Akt. Bennington, 121). Ancak, bu sözleri iki şekilde okumak mümkün: romantik ve post-yapısalcı okuma. Romantik okuma, sınırların ayrılık ve buluşma noktaları olduğunu söylerken, post-yapısalcı okuma, ulus gerçeğinin ancak bu açıklıkta ve/veya kapanma noktasında kurulduğunu, ulusun tanımı gereği her zaman ötekilere açık ve bu nedenle bu tanımın "ilke olarak şiddet içerdiğini" söyleyecektir. "Bireysel olarak ulusun statüsü ve bunun içinde bireysel vatandaşınki, böyle ilksel bir "küresel" şiddetten türemiştir" (Bennington, 131). Bu şiddetin yol açacağı düşünülen katastrofik sonuçların artık küresel terör ve anti-terör performansları sayesinde kati bir hamleyle (ABD ve eski SSCB'nin nükleer savaşa tutuşmaları senaryosu) değil, ama yavaş yavaş ve yaygın bir biçimde gerçekleşmeye başladığını da görmek gerek. Bu bağlamda İslâm alemi (dar-ül İslâm) için savaşan Suudi vatandaşı Usame bin Ladin'in Afganistan'da(n) ABD ve İsrail ile savaşması, Ladin'in örgütü El Kaide'ye üye tek tük

Türk vatandaşlarının ortaya çıkması vatan nosyonunu günümüzde kavramsallaştırırken mutlaka aklımızda tutmamız gereken noktalar olarak saptanabilir.

Öznelerin etik evrenlerindeki vatan, tanımı gereği *içeriden* bir perspektifle kurgulanır. Bennington'un vurguladığı katastrofik şiddet paranoyası böyle bir bakışın başka bakışlarla çatışmasının bir sonucudur. Yüksek teknoloji sayesinde yerel bağlantılarından koparak küreye yayılan (*diffuse*) öznenin böyle bir bakışı olamayacağından söz ettik. Yüksek teknolojiyi internetle sınırlamadan düşündüğümüzde vatanı etik evrenlerde sabitleyen "içeriden" bakışın bir miktar daha yıprandığını gözlemek mümkün. Sözgelimi, başkalarının vatanlarını burnumuzun dibine sokan sınır aşırı teknolojiler (uydu ile televizyon yayıncılığı gibi) düşman-öteki kurgusunu güçlendirdikleri kadar, bireylerin kendi vatanlarıyla ilgili duygusal bağlarını zayıflatıcı bir etki de yaratabilirler. Özellikle Türkiye ve Türkiye gibi Batı'yı geleneksel olarak medeniyet referansı olarak alan ülkeler için "dışarısı" vatan duygusu üzerinde önemli bir sinikleşme etkisi yaratabiliyor. Yapılan pek çok araştırmanın gösterdiği gibi[7] askerliklerini yaparken "vatan sana canım feda" sloganı ile postallarını daha bir kuvvetle yere vuran gençlerin fırsat verilmesi halinde kapağı "yurtdışına" atmak istediklerini belirtmeleri basit bir iktisadî güdünün ötesinde varolan bir sinizmin altını çiziyor. Bu durumu Türkiye özelinde değerlendirmeyi bir sonraki bölüme bırakarak bir başka yüksek teknolojiden (*hi-tech*), belki daha doğru bir ifade ile, "yüksekliğin teknolojisinden" (*tech-hi*) söz etmek yerinde olacak.

On dokuzuncu yüzyılda Güneydoğu Asya ülkelerine sömürgeciler ve misyonerler aracılığıyla sokulan Mercator ilkesi ile çizilmiş haritalar ülkelerin siyasî coğrafyalarını "kuşbakışı" betimliyorlardı. En yüksek tepeye bile tepeden bakan bu haritaların milliyetçilik duygusunun gelişmesi konusunda önemli bir rol oynadığından Anderson referansı ile bahsetmiştik. Anderson günümüzde bu haritaların giderek imparatorluk renkleriyle boyanmak suretiyle coğrafi detaylarından ve kimi kereler, betimlenen topraklara komşu topraklardan kurtularak birer logoya dönüştüğünden söz eder. Artık ülkelerin siyasî haritaları, tanımsız bir boşluk ortasında (kimi zaman bir bayrak üzerinde) belli bir renge boyanmış olarak ait oldukları ülkenin logosu halini almıştır. Bu imgelemin en yakından bildiğimiz versiyonu, televizyonların hava durumu bültenlerinde beliriveren ülke haritalarıdır. Bugünlerde vatan topraklarını ıssız ve tanımsız bir boşluğun ortasında ve tek başına gösteren bu haritalarda bir değişiklik gözlüyoruz. Artık bu haritalar yavaş yavaş *hi-tech* uyduların çektiği *tech-hi* fotoğraflara bırakıyorlar yerlerini. *Tech-hi* fotoğrafların en önemli özelliğini -ironik bir biçimde- haritalara benzemeleri olarak saptayabiliriz. Burada şaşılası olan, şaşılacak hiçbir şey olmamasıdır. İlk astronotların şaşkınlığı böyle bir şey olsa gerek: yukarıdan (en "dışarıdan") bakıldığı zaman dünya tıpkı dünyaya benziyor!

Şaşkınlığın nesnesi dünya, elbette artık o eski dünya değildir. Hava durumu haritalarında aynı gözlemi yaptığımız zaman, dünyanın tıpkı dünyaya benzemesi normalliğini acımasızca kıran şey, bu kez uydu fotoğrafları üzerine ülkelerin siyasî sınırlarının suni bir biçimde çizilmesi ve bu sınırlar içinde yer alan belli başlı kent merkezlerinin aynı suni jestle birer nokta olarak gösterilmesidir. Coğrafya ve kültür arasında varolan ve kökleri "toprak" ile "toprakların üstünde" yaşayan (ayakları yere basan) insanların kimi zaman "toprakların altını" da gündeme getirecek şekilde kan ve şiddet içeren gerçek ilişkisine veda anlamına gelen bu kopuş, doksanlı yılların ortalarından itibaren özellikle modernleşme sürecini yaşarken Türkiye gibi geleneğin bütünüyle dönüşmediği top-



"Sevres Sendromu", Türk milliyetçiliğinin bölünme-parçalanma-işgal korkularının timsalidir. Sevres Anlaşması'yla çizilen harita, Batı'nın/Avrupa'nın Türkiye'yi parçalamaya dönük ezeli ülküsünün billurlaşma anı olarak tasavvur edilir.

lumlar için kavramsallaştırılmaya başlanmıştı. Bu süreç, García Canclini (1995) tarafından "bölgesizleşme" (*deterritorialization*) kavramı ile ele alınmıştır. Kültürün coğrafi ve toplumsal sınırlarla olan "doğal" ilişkisinin kopması (Canclini, 1995: 229) olarak tanımlanabilecek bölgesizleşme, hiç kuşkusuz, Türkiye ve Türkiye gibi hızlı modernleşen toplumlar için özgül sonuçlar doğurabilecek bir küresel süreçtir. İçeriden bakışlı dünya için vatan sınırları en doğal bir gerçeğe, vatan gerçeğine işaret ederken, bakışın *tech-hi* fotoğraflar ile patlaması bu sınırları alabildiğine yabancı kılmıştır. Eskiden gücünü son derece öznel bir dizi duygudan alan vatan, kendisinin logosu haritaların yüksek dijital teknoloji ile gerçeğe geri döndürülmesi sayesinde nesnel, sıradan, suni ve hatta bir ölçüde gereksiz bir ayrıntıya dönüşmüştür. Balkanlardan gelen fırtına bulutlarının Kapıkule gümrüğüne takılmadan geçebildiklerini ilk kez bu kadar nesnel bir gözle görebiliyoruz. Tıpkı kendi temsiline benzeyen "gerçek dünya" ise, dilde meydana gelen ikinci bir ironik dönüşle, geleneksel olarak gerçek diye bildiğimiz tüm referansları yerle bir eden bir üst gerçekliğe sahip. Aslında bu "fotoğraflar" onlarca işlemsel prosedürden geçmiş sayısal verilerden başka bir şey değiller. Bizler için televizyon ekranlarında hızlandırılmış hareketli imgelerle birer resme tercüme edilen birler ve sıfırlar, yarattıkları küresel resmin ortaya çıkardığı yeni tanıklık sayesinde eski gerçeğin karmaşık toplumsal, tarihsel ve kültürel dokusunu da basite indirgeyip bireysel etik evrenlerin duygu yüklü karmaşasını bir dizi varlar-yoklar oyununa tercüme edebiliyor. Yağmur ormanlarının yok olduğuna, Antartika'da buzulların eridiğine, Srebrenica'da toplu mezarlar olduğuna inanmamız gerektiğini artık yerel toplumsal/tarihsel/kültürel tanıklıklar ve gündelik hayatın analog gerçeği değil uydu fotoğrafları söylüyor. Dünyanın bu yeni şipşakçıları (bir isim vermek gerekirse, Pentagon), çoğu kere kendi yarattıkları canavarı dizginleyemeyen amatör yarı deli bilim adamları gibi milyarlarca *giga byte*'lık *tech-hi* verileri zamanında işlemekten aciz oldukları için, eski Yugoslavya vakasında olduğu gibi, gerçek insanların katliama uğramalarına "somut veri bulunana kadar" seyirci kalabiliyorlar.[8] Doğuştan *low-tech* (düşük teknolojili) varlıklar olan biz sıradan insanlar ise, *canalıcı* kanıt sunulana kadar herkesin

yeni dünya kanunları önünde eşit olduğuna inanmaktan başka pek bir şey yapamıyoruz. Dünyanın yeni coğrafyasında eski harita-gerçeğine tıpatıp benzeyen yeni dünya imgeleri, siyasî coğrafyanın bildik sınırları ile tanımlanan ülke kimliklerini aşıp, dünyayı küresel emperyalist çıkarlar doğrultusunda sık sık yer değiştiren "sorunlu noktalarla" (*trouble spot*) bezenmiş soyut bir top olarak sunuyorlar. Küresel turistlerin bu top üzerindeki seyahatlerini daha etkin bir biçimde planlayabilmeleri için standart hava durumu raporlarına bir de "sorunlu noktaların" yer değiştirmesini betimleyen *techi-hi* haritalar eklenmeye başlanırsa belki pek de şaşırmayacağız.

TÜRKİYE: TOPRAKLARIN ALTI VE ÜSTÜ

Nihayet Türkiye, yalnız Türklerin hâkim olduğu yerlerde siyasî ve ırkî birlik sahibi bir memleket şekline girdi.

(Duran, 1939: 5)[9]

Faik Sabri Duran'ın kaleme aldığı coğrafya ders kitabından yapılan bu alıntı, muhayyel toprakların aynı zamanda "mukadder topraklar" olarak tanımlandığını gösteriyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun peşpeşe aldığı büyük yenilgiler sonucunda hemen hemen bugünkü sınırlarına ulaşan "vatan toprakları" aslında hep olması gerektiği büyüklüğüne ulaşmış, bu anlamda yenilgilerle kaybedilen toprakların zaten hiçbir zaman kelimenin tam anlamıyla "bizim" olmadığı keşfedilmiştir. Bu tahayyülde dikkatleri çekmesi gereken en önemli nokta, kaybedilen toprakların ancak kaybedildikten sonra (ya da kaybedilirken) "vatan" olarak tanımlanmaya başlaması (Genç Türk hareketinin retoriği bu açıdan dikkat çekicidir), imparatorluğun güçlü dönemlerinde ise yüksek Osmanlı payitahtının malı (*memalik-i âli Osmanî*) olarak anılıyor olmasıdır. O halde, Cumhuriyet'in ilanı ve yeni Türk devletinin inşâsı aynı zamanda üzerinde yaşanılan toprakların da vatan olarak tanımlanması ile hemen hemen eş zamanlıdır demek çok yanlış olmayacaktır. Yeni Cumhuriyet ideolojisinin milliyetçi motifi "yıkıntıları üzerine kurulduğu" imparatorluğun gerçeğini geriye dönük olarak yeniden tanımlamış ve adeta metafizik bir çekim kuvveti yüzyıllardır çok geniş bir coğrafyaya egemen olan eski, çok milletli imparatorluğu "doğal" sınırlarına, vatana ulaştırmıştır.

Siyasî sınırlarla kapatılan bu yeni coğrafyanın içinde kalanların "siyasî ve ırkî birliği" ise, kuşkusuz, yirmili ve otuzlu yıllarda ileriye dönük bir projedir ve bu projeyi gerçekleştirme çabaları önemli yıpranmalara rağmen bugün özellikle milliyetçi çevrelerce hâlâ sürdürülmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin bugünkü sınırları, diğer tüm ulusal sınırlar gibi, Bennigton'un söz ettiği belirleyici küresel şiddetin ürünü olarak "iç ve dış düşmanların" tehditlerine direnmekte, dinsel ve etnik gedikler zorunlu olarak bu şiddetin varlığını kalıcı kılmaktadır. Siyasî bir gerçek olarak vatan, "ülkenin bölünmez bütünlüğü" retoriğinin başat nesnesiyken, Giriş'te de belirttiğimiz gibi, kültürel ve duygusal alanlarda son derece kaygan ve kırılgan bir nesne olarak karşımıza çıkıyor. Söz konusu kayganlık ve kırılganlığın karşı tezi sınırların içinde kalanların kim olduklarının şüpheye yer bırakmayacak kesinlikte saptanmasıyla ortaya koyulmuştur. Bu insanlar, Türkiye'de yaşadıklarına göre Türk olmalıdırlar. Bu bakımdan "ırkî birliğin" sağlanmasına yönelik bilimsel araştırmalar kurgulanan vatanın mukimlerinin, vatanın tekliği ile uyumlu bir biçimde, tek bir ırkın mensubu olduklarının gösterilebilmesi açısından büyük önem arz eder.

Afet İnan'ın "Dr. Afetinan, Türk Tarih Kurumu Asbaşkanı" imzası ile kaleme aldığı eser (1947) ırkî birliğin bilimsel temellerinin retorikin ötesinde atılması anlamında kayda değer bir çalışmadır. İnan'ın eseri Atatürk'ün emriyle hazırlanmış, 1939

yılında Cenevre Üniversitesi'nde doktora tezi olarak savunulmuş, 1941 yılında aynı üniversite yayınları arasında basılmıştır. Çalışmanın ana materyalini bugün bile akıllara durgunluk verecek büyüklükte bir örneklem sayılabilecek 64.000 kişi üzerinde uygulanan anket çalışması oluşturur. Kitabın Türkiye jeoloji ve coğrafyası ve kısa Türkiye tarihi konularının ele alındığı I. Ayrım'ı izleyen bölümlerinde (II. Ayrım) anılan örneklem üzerinde yapılan antropometrik ölçümlerin sunumuna geçilmiştir. Bu sunumda boy, iskelik karinesi, kolaç, vücut ağırlığı, baş ölçüleri ve kafa karinesi, alın genişliği, baş yüksekliği ve uzunluk karinesi, yüzün bazı karakterleri, burun ölçüleri ve burun karinesi, gözlerin, burnun şekli ve kafa profili ve cildin, gözlerin ve saçların rengine dair detaylı ölçümler ve ortalama figürleri verilmiştir. Bu kılı kırk yaran incelemenin ana amacı, "en eski çağlardaki cetlerimize olan bağlılığımızı göstermek ve kuvvetlendirmek," şeklinde tanımlanmakta ve şu sözler eklenmektedir: "Bu yurda sahip ve hâkim oluşumuz böyle maddî bir delile dayanarak olmaktadır" (İnan, 1947: 1). Araştırma, İnan'a göre, Türk ırkı denilebilecek bir ırk hakkında "sarih bir antropolojik kanaat edinmemiz imkânını vermektedir" (İnan, 1947: 178). Araştırma sonuçları dikkatle incelendiğinde, "Türk vatanında" (Anadolu ve Trakya olarak belirtilmektedir) bazı istisnalar hariç homojen bir ırksal yapı gösteren bireylerin yaşadığının "bilimsel olarak" kanıtlandığı görülecektir. Diğer bir deyişle, "Türk ırkının vatanı Anadolu'da" Türklerden başka kimse yaşamamaktadır. Bu ırk ise şöyle tanımlanır:

> *Türklerin boyu, ortalamadan az uzundur. Ekseriyet itibarıyla makroskel'dirler. Çoğu, brakisefel ve leptorrhinien'dir. Göz ve saçların rengi umumiyetle ortadır. Türklerin büyük çoğunluğu, ırk ayrılmalarında Homo-Alpinus diye tanılan, Avrupa'nın büyük beyaz ırkına mensuptur. Aralarında, yine beyaz olan, Homo-Dinarikus denilen ırkın mensupları da vardır.* (İnan, 1947: 180)

"Türkleri" mukadder vatanlarına ricat ettiren tarihin metafizik güçleri, öyle görünmektedir ki, bilimsel anlamda onları aslen ait oldukları coğrafyadan (Avrupa) ayıramamıştır. Türk ırkını Avrupa kavramına ulama gayreti, "müşahitler"[10] referansına dayanılarak bu ırkın "ekseriya elâ yahut mavi gözlü" olduklarının söylenmesine kadar varır. Ancak bu gayretten daha önemlisi, vatan topraklarında bir "ırk birliği" olduğu saptamasıdır. Bu ırk tanımı (Homo-Alpinus) ile "milletlerarası antropometri listelerinde Türklerin hakikî yeri"nin tayin edilmesi mümkün olmuştur (181). İnan, ırk birliği konusunda Türklerin uluslararası listelerde ait olmadıkları, yani, hakikat dışı yeri hakkında şu sözleriyle ipuçları verir:

> *Türklerde ayrı ayrı kabile isimlerini zikrederken, başka adlar altında da olsa Türk ırk birliğini tebarüz ettirmek istedik. Bilhassa Anadolu'da bu anketten önce yapılmış olan incelemelerde bazı kabile isimlerine göre (meselâ Laz, Kürt gibi) rakamlar verilmiştir. Biz bunları coğrafî bölgeleri gösterdiği için öylece koyduk. Bu karşılaştırmada da görülmüştür ki Türkiye'de bir ırk birliği mevcuttur.* (İnan, 1947: *181, vurgu benim).*

İnan'ın Türklerin dünya içindeki hakiki yerini saptamada gösterdiği antropometrik gayret aslında birlik fikrinin mantıkî önceli olan "parçalılık" veya "çeşitlilik" tezlerinin eritilmesi esasına dayanır. Eğer Anadolu'da birden fazla "ırk" yaşıyor olsaydı, bu ırkların antrometrik ölçümleri farklılıklar gösterecekti! Eğer böyle bir farka rastlamıyorsak bu ancak Anadolu'nun bin yıllardır saf Türk ırkının vatanı olduğuna işaret eder. Fizikî antropolojinin pozitif verilerle ortaya koyduğu birlik düşüncesi kültürel anlamda göze çarpan çe-

şitlilikle nasıl bağdaştırılabilir? Yani eğer Anadolu vatanı tek bir ulusun mukadder vatanı idiyse, bu vatan üzerinde mevcut dil ve kültür farklılıkları nasıl açıklanmalıdır? Bu soruların yanıtını antropometrinin vermesini bekleyemeyiz; zaten İnan da böyle bir işe kalkışmamaktadır. Ancak dönemin coğrafya kitaplarına baktığımız zaman, mevcut çeşitliliğin köklü bir farkın değil bir "bozuşmanın" alameti olduğu tezi ile karşılaşırız. Duran'ın bir başka coğrafya ders kitabında bu durum net bir biçimde şu sözlerle ifadesini bulur:

Şarkî Anadolu'da İran ve Kafkas hududundan Uzunyaylâ ve Sıvas havalisine kadar uzanan sahada pek çok aşiret vardır. Bazı vilâyetlerde aşiret halkı nüfusun yüzde 85ini teşkil eder Bu aşiretlerin büyük bir kısmı türkçe konuşur. Bunlar aslen Türk oldukları halde uzun zamanlar Arap ve İran medeniyetlerinin tesiri altında kalarak lisanlarını, âdet ve an'ananelerini kaybetmişlerdir. (1932: 177, vurgu benim)

Görüldüğü gibi, bir kez sınırlar çizildikten sonra ulusal muhayyile kendi topraklarına kavuşan ulusun zaten hep bu anı beklediği yolunda bir tasavvurdan hareket etmektedir. Bu anlamda, elbette tarihin olumsal sıçramaları sonucu sınırlar nerede çizilmiş olursa olsun, mukadder topraklar söylemi yine de üretilecek, "siyasî ve ırkî birlik" tesis edilecekti. Bu tesis mücadelesinin 2000'li yıllar Türkiyesi'nde, vatanın kapalı bir küme olarak hayal edilmesi önündeki tüm engellere karşın halen devam ettiğini belirtmek gerek.

Kırklı ve ellili yıllarda okutulan coğrafya kitaplarına baktığımız zaman, Cumhuriyet'in ilk yıllarında inşa edilen "kapalı kutu" tasavvurunun güçlenerek devam ettirildiği gözlenebilir. Kapalı kutuya içeriden bakışın kaçınılmaz olarak yüklediği duygusallıkla vatanın zaten hep olması gerektiği şekline büründüğü yaklaşımı korunmaktadır:

Türkiye Cumhuriyeti Devleti, Osmanlı İmparatorluğunun çekirdeğini ve kuvvet kaynağını meydana getiren topraklar üzerinde kurulmuştur. Bu bakımdan devletimizin bugünkü sınırları yüzyıllarca süren uzun bir siyasal evrimin sonucudur [...] Fakat üç kıtaya yayılmış olan bu imparatorluk daha sonra siyasal başarısızlıklarla gerilemiş ve hatta Birinci Dünya Harbinden sonra Türkler anayurdun bile kaybedilmesi tehlikesiyle karşılaşmışlardır. (Erinç ve Öngör, 1948: 8)

Erinç ve Öngör'ün kitabı, otuzlu yıllarda okutulan kitaplarla karşılaştırıldığında, coğrafi betimlemelere "devlet" kavramının katıldığını görüyoruz. Daha önceleri Türkiye veya Türkiye Cumhuriyeti olarak anılan topraklar artık Türkiye Cumhuriyeti Devleti olarak anılmaktadır. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, her iki dönemin ortak karakteristiği, Türkiye'nin genellikle içeriden bakışlı bir perspektiften tanımlandığıdır. Bu perspektifin doğurduğu en çarpıcı söylem, Türkiye'nin dünyanın merkezinde yer aldığına dair olandır. Türkiye'nin dünya üzerinde çok önemli bir mevkide yer aldığının gösterilmesi adeta bu ülkenin dünya üzerindeki coğrafi konumunun da gerçekten merkezde olduğunun vurgulanmasıyla pekiştirilmektedir. Tarihsel mecburiyet gereği ricat edilen vatan toprakları bu tarihsel zorunluluğa paralel bir jestle coğrafi olarak da merkezde kalmıştır. Bu nedenle bu topraklar mükemmel konumlarına binaen büyük önem de arz etmektedir:

Türkiye dünya üzerinde pek mühim bir mevkidedir. Asya kıt'asının garpta Avrupaya doğru uzanan bir parçasile Avrupanın cenubişarkide Asyaya kavuşan bir yarımada üzerindedir. (Duran, 1930: 5)

Yukarıdaki harita dikkatle incelenecek olursa, memleketimizin dünyanın çok merkezî bir yerinde bulunduğu görülür

Gerçekten Türkiye ekvator ve kuzey kutbundan hemen aynı uzaklıkta, Eski Dünya kıtalarının ortasındadır. Öte taraftan Türkiye Amerika ve Uzakdoğu'dan da hemen hemen aynı uzaklıktadır. (Erinç ve Öngör, 1948: 6)

Kültür-merkezciliğin tipik örneklerini oluşturan bu betimlemeler güçlü bir özgüven de içermektedir. Yirminci yüzyılın sonlarına yaklaşırken bu özgüvenin yerini adeta kendisini vurgulamaktan kaçınan nesnel bir bakışın aldığını görürüz. Talim ve Terbiye Kurulu'nun 1997-1998 ders yılından itibaren beş yıl süre ile okutulmasını kabul ettiği Ülkeler Coğrafyası (Gözenç ve Aydın, 1997) ve Türkiye'nin Beşerî ve Ekonomik Coğrafyası (Aydın, 1998) kitaplarında Türkiye'nin dünya üzerindeki merkezî konumuna dair söylem, harita ve grafikler büsbütün ortadan kalkmıştır. Bugün liselerde okutulan coğrafya kitaplarında, otuzların ulus-inşası merkezli yaklaşımıyla karşılaştırıldığı zaman, ilginç bir "sadeleştirme" eğiliminin ortaya çıktığı gözleniyor. Bu sadeleştirme, vatan toprakları ve siyasal/toplumsal arasında kesin bir kopuş arzusu ile açıklanabilir. Coğrafya, deyim yerindeyse, iskelete indirgenmiş kavramlar (hayvancılık, ormancılık, madenler, yerleşim tipleri, vs.) etrafında örgütlenen bir bilgi türü olarak karşımızda durmaktadır. Bu çerçevede vatan, şeylerin nesnel bir envanteri, birbirleriyle ilgisi kurulmayan kavramsal varlıkların bir deposu konumundadır. *Ülkeler Coğrafyası* kitabında envanter maddeleri, tahmin edileceği gibi, ülkelerdir.

Bu envanter yaklaşımına en ciddi istisna, TÜSİAD'ın yayımladığı ancak Millî Eğitim Bakanlığı'nca onaylanmamış *Coğrafya* kitabıdır.[11] Bu örneğin incelenmesi, liselerde okutulan ve okutulmayan ders kitaplarının oluşturduğu çatışma alanı hakkında önemli ipuçları sunabilir.

TÜSİAD'ın 2001 yılında hazırlayıp 5000 adet bastığı ve öğretmenlere ücretsiz gönderdiği *Coğrafya* yardımcı ders kitabı öncelikle otuzlu yılların vatan muhayyilesi ve 2000'li yılların envanter-vatanı ile oluşturduğu çarpıcı karşıtlık anlamında ilgi çekici olabilir. Bu kitabın ilk %48'lik bölümü dünya ve Avrupa kavramlarının tartışılmasına; bu 116 sayfalık bölümün %31'i sadece Avrupa kavramına ("Avrupa Nedir?" "Avrupa: Yeniden Örgütlenmekte Olan Bir Mekân," "Avrupa Birliği: Güçlüklerle Karşı Karşıya Bir Merkez," vs.) ayrılmıştır. Harita, çizelge, tablo ve fotoğraf gibi kaliteli görsel malzemenin ağırlıklı olarak kullanıldığı kitabın temel yönelimlerinden biri, TÜSİAD'ın Türk kamuoyunca bilinen genel yaklaşımına koşut olarak, Türkiye'nin Avrupa'ya ve dolayısıyla dünyaya "eklemlenmesidir." Kitapta dünya, "jeopolitik ve kültürel gezegen" olarak tanımlanmakta, dünyanın bu kavramlar şemsiyesi altında tekleşme süreci, "zaman ve mekân farklılıklarının" "sert bir geçişle" (Berlin Duvarı'nın 1989'da yıkılması ile sembolize edilen "geçiş" kastediliyor) ortadan kalkması ile ilişkilendirilmektedir (TÜSİAD, 2001; 13). Türkiye'nin "yeni" coğrafi tasavvurunun ortaya koyulduğu bu coğrafya kitabında, duygusal muhayyilenin yerini ulus aşırı ekonomik ve siyasî rasyonaliteye bıraktığı açık bir biçimde gözleniyor. Irkî ve siyasî birliğin inşa edildiği ve herhangi bir muhayyileden tümüyle arındırılmış benzerleri ile karşılaştırıldığında öne çıkan perspektif, birlik fikrinin terimlerinin bütünüyle iktisadî terimlere tercüme edildiğini gösteriyor. Türkiye'deki bölgesel eşitsizlikler insanî, ekonomik, demografik ve sosyolojik verilerle anlatılırken, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinden "GAP bölgesi" olarak söz edilmesi (TÜSİAD, 2001; 202), bu tercümenin en çarpıcı göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir.

TÜSİAD'ın *Coğrafya* kitabının vizyonu, her ne kadar resmî olarak onaylanmış olmasa da, vatan kavramının "içeriden" bakışla kurgulanmasına karşı bir direnişin

mevcut olduğunu gösteriyor. Hiç kuşkusuz içeriden bakışın bilinçli bir çaba ile eritilmesi, bu makalenin farklı aşamalarında vurgulanan etmenler sonucu kendiliğinden oluşan erime ile birlikte düşünüldüğünde "bu toprakların ötesi" kavramını öne çıkarırken aslında pek çok anlamda bir "sınır vakası" durumuna gelen Türkiye'nin karışık muhayyilesini yansıtıyor. Bu muhayyile yaklaşık 80-90 yıllık bir zaman zarfında içeriden dışarıya, "toprakların altındakilerden" üzerindekilere ve oradan *ötesindekilere* doğru dönen bir bakışın öyküsü gibi algılanabilir.[12] Bu öyküde ilginç kırılmalar dikkati çekiyor. Bir önceki bölümde geçerken değinilen "sinik yaklaşım" bu kırılmalardan bir tanesi sayılabilir.

Son yıllarda, özellikle Cumhuriyet'in 75. yıldönümü kutlamalarıyla birlikte, vatana bakışın öyküsünde ilginç yeni durumların ortaya çıktığını gözlemek mümkün. Cumhuriyet'in 75. yılı kutlamaları bir anlamda ulusal sembollerin dokunulmazlığında dikkat çekici dönüşümlere tanıklık etmişti. Özellikle "logolaştırılmış" Türk bayrağı, Türkiye haritası ve Atatürk ikonlarının siyasî anlamda "ulusal" olmayan her alanda boy göstermesi (limon paketlerinden elektrik ve kuru temizleme faturalarına), Anderson'un ulusal toprakların soyutlaştırılarak logo haline getirilmesi argümanı ile kısmen açıklanabilir. Öte yandan bu ikonların Türkiye'de akla gelebilecek her yerde büyük bir sıklıkla karşımıza çıkıyor olması, bunların ait oldukları milliyetçi muhayyilenin (ya da muhayyel milliyetçiliğin) sonucu olmaktan çok köklü bir çağdaş dönüşümün ürünü olduğunu düşündürüyor. Bu dönüşüm Cumhuriyet tarihi içinde yazılı temsilden görsel yanı ağır basan temsile geçişle karakterize olan "temsil rejimindeki" dönüşüm olarak saptanabilir (Nalçaoğlu, 2001). Yeni temsil rejimi yazıyı ve yazılı açıklamaları marjinalize etmiş, dahası, 75. yıl logosunda olduğu gibi, yazıyı da bir anlamda resimleştirmiştir. Bu göstergebilimsel dönüşümün toplumsal arkaplanına göz attığımız zaman, vatan ve ulus gibi bir zamanlar yüce olan nosyonların tam da bu niteliklerini yitirme yolunda olmalarıyla açıklanabilecek niceliksel bir çoklaşma ile karşılaşıyoruz. Özellikle doksanlı yıllardan itibaren siyasî ve ekonomik krizlerin kronikleştiği Türkiye'de, amiyane tabirle, bu nosyonlar "karın doyurmamaya" başlamıştır. Yoksulluğun geleneksel yoksunluk olarak değil de "kapitalizmin semptomu" olarak yapısallaşmaya başladığı Türkiye'de geleneksel olarak "vatan-millet-sakarya" ironisiyle anlatılmaya çalışılan hamasî vatan edebiyatı elbette kaybolmayacaktır; ancak, bu hamasetin gizlediği sinizm, hamasetin nesnesi vatan gerçeğiyle yer değiştirecektir.

Örneğin, "bu ülke için seve seve" sloganı sinizmin yükseldiği bir an olarak çok yakın tarihimizde yerini almıştır. Siyasî boyutları olsa da, aslen finansal bir krizin (Şubat, 2001) yol açtığı ekonomik çöküntü ve durgunluk, Sanayi ve Ticaret Odaları tarafından başlatılan ve özünde bir satın alma kışkırtması olan "bu ülke için seve seve" kampanyası ile karşılanmaya çalışıldı. Bu sloganın yazılı olduğu ve Türk bayrağı ile süslü pankartlar alış-veriş merkezlerinde ve mağazaların vitrinlerinde bir süre yer aldı. Kampanyanın başarılı olup olmamasının ötesinde önemli olan, "bu ülke" göstereninin "feda" retoriği ile evliliğinin ticarî sermayenin sağdıçlığında gerçekleşmesidir. Askerde genellikle uygun adım yürüyüş eşliğinde söylenen "vatan sana canım feda" sloganın işaret ettiği gönüllü şehadetle yüklü anlam, bu kez gönüllü olarak satın alma eylemine yüklenmiştir. Bu ülke için artık "seve seve" feda edilecek olan nedir? Elbette "yastık altında" saklanan Amerikan dolarları. Vatan için yapılacak feda retoriğindeki bu önemli anlamsal sıçrama basit bir milliyetçi mobilizasyon olarak görülmemelidir. Bu amacın ötesinde, vatanın ağırlıklı olarak

ekonomik terimlerle tanımlanan bir varlık haline geldiğini görüyoruz. "Toprakların altında" kefensiz yatan şehitlerin kimlik verildiği vatan, artık toprakların üstündeki ekonomik faaliyete bir "katma değer" olarak anlaşılıyor.

Vatanın ekonomik katma değeri, Sloterdijk'in (1987) terimleriyle *naïve* bir zihinsel etkinlik olarak ideolojiyi ve ideoloji eleştirisini izleyen bir bilinç tipi olan "sinik bilinç" ile açıklanabilir. Bu kavramsal tercihin temel nedeni, "bu ülke için seve seve" alışveriş edenlerin milliyetçilik ideolojisini safiyane bir jestle sindirmiş olmaları değil, kampanya kapsamında gündeme gelen "müthiş indirimlerin," "büyük fırsatların," vs. sunduğu sözde ucuzluk ortamıdır. Aynı şekilde, bu slogandan medet umanların fiyatları indirerek saf milliyetçi bir jestle paylarına düşen fedakârlığı seve seve yapmalarının başat nedeninin "sürümden kazanmak" olarak bilinen standart ticarî rasyonalite olduğu da herkesçe bilinmektedir. Sloterdijk'in Alman toplumundaki kitlesel varlığını Birinci Dünya Savaşı sonrasına dayandırdığı sinizm, hiç kuşkusuz, Türkiye'de kültürel bir figür olarak Almanya'dakinden farklı bir süreçte ortaya çıkmıştır. Ancak özdeş olmayan toplumsal, kültürel ve tarihsel koşullar bizi sinik mentaliteyi analiz etmekten alıkoymamalı. Zira Sloterdijk'in "*naïveté* devrinin geçtiğinin farkına varan insanların duruşu" (Sloterdijk, 1987: 5) olarak tanımladığı sinizm, bu analitik tanım sayesinde, söz konusu "farkına varışın" özgül koşullarının analizinde işe yarayacaktır. Bu analizde belki de itiraza en açık olan bölge, Sloterdijk'in parametrelerinin tersyüz edilmesi zorunluluğudur. Sloterdijk'in analiz nesnesi olan Almanya'da *naïve* anlamda ideolojinin sonu, modernitenin ulaştığı en yüksek nokta için geçerlidir. Türkiye özelinde modernite, hep bu en yüksek nokta referansı ile tanımlanan bir proje olarak varlığını yüksek moderne göreceli bir ilişkisellikle sabitlemiş olduğundan, yapısal olarak "en yüksek nokta" anının daimi ötekisidir. Sloterdijk'in analizinde sinik özne toplumun üst katmanları ile (yönetim kurulları, parlamento, yüksek komisyonlar, yayınevleri, öğretim üyeleri, hukukçular vs. (Sloterdijk, 1987: 5) özdeşleştirilirken, Türkiye'de durum tam tersidir. Sinik zihniyetin yaygın ve alttoplumsal nitelikleri dikkat çekiyor. Bu ve benzeri karşıt konumlanmalara rağmen, sonuç aynıdır: sinizm. Modernleşmiş ama mutsuz bilinç ya da "aydınlanmış yanlış bilinç" (Sloterdijk, 1987: 5) olarak tanımlanan sinizm, Türkiye için "karanlık doğru bilinç" kipi olarak varlığını sürdürüyor. Zira Türkiye'de *naïve* ideolojik adanma devri için "geride kaldı" diyemeyiz. Ancak *naïve* adanmanın sürdüğünü söylemek de o kadar inandırıcı olmayacaktır. Belki de ideolojilere yürekten adanma, Sloterdijk'in kastettiği anlamda, geniş toplum kesimleri için tam anlamıyla hiçbir zaman başlamamıştır demek daha doğru olacaktır.[13]

"Karanlık (aydınlanmamış) doğru bilinç" tanımı kapsamında, hamasî vatan söyleminin sökümü toplumun hemen hemen her katmanında etkili bir sözlü ve performatif eylem kendisini gösteriyor. İşte, vatan için ucuz mal satın alma ya da ne olur ne olmaz diye bir kenarda Amerikan doları stoklama "uyanıklığının" yaygınlığı ancak böyle "doğru bir bilinçle" açıklanabilir. Daha kurumsal bir düzlemde Türkiye vatanının "en sorunlu bölgesi" olan Güneydoğu Anadolu'nun "GAP Bölgesi" olarak adlandırılmasının, Kürtleri "niteliklerini kaybetmiş Türk" olarak tanımlayan zihniyetin yerini almış olması aynı kapsamlı sinizm içinde değerlendirilebilir. Ülke topraklarının kapitalist ekonomiye eklemlendiği ölçüde ve bu eklemlenme terimleriyle yeniden-adlandırması, aynı kapitalizmin kendi olanaklarıyla ekonomiye sokamadığı Güneydoğu Anadolu'yu sinik bir biçimde farklı bir kimlikle vatan

topraklarına katmasından başka bir şey değildir. Uyanıklığın beslendiği "aydınlanmamış ama doğru bilinç" bu ülkede her an her şeyin olabileceğini söylüyor.[14] O halde gereken tedbir alınmalı, uyanıklığın gerektirdiği her şey yapılmalıdır.

Batılı (özellikle Alman) öznenin kendi geçmişiyle hesaplaşma sorunu, Sloterdijk'e göre ancak sarkastik bir bakışla mümkündür. Türkiye'de ise geçmişten bugüne gelen vatanla ilgili öz-masumlaştırıcı bakış ve inanç (kötü İmparatorluk-iyi Cumhuriyet; mukadder vatan topraklarına tarihin metafizik cilvesiyle ricat; vatanda siyasî ve ırkî birlik vs. mitleri) Türkiye'de geçmişe yönelik alaycılığın önünü kesiyor. Yani, Türk-özne geçmişine değil bugününe ağır bir sinizmle yaklaşıyor; tarihte kaybedilen topraklar zaten vatan değildi, kaybedilmeyen ve kazanılanlar ise mutlaka vatan olmalıdır. Ancak 2000'li yıllara gelindiğinde dünya artık içeriden bakışa izin vermediğinden, vatan kavramı zaten bünyesinde varolan muğlaklıkların da yardımıyla tarihinin etik anlamda en güçsüz, ancak niceliksel varlık anlamında en yaygın göstergelerinden biri halini almıştır.

TÜRKİYE: TOPRAKLARIN ÖTESİ

Özetle belirtmek gerekirse, yaklaşık bir asırlık tarihi içinde vatan kavramı Türkiye özelinde tutarlı bir çizgi izleyerek derinlik kaybetmiş ancak yaygınlık kazanmıştır denilebilir. Burada "kaybedilen derinliği" doğru tanımlamak gerekiyor. Kaybedilen derinlik, hiç şüphesiz, bu yazının hemen başında sözü edilen vatanla ilgili etik evren kapsamındadır. Bu kayıp, aynı zamanda, milliyetçi ideoloji ve bunun eleştirisinin kaçınılmaz olarak hedeflerini kısmen ıskalaması sonucunu doğuracaktır. 2000'li yıllar Türkiyesi kurumsal siyasî söylemine özellikle milliyetçi/ülkücü ve İslâmcı çizgide egemen olmaya başlayan "biz artık değiştik" söylemi ve "bunlar gerçekten değişti mi?" sorgulaması tam da bu kaçırılan hedefin altını çiziyor. Hedefteki muğlaklık sonucu siyasî söylemlerde ortaya çıkan şaşırtıcı kaymalar (ki, son yıllarda ülkücü ve İslâmcı akımlarda meydana gelen bölünmeler hep bu otantiklik -"kim daha gerçek?"- sorununa işaret ediyor) bu çalışmanın sınırları dışında kalan bir tartışma konusu. Öte yandan derinlik kaybı ve yaygınlık eğretilemeleri vatan kavramı açısından "küresel" bazı okuma ve projeksiyonları da gerekli kılıyor.

Ulus inşasının vazgeçilmez unsurlarından biri olarak gösterilen kimliklendirilmiş topraklar, yani "vatan kavramı," bu çalışmada ele alınan bir dizi tarihsel ve analitik koşul doğrultusunda nitelik değiştirmektedir. Bugünlerde "dünya vatandaşlığı," "dünya kenti," "sınır tanımayan doktorlar," "sınır tanımayan gazeteciler," vb. kavramlar gündelik söylemimizde yerlerini almış görünüyorlar. Bu tür kültürel tanımlamalara ek olarak sermayenin de "sınır tanımayan" bir varlığa dönüşmesi küreselleşme adı verilen sürecin temel parametreleri olarak anılıyor. Yüksek teknolojili iletişimin olağan bir gündelik etkinlik olarak gündelik yaşam içinde yer alması aynı sürecin sıkça referans verilen unsurlarından bir başkası. Tüm bu parametreler ışığında düşünüldüğünde "vatan kavramının" miyadını doldurarak bir aksesuara indirgendiği savunulabilir. Ancak kritik soru, bu iddianın güçlü bir biçimde savunulup savunulamayacağı noktasında düğümleniyor. Belli bir kesim siyaset sosyolojisinin ve küreselleşme ile yeniden canlanan "jeopolitik kuramın"[15] zaman zaman ilan etmekten hoşlandığı "sonlar listesine" vatanı da ekleyebilir miyiz?

Bu çalışmada tercih edilen perspektif, "son retoriğinin" Türkiye ve Türkiye gibi hızlı modernleşen ülkelerin terminolojisine büyük bir hızla girip aynı hızla çıkmasının (karşıtlarını üretmesinin) bizzat "son" kavramı açısından anlamlı olduğu yönündedir. Sonradan modernleşmeye

başlayan ülkeler için modernitenin vatan gibi köklü kavramlarının sonlanması düşünülemez. Bunu iyi veya kötü bir durum olarak kodlamadan, Batılı-rasyonel/aydınlanmacı-bireyci zihinsel yapıların her şeyden önce "kültürel" yapılar olduğu unutulmamalıdır. Vatan ve ulus dahil modern kurum ve kavramların kültürel sınırları aştığında aynı kalacağını düşünmek saflık olacaktır. O halde tıpkı bu kavramların kendilerini analiz ederken başvurulması gereken yöntemde olduğu gibi, bu kavramların eleştirel yeniden-değerlendirilmelerine de özgül kavramsal araçlarla yaklaşılması doğru olacaktır. Sloterdijk ve Beck (1992) gibi kuramcıların sundukları entelektüel açılımlar bu perspektiften sorgulanabilir. Bir önceki bölümün sonunda böyle bir sorgulamaya kalkışıldı. "Yeni modernite" (Beck) veya "sinik aklın eleştirisi" (Sloterdijk) gibi kavramlar sorgulanmadan kullanıldıklarında Türkiye'nin zaten hep post-modern olduğu gibi bir sonuca varmak işten bile olmayabilir. Buradaki temel optik yanılmanın nedenleri düşünce tarihimizde seçkin bir yer tutan kimi düşünürler tarafından çarpıcı bir biçimde dile getirilmiştir.[16] Tanpınar'ın Doğu ve Batı arasındaki özdeki farklara dikkat çeken retoriği -o zamanlar Oryantalizm eleştirisi veya özcülük-karşıtlığı yoktu!- bugün bakıldığında en azından "kültüre özgü" kavramsallaştırmanın önemine işaret etmesi bakımından ciddiye alınmalıdır.

Böyle bir perspektif içinde küreselleşme ve "dünyaya entegre olma" retoriklerinin özgül analizleri büyük önem kazanıyor. Vatanın bölünmesi karşısında bir asır boyunca ayakta tutulan psiko-sosyal paranoya bugün neden yalnızca "arkaik" bir görüntü veren siyasî retoriğin malzemesi olabilmekte ya da bu paranoyayı ülkü edinen siyasî çevreler tarafından neredeyse kerhen kabullenilmek zorunda kalınan bir ideoloji olarak varlığını sürdürebilmektedir?

"Tek vatan" kavramının tarihsel olarak ancak bölünme tehlikesi ile ayakta durabildiği görülüyor. Bölünme tehlikesini temel siyaset yapan bakış açısının (milliyetçi/ülkücü görüş ve bir kesim "sosyalist" milliyetçiler) bugün yaşadığı paranoya "birleşme tehlikesidir." Bu tehlikenin rasyonalitesi dünya ile birleşmenin ancak vatanın kaybı (satılması, parçalanması, başat değer statüsünü yitirmesi) pahasına gerçekleşebileceği kurgusuna dayanıyor. Burada dikkatlerden kaçmaması gereken nokta, küreselleşmenin "dünyasının" da kültüre özgü bir kavram olduğudur. Bir başka önemli nokta, kaybından korkulan vatanın, bu makalede gösterilmeye çalışıldığı gibi, sabit, tek, ve coğrafya ile tanımlı (ve sınırlı) bir kavram olmadığıdır. Öyle görünüyor ki "vatan," daha uzunca bir süre çoğul anlamlarını taşıyarak ve kaybettiği derinliği yaygınlıkla dengeleyerek güçlü bir kavram olmaya devam edecek. Geriye gücünden başka bir şeyi kalmadığı zaman "dünyanın" ya da "toprakların ötesinin" nasıl bir şekil alacağını şimdiden söylemek zor görünüyor. ❐

DİPNOTLAR

1 Bir halkın "etik evreni" Hegelci tınısı olan bir kavram. Ulusu esas itibariyle etnik olmayan ve zarurî olarak bir coğrafya ile bağlantısı kurulması gerekmeyen bir medeniyet tasavvuru olarak kaydeden bu kavramın kullanılmasının nedeni, Hegel'de aklın metafizik evrimi kuramının (aklın tarihsel olarak kendini gerçekleştirmesi ya da peçesinin kalkması) karanlıkta bıraktığı alan olan düşük bir olgu olarak etnisiteden yüksek rasyonel bir yapı olarak devlete geçiş konusunda (bkz. Balakrishnan, 1998: 201) fazlaca kafa yormadan bir tür "duygu sosyolojisi" denemesi yapmak açıklanabilir.

2 "Lomar Cumhuriyeti," göçmenlerin belgelen-

dirilmesi, insan hakları ve yerel gelişim konularına odaklanmış ulusaşırı diplomatik bir kurum olarak tarif ediliyor. Washington D.C. merkezli bir vakıf olan ROLF (Republic of Lomar Foundation) bir NGO ama aynı zamanda kendi tanımı ile toprakları olmayan bir "yarı devlet." Bu sanal yarı devletin temel fonksiyonu vatandaşlığını kaybetmiş olanların vatandaşlık haklarını korumak, yani onlara bir vatandaşlık ve pasaport sağlamak. Ayrıntılı bilgi (ve pasaport başvurusu!) için bkz., http://www.republic-of-lomar.org.

3 Bu bölümdeki bazı argümanları Nilüfer Timisi'ye borçluyum.

4 Haritacılıkta "Mercator izdüşümü" olarak bilinen ilke, Flaman matematikçi ve coğrafyacı Gerhard Kremer Mercator'un (1517-1594) adı ile anılır. Bu ilkeye göre çizilen harita ilk kez olarak yerin düzlem şeklinde gösterilmesini sağlamıştır.

5 Teknolojinin ulus ötesi doğasını fazla abartmamak gerek. Burada anılan GPS (*Global Positioning System*) teknolojisi ABD'ye aittir. ABD'nin normal zamanlarda küresel sivil kullanıma açık olan bu uydu teknolojisini Körfez Savaşı sırasında "ulusal çıkarları" için kapatıvermesi Avrupalı devletleri alternatif bir küresel teknolojiyi, *Magellan*'ı geliştirmeye sevk etmiştir. Bu alanda başlayan sivil pazar savaşı bu kez ABD'nin sivil kullanımı kısıtlayan SA (*Selective Availability*) sistemini devre dışı bırakmasına ve sivil GPS kullanıcılarının konum saptama kesinliğini 15-25 metreden 5 metreye düşürmesine yol açmıştır. Görüldüğü gibi "küresel" teknolojiler gerektiği zaman "ulusal" ya da "ticarî" çıkarların oyuncağı olabilmektedir. Yalnızca bu örnek bile küreselleşme konusunda düşünce üretenlerin konjonktürel sıçramaları dikkate almaları gereğine işaret ediyor. (Teknik bilgi için Haluk Zontul'a teşekkür ederim. H.N.)

6 Bu maddeyi elbette Geoffrey Bennington'ın "Postal Politics" (1991) makalesinden esinlenerek listeye ekledim. Yüce vatan kavramının dokunulmazlığı konusunda içlerinde bir parça muhafazakârlık barındıranlara fazlaca "uçuk" gelebilir posta konusu. *Post* önekli ifadelere içten gelen bir düşmanlığın beslendiği ülkemizde ise bu madde "fazla postmodern" ya da "fazla postyapısalcı" bulunacaktır. Homi Bhabha 1986 yılında kaleme alınan bu metni derlemesine dahil ederken derlemenin ruhuna uygun bir "metinsellik" içerdiğini düşünmüş olabilir. Ancak şarbonlu mektupların 11 Eylül saldırılarının zaten iyice kırılganlaştırdığı Amerikan psişesinde nasıl kol gezdiğini düşünecek olursak, listenin bu maddesinin belki de "en az uçuk" ya da "en az postmodern" madde olduğuna karar verebiliriz.

7 Örneğin, Konrad Adenauer Vakfı tarafından 1998 yılında yaptırılan bir gençlik araştırmasında (1999) yanıtlayıcıların %40.7'si "başka bir ülkede yaşamak ister miydiniz?" sorusuna olumlu yanıt vermiştir.

8 Bkz. Parks, 2001.

9 Bu yazıda kullanılan otuzlu yıllar coğrafya ders kitaplarına dikkat çeken Oğuz Işık ve Gülhanım Çalışkan'a teşekkür ederim.

10 "Müşahitleri" araştırmanın uygulayıcıları olarak anlayabiliriz.

11 Anılan yayın Millî Eğitim Bakanlığı'nca ne ders kitabı ne de yardımcı ders kitabı olarak onaylanmış ve tavsiye edilmiştir. TÜSİAD bu kitabı öğretmenlere ücretsiz göndermiştir.

12 Romantik ulusal kimliğini kaybeden ve nesnel bir envantere dönüşen ulusal coğrafya bilgisinin neden TÜSİAD'ın ellerinde "küresel" bir coğrafya bilgisi kimliğine büründüğü düşündürücü bir soru olarak karşımızda duruyor. Günümüz ekonomik ve siyasî atmosferinde gerçekten de en inandırıcı coğrafya bilgisi olarak kurgulanan küresel bilinç, hiç kuşkusuz, Türkiye'de küresel kapitalizme eklemlenmenin en ateşli savunucusu olan TÜSİAD'ın ilgi alanına girmiştir.

13 Milliyetçi ideolojiye (ya da duyguya) adanmanın belki de en canlı yaşandığı bölge olan futbol, bu sözlerimi aydınlatmak için iyi bir örnek olabilir. Yazıda geliştirilmeye çalışılan sinizm argümanı belki de hiçbir alanda futbolda olduğu netlikte gösterilemez. Ulusal futbol takımı desteklenirken toplumsal kültürün her alanına yayılan bütünleştirici hamasetin alınan ilk yenilgide yerini nasıl "bölünmeye" bıraktığını her futbol meraklısı gözlemleriyle doğrulayacaktır. Zafer kazanıldığı sürece yanan bir ateş olan Türk futbol milliyetçiliği başka alanlarda gözlenmesi mümkün olan yaygın sinizm ve oportünizmin bir modeli gibidir.

14 İşte bir "tersyüz okuma" fırsatı daha. Sloterdijk sinik öznenin en önemli özelliğini "her an her şeyin olabileceği ve özellikle bu şeyler olduktan sonra" tam gaz çalışmaya devam edebilmesi olarak saptıyor. Sinik Türkiyeli öznenin aynı bilgi ışığında ("burada her an her şey olabilir") çalışmamayı tercih ettiğini söylemek çok mu yanlış olurdu acaba?

15 Soğuk Savaş sırasında neredeyse ortadan kalkmaya yüz tutan siyasî coğrafya alanında (Agnew, 2000: 92) eski sınırların kesinliğini kaybetmeye başladığı çağımızda bir ilgi patlaması yaşanıyor demek çok yanlış olmayacaktır. Bu eski-yeni alanda farklı perspektifler için bkz., Herb ve Kaplan, 1999; Ó Tuathail, 1996; Guibernau, 1999; Agnew ve Corbridge, 1995 ve Scott 1998.

16 Batılı kavramlarının sorgulanmadan kullanılmasından doğan bu "optik yanılmayı" en çarpıcı biçimde tartışan kişilerden biri Ahmet Hamdi Tanpınar'dır (1996). "Bizim için Avrupalılaşmak ile millileşmek aynı şeydir" diye yazan Hilmi Ziya (1933: 213) ise Avrupa ve "biz" farkına son derece bilinçli işaret eden bir başka figür olarak karşımıza çıkıyor.

Politik Psişe Olarak Türk Kimliği

ZAFER YÖRÜK

Niçin geçmiş zaman bizi bir kuyu gibi çekiyor? Iyi biliyorum ki aradığım şey bu insanların kendileri değildir; ne de yaşadıkları devre hasret çekiyorum. [...] Hayır, muhakkak ki bu eski şeyleri kendileri için sevmiyoruz. Bizi onlara çeken bıraktıkları boşluğun kendisidir. Ortada izi bulunsun veya bulunmasın, içimizdeki didişmede kayıp olduğunu sandığımız bir tarafımızı onlarda arıyoruz (Tanpınar, 2001: 256-8).

Tanpınar'ın işaret ettiği boşluk, yaşanılan zamandan koparılıp dışlanmış, bununla da kalmayıp ötekileştirilmiş bir geçmişin yarattığı boşluktur.

Ama hiçbir boşluk ya da yokluk olduğu haliyle yaşanmaz. Yokluk, 'arzu'yu üretir; özneyi yaratır, kimliklendirir.[1] Tanpınar'ın Lacancı söyleme oldukça yaklaşan metodolojik önermeleri, onun psikanaliz ilgisi ötesinde bazı çağrışımlar içeriyor. Bu çağrışımlardan biri, geçmişin yaşanan zamandan, ampütasyonu andırır bir müdahaleyle koparılıp dışlanması üzerine kurulmaya çalışılmış bir ulusal kimliğin, siyasetbilim ve antropoloji kuramlarını psikanalitik söylemle takviye etmeksizin girişilecek bir analizinin önemli eksiklikler içereceğidir.

Bir başka çağrışım, yokluğun ya da yokluğun farkına varmakla birlikte yaşanan travmanın üretici ve kurucu rolüdür. Tanpınar, karşılaştığı boşluktan dehşet içinde uzaklaşmaktan ya da bu boşluğun üzerini bir metadille örtmekten değil, bu boşluğun çekimine kendimizi kaptırıp, 'kayıp olduğunu sandığımız bir tarafımızı arama' arzusuyla bu boşluğu deşmekten söz ediyor.

MİLLÎ PROJE VE ANADOLU: ASLÎ BASTIRMA YA DA MENETME (FORECLOSURE)

Deşmeye başlayalım: Öncelikle, modern Türk kimliği bir boşluğun içine doğmadı; popüler ve bürokratik/elit bileşenleriyle Türk ulusu, uluslaşma süreci içinde yaşamak zorunda kaldığı bir dizi tasfiye ve bastırma fiili içinde bu boşluğu oluşturarak (yeniden) doğdu. Falih Rıfkı Atay, 1922 Eylülü'nde Izmir'de şu gözlemleri yapmıştı:

> *Izmir'i niçin yakıyorduk? Kordon konakları, oteller ve gazinolar kalırsa, azınlıklardan kurtulamıyacağımızdan mı korkuyorduk? [...] Birinci Dünya Harbi'nde Ermeniler tehcir olunduğu vakit, Anadolu şehir ve kasabalarının oturulabilir ne kadar mahalle ve semtleri varsa, gene bu korku ile yakmıştık. Bu, kuru kuruya talıripçilik hissinden gelme bir şey değildir. Bunda bir aşağılık duygusunun da et-*

kisi var: Bir Avrupa parçasına benzeyen her köşe, sanki Hıristiyan veya yabancı olmak, mutlak bizim olmamak kaderinde idi. Bir harb daha olsa da, yenilmiş olsak, İzmir'i arsalar halinde bırakmış olmak, şehrin Türklüğünü korumaya kafi gelecek miydi? (Atay, 1980: 325.)

Türkiye'yi, Atay'ın deyişiyle "som bir Müslüman Türklük vatanı haline getiren" (Atay, 1980: 450) süreç, Ömer Seyfettin, Yusuf Akçura, Ziya Gökalp ve diğer Türkçü muharrirlerin açtığı yolda başlayıp 1922 nüfus mübadelesiyle sonuçlanan Anadolu'nun homojenleştirilmesi sürecidir. Bu kısa dönem, Anadolu'nun Müslüman nüfusuyla İttihat ve Terakki, daha sonra da Millî Mücadele önderliği arasında, bunların nezdinde de devlet ve toplum arasında bire bir bağların kurulduğu, ellilere kadarki 20. yüzyıl Türkiye tarihinin en popülist dönemidir. Ama, üzerine üretilen pek çok mitolojik mazlumluk, fedakârlık ve kahramanlık söylemine rağmen, gerek popüler 'sağduyu' gerekse de devlet söylemlerinde ısrarlı bir suskunluk ve inkâr üzerine kurulu bir tabunun da alanıdır bu tarih. Bu paradoks, Ernest Renan'ın şu önermesiyle anlamlandırılabilir: "Bir ulusun özü, tüm bireylerin ortak pek çok şeye sahip olmaları kadar hepsinin pek çok şeyi unutmuş olmasıdır. Her Fransız yurttaşı Saint-Barthélemy katliamını, 13. yüzyılda Midi'deki kıyımları unutmuş olmak zorundadır. Fransa'da, Frank kökenden geldiğini ispat edebilecek on aile yoktur."[2] Millî kimliğin oluşumu, millî hafızaya olduğu kadar millî 'amnesia'ya da bir çağrıyı içerir. İradi unutkanlık, tabu ve totemde simgelenen kolektif bastırma ve yüceltmenin göstergesidir (Bkz. Freud, 1984). O halde, Türk kimliğinin önemli bir psişik niteliği olan belli bir döneme özgü iradi kolektif unutkanlık ya da inkâr, psişik bir fiil olarak okunabilir.

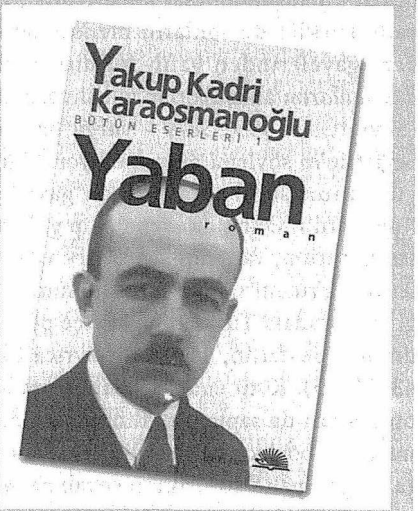
Freud, *Verleugnung* (inkâr) terimini, "öznenin, travmatik bir algıyı tanımayı reddetmesinde gözlemlenen belli bir savunma tarzı" karşılığı olarak kullanır (Laplanche ve Pontalis 1967: 118). İnkâr, kastrasyon kompleksiyle ilgili bir terimdir: Erkek çocuk, kız çocukta ya da annede penis yokluğunu ilk keşfettiği anda, "bu gerçeği inkâr eder ve bir penis görmüş olduğuna inanır" (Evans, 1996: 43). Bu yazının birinci tezi, Türk politik söyleminde semptomatik geridönüşlerini sürekli saptadığımız bu psişik inkâr operasyonuyla sembolik düzenden sürekli dışlanan, kovulan, hiç ortaya çıkmamış gibi unutulmaya çalışılanın, Türk kimliğinin sembolik kuruluş anını önceleyen travma olarak imparatorluğun çözülme ve yıkılış süreci olduğudur.

Çözülme, öncelikle, Tanzimat ve Islahat uygulamalarıyla başlayarak geleneksel kimlik/farklılık yapılarının sarsılışı ve böylelikle sembolik düzenin yaralanması sonuçlarına yol açan Osmanlı kimlik bunalımı, sonra da imparatorluk topraklarının hızla kaybına eşlik eden bir "milletleşme" tarihidir. Bu tarih içinde, 'millet-i hâkime'nin çeşitli dinsel ve etnik cemaatler üzerinde telaffuz edilmeksizin kabul gören doğal egemenliği sarsılmış hatta yerleşmekte olan serbest ticaret rejimi içinde tersine dönmüştür. Müslüman toprak sahipleri, taşralı tüccarlar (eşraf) ve bunlara klientalist işleyişle yakından bağımlı Müslüman köylü kitleler, giderek artan biçimde, oluşmakta ve zenginleşmekte olan gayrimüslim ticaret burjuvazisinin egemenliği altına girmiştir. Osmanlı tarihçisi Cevdet Paşa 1870'lerde bu durumu şöyle dile getiriyordu: "Ehl-i İslâmdan çoğu 'Aba ve ecdadımızın kanıyla kazanılmış olan hukuk-ı mukaddese-i millîyemizi bugün gaib ettik. Millet-i İslâmiye millet-i hâkime iken böyle bir mukaddes haktan mahrum kaldı" (aktaran Öğün, 1997: 213). Bu 'adaletsizlik', popüler düzeyde Müslüman Türkleri yeniden hâkim millet kılma arzusunun yaratıcısıydı.

Öte yandan, Doğu Avrupa, Balkanlar, Kafkaslar ve Orta Asya'dan gerek imparatorluğun süratli toprak kaybının gerekse de Çarlığın Ruslaştırma politikalarının sonucu olarak Anadolu'ya akan Müslüman nüfus, bir yandan Anadolu'nun Müslümanlaşmasına ve Türkleşmesine katkıda bulunurken, kendileriyle birlikte Rusların ve eski 'millet-i mahkume' unsurların elinde çekilen acıların anılarını, yaşadıkları travmaya tekabül eden bir 'mazlum millet' psikozunu ve bu ruh halinin içerdiği 'tazmin/intikam' arzusunu (bkz. Açıkel, 1996) yücelterek 'selamet' hedefine eklemleyen Panislâmizm ve Pantürkizm söylemlerini de Anadolu'ya taşıdılar.

Çözülme tarihi, kökeninde dinsel cemaatlerin devlete karşı yükümlülüklerinin güvencesi olarak tasarlanmış Millet Sistemi'ne ait 'millet' teriminin de zaman içinde bir 'yüzergezer imleyen' (floating signifier) haline gelerek önce bu cemaatlerin devletten özerkliğine işaret edişi ve giderek milliyetçilik çağına girildiğinde Türkçe'de bugünkü "millet" anlamında sabitlenişinin de tarihidir. Bu 'milletleşme' sürecine eşlik eden kimlik bunalımı, hem gelenekçi hem de yenilikçi Osmanlı elitleri açısından geleneksel öz-kimlik anlamlarına yaslanarak emperyal toplum üzerindeki hegemonyayı sürdürmenin olanaksızlığı sonucunu doğurmuştur. 'Doğu Sorunu'nun asıl aktörleri olan Düvel-i Muazzama'nın Osmanlı'nın politik/ekonomik/toplumsal içişlerine artan müdahaleleri de, ülkenin düşman güçlerce kuşatılmış olduğu yolunda paranoidik bir 'quasi' [sözde-.e.n.] anti-emperyalizm söylemi ile, imparatorluğu 'milletleştiren' Hıristiyan tebaaya karşı, bu unsurları dış düşmanın yerli işbirlikçileri olarak ötekileştirme eğiliminde zenofobik bir söylemin Devlet-i Âli'yi kurtarma teması etrafında eklemlenmesiyle sonuçlandı.

Hem popüler 'sağduyu' hem de seçkinler düzeyinde bir travma olarak yaşanan



Berna Moran, Yaban'da Yakup Kadri'nin köyün sefaletini ve geriliğini tasvir ederken, okurda bir tiksinme duygusu uyandırmak için nasıl abartılı bir çaba gösterdiğine dikkat çeker.

dağılma süreci, devleti kurtarma ve Müslüman Türk çoğunluğun hâkim millet konumunu restore etme arzularının mazlumluk psikozu etrafında düğümlendiği bir 'millî proje'nin temellerini atıyordu. Islâmcı ve Türkçü söylemlerin bir karmaşası olarak şekillenen millî proje, milletten önce millet-olmayanı -'öteki'yi- tanımlama ihtiyacını kavramıştı. 'Millet'in ötekisi bir kez gayrimüslim unsurlar olarak belirlendikten sonra ötekileştirilmiş unsurlarla mücadele içinde millî kimlik tanımı da berraklaşacaktı. Meşrutiyet'in Türkçü münevveri Ömer Seyfettin, millî mefkure ve millî şuur üzerine fikirlerini ifade etmeden önce daima İttihad-ı Anasır idealini "boş bir hayal ve ham bir rüya"dan ibaret olduğu, çünkü Türk münevverlerini Osmanlıcılık hayaliyle uyutan Rum ve Ermenilerin kendi milliyetçilikleri adına fesat çevirmekte oldukları temellerinde eleştirme ihtiyacı hissediyordu: "Boşo ve Kozmopolidi gibi zeki, kurnaz, yılmaz Yunan komitacıları Me-

busan kürsüsünde fesat koparıyorlar, zavallı Türkler de -onların mefkurelerinden, gayelerinden gafil- bu *din ve kan düşmanlarını* alkışlıyorlar, alkışlıyorlardı" (Seyfettin, 1993: 38-9 - *vurgu benim*). Seyfettin'in söylemi devam ediyor: "Türk yurdunun sahil taraflarında gayet az Rum vardır. Onlar da hicret edip gidiyorlar. Erzurum, Van, Bitlis gibi şark vilayetlerinde Ermeni milleti toplu bulunmadığı gibi oradaki Türklerden adetçe pek azdırlar" (Seyfettin, 1993: 83; ayrıca bkz. 43-47, 55). Kötü emellerinden sonra koordinatları da saptanan "din ve kan düşmanları" böylece belirlendikten sonra sıra 'ne yapmalı?' sorusunun cevabına geliyordu: "Başkalarını ezmeyen milletleri diğer milletler ezer", çünkü "ezmeyen ezilir" önermesi "en celi hikmet"tir (Seyfettin, 1993: 35, 87). "Dili dilime, dini dinime uygun" sloganıyla özetlenen pozitif kimlik tasviri, ancak bu ötekileştirme söylemiyle cephe hatlarının çiziminden sonra ve halktan bir savaşçının, "köylü bir nefer"in ağzından aktarılıyordu (bkz. Seyfettin, 1988: 9-10 ve Seyfettin, 1993: 134, 154-5).

Böylelikle, geç dönem Osmanlı toplumunun söylemsel ufku, Schmidt'in 'dostlar ve düşmanlar' modeli çerçevesinde politize oluyordu (bkz. Schmidt, 1976). Türk kimliği, bu konjonktürde gayrimüslim kimliğinden farklılık ekseninde ve 'İslâmî Anadolu Yurtseverliği' olarak adlandırılabilecek bir hegemonik söylem etrafında[3] Anadolu'nun etnik ve dinsel çoğulluğuna karşı verilen bir mücadele içinde kuruldu. Bu süreç üzerine bir millî hissiyat ve davranış kalıbı olarak kuşaklar boyunca tekrarlanmakta olan[4] kolektif 'amnesia', suskunluk ve inkâr ile üstesinden gelinmeye çalışılanın, bir 'aslî günah'ın vicdani yükü olduğu konusunda hiçbir belirti yok.[5] Bu tabuyla örtülmeye çalışılan, millî projenin bütün bileşenleri tarafından sorgulanmaksızın kabullenilmiş görünümü arz eden Anadolu'nun Müslüman Türklerin 'anayurdu' olduğu önermesinin oldukça sorunlu bir varsayım olduğudur. *Anatolia* ne 'Ana'dır ne de 'Dolu'. Millî şuur ve mefkurenin, "bir Avrupa parçasına" ait her izi, ortada "boş arsalar" kalıncaya kadar kazıma arzusunun kökeni ve sonra da bir tabuyla hatırlamayı kendine yasakladığı, işte bu sahip olamama duygusu, bu eksikliktir. Lacan, inkâr edenin neyi inkâr ettiğinin her zaman farkında olduğunu saptar. Bu nedenle inkâr fiili, kastrasyonun kabulünün ve inkârının ortak göstergesidir (Evans 1996: 43).

ANDIMIZ: "BİLİNÇDIŞI ÖTEKİNİN SÖYLEMİDİR"[6]

Her kimlik, özellikle de her ulusal kimlik, bir dizi söylemsel pratiğin kesiştiği düğüm noktalarında kurulur ve eğer Freud'un önerdiği üzere her söylem bilinç ve bilinçdışını birlikte dillendirmek durumundaysa, her toplumsal kimlik de, rasyonel/bilinçli içeriğiyle birlikte bu bilinçdışı boyutu içinde barındıracaktır. Türkiye Cumhuriyeti'nde her çocuğun beş yıllık ilkokul hayatı boyunca her sabah "Türküm, doğruyum ..." diye başlayan 'sabah duası'nı, yüzü bütün sınıfı her an izlemekte olan bir Atatürk portresine dönük vaziyette tekrarlayarak büyüdüğü gerçeği, bir bilinç ya da rasyonellikten çok bir bilinçdışı inşâsı arzusuyla izah edilebilir ancak.

O halde, Türkiye'nin pratiğinde, ulus inşasının ulusal bilinç yanında bir ulusal bilinçdışı inşası çabası anlamına geldiğini savunmak mümkündür. Türk kimliğinin, Batılı modern evrenselliğin tikel bir görüngüsü olarak inşâsı tarihi, Osmanlı/İslâm maziyi egemen söylem düzeyinde ötekileştirmenin[7] ve sonra da Osmanlılık bilincinin başlıca yapıtaşı olan İslâmî söyleme karşı "sağduyunun"[8] bilinçdışına kadar genişleyen ve derinleşen muharebe alanında yürütülen bir mevzi savaşının tarihidir.

Bu savaşta yine, hafıza ve unutuşun birlikte işleyişiyle karşılaşıyoruz. Freud'a göre, toplumsal geleneklerle bireysel psikolojideki bilinçdışı arasında bir analoji mümkündür (Freud, 1939). Gelenekler, kuşaklar boyu tekrarlanan pratikler yanında, kuşaklar önceki yaşanmışlıkların, 'hafıza izleri' aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarımıyla oluşur. Batılılaşma hedefini, Hilmi Yavuz'un özlü ifadesiyle 'oryantalistleşme' aşırılığına taşıyan Kemalist söylemin önünde zorlu bir görev mevcuttu: Anadolu nüfusun çoğu İslâmî vurgu taşıyan kolektif geleneklerini kendi 'icat edilmiş'[9] gelenekleriyle değiştirme. Başka bir deyişle, bir dizi hafıza izini silerek yerine bir başka hafıza izleri dizgesi yerleştirme. Icat edilen gelenek başlıca iki farklı değerler dizgesinden oluşuyordu: Yeni olanın, Cumhuriyet'in, yurttaşlığın, Batılılığın, 'medeniyet'in, vb. 'civic' (yurttaşa/uygarlığa özgü) değerleri (doğruyum, çalışkanım ... küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak ... yükselmek, ileri gitmek) ve İslâmiyet'in yabancı (Arap, Doğulu, vb.) etkileri altında bastırılmış ve unutulmuş olduğu varsayılan bir mitolojik kökenin ve çoğunlukla 'hayali' bir antik tarihin değerleri (Türküm ... yurdumu, ulusumu özümden çok sevmek, vb.). Bu ikili şuur uyandırma operasyonundan beklenen birincil kurban ise iki değerler dizgesi arasında yaklaşık bin yıllık bir tarih diliminde varolmuş köprüdür.

Kemalist sürecin psikanalitik boyutu en iyi şöyle açıklanabilir: "(Y)üzyıllarca süre *bilinçaltında uyumaya zorlanmış* ulusal ruha en uygun rejimi yaratmayı başaran tek devlet adamı odur" (Tekin Alp, 1988: 38 - *vurgu benim*). Benzer bir tanımlamayı Yakup Kadri de yapıyor: "Mustafa Kemal'i kendisinden evvel gelip geçmiş Türk ulularından ayıran tek hassa, ondaki emsalsiz 'intuition' kudretiydi. Bu kudret sayesindedir ki o, milletinin *şuuru altında* yaşayan emelleri, arayışları, beklentileri, kaabiliyetleri ve imkânları keşfedip aydınlığa çıkarmıştı. Dört bin yıllık çeşitli medeniyet tabakalarına kök salmış Anadolu halkının ruh derinliklerindeki 'irfan' hazineleri de herkesten önce ona kaynak olmuştu" (Karaosmanoğlu, 1956: 531-7 - *vurgu benim*). O halde Mustafa Kemal'in milletiyle ilişkisi ile terapistin hastasıyla ilişkisi arasında bir benzerlik mevcuttur: Bilinçdışına itilmiş arzuyu açığa çıkarma. Şu farkla ki, Kemalizm için açığa çıkarılması gereken peşinen belirlenmiştir: İslâmî süreçte bastırılmış olduğuna inanılan bir 'millî seciye' ve 'uygarlaşma' istenci.[10]

Kemalist literatür içinde bir yüceltici tanımlar enflasyonunun konusu olan[11] 'millî seciye' konsepti ile Tekinalp ve Yakup Kadri'deki 'şuuraltı' ya da 'bilinçaltı' konsepti, Jung'un 'kolektif bilinçdışı' ve 'ırksal arketip' anlayışıyla paralellikler gösterir. Carl Gustav Jung, kalıtım ve evrimin beden yapısında olduğu gibi ruhsal yapıda da bir iz bıraktığını, bu nedenle de psişenin boyutları olarak bilinç ve bilinçdışı yanında bir de kolektif (ırksal) bilinçdışının varlığını savunmuştu (bkz. Jung, 1959). Kemalist önderliğin Jung'dan haberdar olduğu yolunda bir bulgu yok. Ama, Ömer Seyfettin'den beri Türkçü münevverlerin Gustav Lebon'un *Psychologie Politique*'inden haberdar olduğu biliniyor. Seyfettin, hümanizm karşıtı argümanlarında sık sık Lebon'a başvuruyor. Yaptığı alıntılardan biri şöyle: "Bir milletin ruhu, irsiyet ile tayin ve tekerrür etmiş an'anelerin, itikatların, umumi hislerin, hatta hurafelerin birleşmesinden teşekkül etmiştir. Onun sayesinde kavimler mevcudiyetlerinin esasi şartları dahilinde uygun bir tarzda düşünür ve hareket ederler" (Seyfettin, 1993: 23).

BATILILAŞMA, OTANTİZM VE MİLLİYETÇİLİK: 'BİHRUZ BEY SENDROMU'

Bu hatırlamayı sağlama mücadelesi, önce Kemalist'in kendi içindeki Doğu'yu bas-

Tahir Alangu, mizâcen melankoli ile mani arasında gidip gelen Ömer Seyfettin'in hikâyelerinde lirizmden uzaklığı, kahramanlık 'takıntısını' ve güce tapınma eğilimini vurgular.

tırma arzusundan kaynaklanır. Kemalist Batılılaşma reformlarının bir boyutu, Osmanlı'nın son döneminden beri modernleşmeci aydınların önemli bir sorunu olagelmiş Batı tarafından onlardan biri, bir Batılı olarak tanınma mücadelesidir. 'Ötekinin arzusunu arzulama' mücadelesidir Batıcılık. Ama Tanzimat Batıcılığı[12] ile Kemalist Batıcılığı aynı sürecin iki aşamasından ibaret görmek -örneğin politik-lslâmcı söylemin sık sık düştüğüyanlıştır. Tekin Alp'e göre Atatürk, "ulusunu ve ülkesini [...] yüzyıllardan beri tutsağı olduğu *manevi aşağılanmalardan* kurtarmayı kutsal görev edinmiş ulusal bir kahramandı" (Tekin Alp, 1998: 27 - *vurgu benim*). Atay da aynı motivasyona şöyle işaret eder: "Biraz zorlama da olsa, Türkler, *onulmaz aşağılık duygusundan*, yani bir medeniyet tarihleri ve bir ilim ve edebiyat dilleri olmadığı tevekkülünden kurtulmalı, hatta bu aşağılık duygusunu medeniyete ve ilme hizmet eden başlıca milletlerden olmak *üstünlüğü* duygusu ile değişmeli idiler" (Atay, 1980: 468 - *vurgu benim*). Hezimetle sonuçlanmış bir tanınma mücadelesinin semptomu, Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası* romanı kahramanı Bihruz Bey'dir. Bihruz Bey, kendi köklerine yabancılaşmamıştır; o başından itibaren yetersizlikleri nedeniyle kökleri konusunda tam bir cahildir (sarışın bir kadına gönderdiği beyit, esmer bir kadını öven bir şiirdendir) ve Batı taklitçiliği ile bu köksüzlüğün üzerini örtmeyi umar; ama sahnelediği bir *farce*'tan öteye geçemez. Bihruz'un elde ettiği tek başarı, 'barbarca' olarak nitelendirdiği yerleşik göreneklerden uzaklaşmaktır; ama bu uzaklaşmanın bir menzili yoktur; ulaştığı yer Batı değil, bir hiçliktir. Bihruz ya da Bihruz'dan kaynaklanan yaralanma, Yeni Osmanlıların, özellikle de Namık Kemal'in söyleminde nefretin konusu, 'dekadan' Tanzimat paşaları olarak mevcuttur. Tekinalp ve Atay'ın sözünü ettiği 'manevi aşağılanma' ya da 'aşağılık duygusu'nun kaynağı, Bihruz Bey'in halka ve göreneklere bakışı karşısında halkın duyduğu eziklik değil, Bihruz semptomunun geleneksel onurda açtığı yara, yarattığı popüler utançtır. Tanzimat'ın 'mazoşist' elitleri, Osmanlı'nın geleneksel ötekisi (Darül Harb) Batı'ya, arzuları bir türlü tatmin edilemeyen sadist bir Büyük Öteki mertebesini bahşetmiştir.[13] Şerif Mardin, "Bihruz Bey sendromunun tamamen olumlu yönleri olduğunu söyleyebiliriz" diyor: "Türkiye millî bağımsızlığını ona dayanarak elde etmiştir" (Mardin, 1991: 79).

Burada, yeniden yokluk ve eksikliğin kurucu rolüyle karşı karşıyayız. Kemalist Batılılaşma, milliyetçidir ve asıl itici gücü, Osmanlı'nın dağılma sürecinde aydınların ve milletin birlikte yaşamış olduğu kolektif eziklik ve aşağılık duygusuyla başa çıkma, bir yaralanma ve eziklik olarak yaşanmış kurucu travmayı ve bu travmayla görünür hale gelen bir eksikliği aşma iradesidir. Öyleyse, 'dil dev-

rimi' ve 'Türk Tarih Tezi' izole bir elitin gerçekleştirilmesi imkânsız -Türkleşme değil, *zaten* Türk olma; Batılılaşma değil, *zaten* Batılı olma- arzularını gerçekleşmiş farzederek *jouissance*'a yeniden kavuşmalarını sağlayan fantezileri olarak anlaşılamaz: "Bu durum, bitkisel ve hayvansal bir yaratığın, gelişme döneminde bir biçimden bir başka biçime geçmesi türünden bir olayın tıpkısıdır. [...] Sorun, o hayvanda *gizli biçimde varolan* biyolojik etkenlerin doğal gelişiminden başka bir şey değildir [...] Onun en büyük üstünlüğü, ulusun *gerçek ereklerinin*, ulusal ruhun *gerçek düşüncelerinin* ve aynı zamanda *yabancı sızıntıların* nelerden oluştuğunu anlamış olmasıdır" (Tekin Alp, 1998: 35 - *vurgu benim*).

O halde Türkleşme ve Batılılaşma mücadelesinin öncelikli hedefi, 'halka doğru' yönelerek, Osmanlı/Islâm/Doğulu yabancı kabuğun altında varlığını sürdürmekte olan Türklüğün 'özünü' yeniden keşfetmekti. Köylü, yalnızca korporatist devlet ve solidarist toplum politikaları öyle gerektirdiği için değil,[14] aynı zamanda Kemalizmin bu 'Narodnik' boyutu nedeniyle de 'milletin efendisi' idi. Türk Ocakları, Halkevleri ve Köy Enstitüleri, bir yandan "Batılılaşmış kültürün tekke ve zaviyeleri" (Belge: 1299) işleviyle medeniyeti halka götürürken öte yandan köylünün özündeki bu saf, zeki, çalışkan ve uygarlıkların atası 'Türk'ü keşfetmek arzusuyla da hareket ediyorlardı.[15] Bu otantizm/Batılılaşma ikilemi, kültür politikalarında bir bütün olarak özellikle otuzlu yıllardan itibaren gözlemlenebilir.

Kemalizmin uygulamaya çalıştığı bastırma, yalnızca 'isyan bastırmak'tan, yani kararlılıkla giriştiği Batıcı reformlar karşısında geleneksel yapıdan yükselen İslâmî direnişi bastırmaktan ibaret değildir. Kemalist öznenin öncelikle reddedip bilinçdışına ittiği, kendisinin gelenekle devamlılığı oldu. Mustafa Kemal yalnızca Atatürk soyadını almamış, kendi ön adındaki bir 'yanlışlığı' da Türkçe'nin büyük ünlü uyumuna adapte olacak biçimde Kamal olarak düzeltmiş, böylece adının Arapça/Osmanlıca "olgun" anlamını, "öz" Türkçe uğruna (Öztürkçeciler, Kamal'ın 'kale' anlamına geldiğini iddia etmişlerdi) feda etmek zorunda kalmıştır (Yıldız, 2001: 137). Böylelikle gelenek/Doğu/Islâm/Osmanlı'dan müteşekkil bir Kemalist bilinçdışı oluşuyordu. Bu bilinçdışının maddileştiği alan ise bütün bir Türkiye nüfusunun gündelik hayatı idi. Kemalist özne, Anadolu'nun aynasında öncelikle kendi söyleminde bastırılmış olan bilinçdışıyla yüzleşmekteydi; bu nedenle de Kemalizmle Anadolu'nun karşılaşması nevrotiktir. Bu nevroz, en özlü ifadesini, Yakup Kadri'nin *Yaban* romanında kazanır.[16] Köycülük ve halkçılığın, millî seciye -ya da ırksal arketip ve kolektif bilinçdışı- ile ilişkisi bu tür bir semptomatik okumaya müsaittir: Bütünüyle yeni ve kurucu olan niteliklerin 'antik' olduğuna inandıktan sonra bir toplumu bu antik seciyenin ya da otantik özün arkeolojik kazı nesnesi haline getirmek; şuuraltında uyuyan seciyeyi keşif arzusuyla yola çıkıp bir kolektif bilinçdışı inşası çabasına girişmek.

MİLLÎ KUTSAL: ÖTEKİ'NİN BAKIŞI

Tanpınar'ın söyleminde dillendirdiği 'boşluk'la başa çıkma çabaları, Hans Blumenberg'in felsefî terminolojiye kazandırdığı 'reoccupation' (yeniden-işgal) kavramı çerçevesinde düşünülebilir. Blumenberg, bu kavramla, yeni bakış açıları ve yeni sorunlarla ilgili belli değerlerin, temelden farklı bir dizi farklı ihtiyaç temelinde oluşmuş eskiye ait değerlerin yerini almakta olduklarına işaret eder. Eski değerler, yenilerine kendi taleplerini dayatır ve böylelikle onları deforme ederler. Blumenberg'e göre, 'tarih felsefesi', 'ilerleme' ve 'emansipasyon' gibi modern meta-anlatılar, bu 'reoccupation' zorun-

luluğunun sonuçlarıdır (Blumenberg, 1987). Özünde, insanı maddi dünyadaki her olayın faili olarak eksen alan 'tarihi insan yapar' sloganına dayanan Aydınlanma'yla çelişkili, Hıristiyan teolojiye ait 'asli günah'la başlayıp 'selamet'le son bulacağına inanılan tarih anlatılarının dünyevi terimlerle yeniden ifade edilişleridir. Söylemin terimleri değişmiş ama teleolojik grameriyle birlikte söylemsel formasyon aynı kalmıştır.

Bu çerçevede saptanması gereken, Kemalist söylemin, Osmanlı-İslâm geleneksel değerlerinin ampütasyonundan doğan boşluğu doldurma çabalarının niteliğidir. Kemalizm, bir yandan Osmanlı'dan devraldığı kutsal evreni laikleştirerek ulusallaştırmaya çalışırken, öte yandan inşasına çalıştığı ulusal evrenin de kutsallaştırılması zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır. Ortaya çıkan ilahi fantezinin başlıca teması, Atatürk'ün bedeni, sureti ve bakışında simgelenen 'kutsal Öteki'dir. Yaygın bir heykel, büst ve portre üretimi dolayımıyla maddeleşen Kutsal Öteki'nin neyin 'reoccupation'u işlevi gördüğü, ilkokul ders kitapları ya da herhangi bir 'Atatürk Şiirleri Antolojisi' rastgele karıştırıldığında görülebilir. "Yüce Tanrı'yla müsavi" tutulması önerilen, "Türklüğe Allah olan" (Edip Ayel), şaire "göreceksin duruyor kalbimin üstünde putun" (F. N. Çamlıbel) ilhamını veren kutsal Öteki, bir ilahi fantezi yanında somut bir alternatif millî kozmoloji önerisini de simgeler: "Kabe Arabın olsun, Çankaya bize yeter!" (K. Kamu).[17] Psişik yaşam, bastırma ve yüceltmenin, tabu ve totemin birlikte üretimiyle varolur.

Atatürk miti'nden beklenen etki, toplumu laikleştirmeyle yaratılan boşluğun yeniden işgali arzusuyla sınırlı değildir. Ne de, tek başına Orwell'in her şeyi gözetleyen 'Büyük Birader'inin totaliter etkisiyle açıklanabilir.[18] Buradaki etkiyi anlayabilmek için ergenlik çağında gençlerin odalarının duvarından onları gözleyen pop idolleri, sinema yıldızları, sporcular vb. ile ilişkilerine bakmak gerekir. Zizek'i takiben bu ilişki, "Öteki'deki belli bir bakış adına imgesel özdeşleşme"ye çağrı olarak adlandırılabilir (Zizek, 2002: 122-3). Burada yeniden 'Andımız'ın alanındayız. Dizayn edilen bilinçdışı, Türklüğün 'unutulmuş' seciyesini Anadolu halkının derinlerinde keşfedemese de, yeni kuşakların bilinçdışına işleyecektir. Ve Cumhuriyet nesilleri, 'Andımız'ı zikrederken yüzlerini her sabah, bu bilinçdışını manevi mevcudiyetiyle mümkün kılan büyük Öteki'ne, 'Andımız'la arzusunu zikretmekte oldukları Atatürk'e döneceklerdir. Çünkü "bilinçdışı Öteki'nin söylemidir."

YARILMA VE TADİLAT: TÜRK TARİH TEZİ'NDEN -TÜRKÇÜLÜK, HÜMANİST ANADOLUCULUK, SOL MİLLİYETÇİLİK YOLUYLA- TÜRK İSLÂM SENTEZİ'NE

Tanpınar, Batılılaşma ile gerçekleşen dönüşümün, bir "medeniyet değişmesi" sorununu ortaya çıkardığını yazar. "Bir medeniyetten öbürüne geçmemizin getirdiği" bu ikilik, "evvela umumi hayatta başlamış, sonra cemiyetimizi zihniyet itibariyle ikiye ayırmış, nihayet ameliyesini derinleştirerek ve değiştirerek fert olarak da içimize yerleşmiştir" (Tanpınar, 1970: 27).

Modern Türk öznesinin kuruluş anı, önemli bir asli bölünmeyi/yarılmayı içerir: 19. yüzyıl sonlarından Cumhuriyet'in ilanına kadar 'millî proje' çerçevesinde yeniden-üretilebilmiş 'tarihsel blok'[19] içinde bir 'uygarlıklar çatışması' ekseninde fizikî bir bölünme. Böylelikle, Ziya Gökalp'in titiz sentezinde ifadesini bulan Müslüman Türk kimliği temelinde yapılanmış bir politik öznellik ve bununla örtüşen bir modern devlet inşası projesi imkânsız hale geliyordu.[20]

Din birliğinin de bir ulusun kuruluşunda etkili olduğunu söyleyenler vardır. Ne var

ki, biz, bizim gözümüzün önündeki Türk ulusu tablosunda bunun tersini görmekteyiz. [...] Ulusal duyguyu yok eden [...] dinsel dogma ve dinsel duygu [...] Türk ulusunun vicdanındaki çadırını yıktı, Türk düşmanı olan çağrılıları ise Arap çöllerine gitti (Atatürk; Tezcan, 1989 içinde: 18,19).

Bu bölünmeden İsyan Bastırma, Takrir-i Sükun ve İstiklal Mahkemeleri gibi resmî şiddet aygıtları sayesinde galip çıkan Batıcı/sekülarist bürokrasi, Doğu ve Batı arasında bölünmüş modern Türk öznenin yapıtaşlarını, Gökalpçi bir çabayla "dikişlemek" yerine bölünmeyi derinleştiren bir radikalizmle Doğu'yu bastırma üzerine kurulu bir ulusal kimlik ve toplumsal tahayyül oluşturma istenciyle hareket etmiştir. Günümüzde, bu bastırma sürecinin popüler düzeyde yaşanmış travması, siyasal-İslâmcı öznelliğin kurucu travması olarak işlev görmektedir.[21]

Samuel P. Huntington, 1993 tarihli 'Uygarlıklar Çatışması' makalesinde Türkiye'yi "yırtılmış ülke" konseptinin prototipi olarak sunuyor. Huntington'a göre, Türkiye'nin 20. yüzyıl sonlarında, İslâmî Orta Doğu uygarlığı ile Batı uygarlığı arasında yırtılmış bir ülke görüntüsü arz edişinin nedeni, Batıcı politik önderliğe toplumsal düzeyde belirginleşen İslâmî karşı çıkıştır (Huntington, 1993). Kemal Tahir'e göre ise, Batılılaşmanın başlangıcından itibaren Türkiye'de 'çift gerçekli' bir toplum mevcuttur (Yavuz, 1987: 80).

Ama Kemalizm, milliyetçi bir projedir. Bir bürokratik-otoriter devlet iktidarı olarak var olmak değil, ulusal-popüler düzeye dayalı hegemonik bir iktidar olma istencine sahiptir. Kemalizme göre 'çift gerçekli toplum', gelenekle modern arasında olduğu kadar, 'mevzi savaşı'nın alanı ile hegemonyacı özne arasındaki bir bölünmenin de ifadesidir; bir 'pasif devrim'le tamiri gereken bir bölünmedir. Bu pasif devrim istenci, Türk Ocakları, Halkevleri, Türk Tarih Kurumu, Köy Enstitüleri gibi Kemalist devletin doğrudan 'ideolojik aygıtları' dolayımıyla otuzlu ve kırklı yıllarda ve Kemalist 'organik aydınlar' tarafından Cumhuriyet tarihine yayılmış bir süreçte sürdürülmekte olan hegemonya mücadelesinde belirgindir:[22]

Halkevleri ve Halkodalarının ülkenin en ücra köşelerine kadar götürdüğü tiyatro vasıtasıyla, resmî ideolojinin gelecek projesine uygun olarak üretilen yeni geçmişin halka benimsetilebileceği sanılmıştır. Çünkü Batıcı seçkinler, halkın yaşanan gerçekle sanatın gerçeğini birbirinden ayıramayacağı, dolayısıyla tiyatroda ne verilirse kabul edeceği inancındadırlar.[23]

Bu hegemonik mücadelenin ekonomik korporatif düzeyde kuruluşu devletçi-halkçı ekonomik politikalarda aşikardır.[24] Mevzi savaşının gidişatı ise eğitimde standartlaşma, okur yazarlık seferberliği, resmî bayram geleneklerinin icadı, çoğunluğu kırsal kökenli gençliğe bir millî eğitim ve doktrinasyon ocağı işlevi gören zorunlu askerlik vb. bir dizi kurumsal ve söylemsel oluşumun işleyişinde gözlemlenebilir.

Bu hegemonya mücadelesi kısmen başarılıdır. Kemalist iktidarla çeşitli muhalefet tarzlarının sürekli bir mevzi savaşında karşı karşıya geldikleri bir mücadele alanı olarak 'toplumsal' her zaman mevcuttur. Ama iktidar ve muhalefeti, resmî/politik milliyetçilikle 'sivil toplum'/*Volk* milliyetçiliğini, elitlerin alanı ile popüler alanı, ideoloji ile sağduyuyu bağlayan, mevzi savaşının mekânını oluşturan düğüm noktası yine milliyetçiliktir. Milliyetçilik üzerinden bir toplumsal sözleşme, kültürel ve politik sonuçlarıyla, Osmanlı'nın yıkılışı ve millî mücadele sürecinde gerçekleşmiş ve devam etmektedir. Nasıl başörtüsü kampanyası 'bir avuç yobazın başıbozukluğu'na indirgenemezse, Atatürk'ü *Times* dergisine yüzyılın en büyük adamı seçtirme kampanyasını bir

resmî kampanya olarak hafife almak da indirgemecilik olur. Ama hegemonya mücadelesinin başarısı kısmîdir çünkü, "Batıcı seçkinler, halkın yaşanan gerçekle sanatın gerçeğini birbirinden ayıramayacağı, dolayısıyla tiyatroda ne verilirse kabul edeceği inancındayken", halkın 'sağduyu'sunda da, 'Batıcı seçkinler'in bu inanca sahip olduğu inancı mevcuttur. Sonuçta Halkevleri ve Halkodaları, iki oyun birden oynanan geniş bir tiyatro sahnesi olmuştur: Bir yanda sahnede sergilenen oyun, öte yanda izleyicilerin 'Batıcı seçkinler'e oynadığı, 'modernleşen özneler tiyatro izliyor' konulu oyun. Kemalist iktidar kısmen hegemonik olabilmiştir: Doğu/Batı yarılması, Kemalist tahayyülün öngördüğü modern öznenin yaratılması yoluyla aşılamamış ama aşağıda aktarılacağı şekillerde yer yer onarılmıştır.

Ama önemli olan bu yarılmanın "fert olarak da içimize yerleşmiş" olmasıdır. Modern Türk öznesi bölünmüştür: Tanpınar'ın deyişiyle,"hepimiz bir şuur ve benlik buhranının çocuklarıyız" (Tanpınar, 2001: 259).

Bu buhran, Lacan'ın arzu grafiğinde kimliklenme sürecinin tamamlanamaz karakteri sonucu ortaya çıkan 'bölünmüş özne' tezi ile toplumsal kimlikler kuramının çakışma noktasında okunduğunda anlam kazanacaktır. Toplumsal özne, özdeşleşme ve farklılaşmayı birlikte içeren öteki ve öteki karşısındaki konumlanışlarındaki muğlaklık nedeniyle bölünmüş olmak zorundadır; kendi içinde de imgesel ben ile sembolik özne arasında kaçınılmaz bir yabancılaşma ve bölünmenin konusudur. Dahası, sembolik özdeşleşme de öteki'deki eksiklik anlamında sembolik düzenin açıklığı ve tamamlanmamışlığı nedeniyle tam olarak gerçekleşemez.

Özne'nin bölünmüşlüğünün bir kimlik bunalımına dönüşmesi, bu bölünmüşlüğe işaret eden deneyimlerin yol açtığı bir farkına varışın sonucudur ve öznede yansımaları kaçınılmaz olarak nevrotiktir. Toplumların kültürel/politik hayatında ortaya çıkan büyük anlatılar (ideolojiler) ve nevrotik popüler kültür yönelimleri (örneğin Arabesk), kimlik bunalımından kaynaklı semptomlar olarak okunmaya müsaittir.

'Türk Tarih Tezi' bir semptomdur. Doğu ile Batı arasında bölünmüşlüğün olduğu kadar Anadolu'nun hem Tez'in yazıldığı momentte Kemalist özne karşısındaki hem de köken itibariyle millî kimlik karşısındaki radikal ötekiliğine nevrotik bir yanıttır. Kemalist bir budamadan geçirilmiş Türkçülük, modernleştirici reformlar, Batıcılık ve anti-Kürt (bkz. Beşikçi, 1978 ve 1991) bileşenlerin birarada meşrulaştırılması umuduyla oluşmuş bu anlatının modern Türkiye'de tarih ders kitabı yazımını onyıllar içinde azalan oranlarla belirlemiş olması, yeni nesilleri Öteki'deki bir semptomla özdeşleşmeye çağrıdır. Öteki'yle tam bir özdeşleşme mümkün olmadığından, kimliklenme, Öteki'nin bir semptomuyla özdeşleşme olarak gerçekleşir (Evans, 1996: 81).

Kimlik bunalımının farkına varış, Kemalizm yanında başka milliyetçi söylemlerin de oluşumunu getirmiştir. Otuzlarda bir devlet politikası olarak başlatılmış halkçılık/köycülük hareketi içinde yeniden oluşan ve kırklarda popülerleşen Türkçü akım, Kemalizmle Anadolu (*Volksgeist*) milliyetçiliği arasındaki mesafe üzerinde kurulmuştu ve Kemalist tarih tezinin Batıcı bileşenini bir yana bırakmıştı. Bunun yerine mitik ırksal kökenler, savaşçılık, fetihçilik gibi fanteziler yanında 'millî proje'nin önemli bileşenlerinden biri olan mazlumluk söylemini, 'Rus mezalimi'nin anılarını yeniden uyandırma ve keskin bir anti-komünist bileşenle eklemleme yoluyla vurgulaması, Türkçü söylemi hem Türk Tarih Tezi'nin iç tutarsızlıklarından uzak tutuyor hem de popüler düzeyde anlaşılır ve kabullenilir hale getiriyordu. Ama Türkçü söylem, paganist kökenlerle İslâmî inançlar arasındaki kararsızlığı nedeniyle bir tutarsızlıkla ma-

luldü ve ellilerin "Tanrıdağı kadar Türk, Hiradağı kadar Müslüman" sloganıyla kendini yetmişli yıllarda 'Türk İslâm Sentezi' olarak yenilemek zorunda kaldı (Bkz. Özdoğan, 2001: 281-7).

Bölünmüş özneye bir başka bütünlük vaadi, gene halkçılık/köycülük hareketi içinde oluşan hümanist akımın önemli etkilerini taşıyan 'Anadoluculuk' söyleminden geldi. Anadolucu akımın öncüleri, Orta Asya'ya dayandırılan Türk kökenini bir yana bırakarak bütün tarihiyle birlikte Anadolulu olmakla kimlik bunalımının başlıca unsuru olan gelenek arayışı sorununun çözüleceğini umuyorlardı. Halikarnas Balıkçısı Cevat Şakir'in yer yer Diyonisos coşkusu ve ölçüsüzlüğü taşıyan metinlerinin, Azra Erhat'ın akademik katkıları ile Sabahattin Eyyuboğlu ve Vedat Günyol'un elinde yeniden estetize edilişiyle gelişen Anadolucu akımın, doğrudan bir politik yansıması olmamakla birlikte, devletin eğitim ve kültür politikalarını ve özellikle sol tarafından üretilen politik projeleri bir ölçüde etkilemiş olduğu yadsınamaz.[25] Anadolucu söylemin, 'softalar ve yobazlar' kalabalığı olarak algıladığı, Anadolucu aydınlar lyonya kalıntılarını incelerken onları "daş bakıyorlar" gözüyle uzaktan izleyen (Bkz. Eyyuboğlu, 1961) yüzeydeki Anadolu'yu bütünüyle bir yabancılaşmanın ürünü olduğu için reddedip, hem doğrudan hem de Anadolu insanını özüne davet etme metaforu anlamlarıyla 'öz'e doğru arkeolojik kazı arzusu, popüler bir kimlik arayışı söylemi niteliği kazanmasını engellemiştir (bkz. Belge, 1994: 285).

Anadoluculuk ve Türkçülük 'Türk Tarih Tezi' söyleminin iki kutbundan türemiştir. Birinci kutup, bütün uygarlıkların -özellikle de Anadolu uygarlıklarının- Türk kökenli olduğu önermesi, ikinci kutup ise Türk tarihinin Osmanlı ve İslâm kültürü öncesi köklerine vurgudur. Kısaca, Tarih Tezi'nde savunulan, 'Türkler hem Orta Asyalı hem Anadolulu hem de Batılıdır' önermesine içkin yarılma, Türkçü ve Anadolucu kimlik önerileri arasında bir söylemsel yarılma halinde somutlanmıştır. Burada yapılması gereken bir gözlem, her iki söylemin de süreç içinde, Tarih Tezi'nde zikrediliş amaçlarından giderek uzaklaşması hatta bu amaçları tersine çeviren işlevler yüklenmiş olmalarıdır. Türkçülüğün orijinal amacı, modern Türkiye'ye Osmanlı/İslâm dışı bir tarih sunmak iken, akımın yetmişlerden bu yana temsilcisi olan MHP'nin amblemi üç hilalli Osmanlı bayrağıdır. Öte yandan, Anadolucu argümanın asıl amacı, bütün uygarlıkların kaynağının Türkler olduğunu göstermekken, gerek söylemdeki kaymalar gerekse de popüler düzeyde algılanış, Akdenizliliğin yüceltilmesi etrafında bir çeşit Greko-Türk kimliği oluşturma çabası izlenimine dönüşmüştür. Türkler uygarlığın kökeni olamasa da Anadolu ve Akdeniz uygarlıklarının etkisiyle uygarlaşabilir önermesine çok yaklaşan bir 'sapma'dır ortaya çıkan.

Türkçülük ve Anadoluculuk arasındaki yarılma, Türkçülüğe Millî Kültür çerçevesinde yapılan İslâmî aşıyla birlikte bir söylemsel cepheleşmeye dönüşmüştür. Yetmişlerde, Aydınlar Ocağı, söylemini neredeyse bütünüyle 'hümanist' akıma karşı kurmuştur. Kemalizm, Türk kişiliğine yeniden inanç aşıladığı için yüceltilirken, CHP'nin Batıcı ve Marksist ideolojiyi yaydığı bir 'hümanist' dönem tespit edilerek milliyetçi düşüncenin yozlaşmasından, bu dönemden beri resmî söyleme egemen olan Batıcı/Hümanist akım sorumlu tutulur (Copeaux, 1998: 57). Batı emperyalizminin bir silahı ilan edilen 'hümanist' hareket, "ecdadımızı ve kültürümüzü eski Yunan ve Roma'ya bağlamaya çalışarak" Türk insanına komünizmden daha fazla zarar vermekle suçlanır (Copeaux, 1998: 58-9).

Hümanist Anadolucular her ne kadar solculukla suçlanmış olsalar da millî kimlik bunalımı, sol düşünce tarafından çok

ender sorunsallaştırılmıştır. Kariyerine sol cenahtan bir romancı olarak başlayıp bir düşün adamı statüsüyle noktalayan Kemal Tahir'in 'kerim devlet' tezi bu istisnalar içinde en etkilisi olmuştur.[26] Tahir'e göre, Anadolu insanı Batılıların geçirdiği tarihsel aşamalara uğramamış (Belge, 1994: 178), bireysel özgürlük sorununu çözmek için burjuva devrimine ihtiyaç duymamıştır (Yavuz, 1987: 82). Bu temellerde, Tahir'in Asya Tipi Üretim Tarzı tezleriyle birleştirdiği Doğu'nun özgünlüğü anlayışı giderek Doğu'nun Batı'ya üstünlüğü hissiyatına dönüşür. Bu üstünlüğün, kuruculuk yeteneği, özgürlük, adalet vb. vasıflarıyla maddileştiği mekân ise devlet geleneğidir. Tahir'in Türkiye'deki kimlik arayışına sol gelenek içinden kayda değer bir önerme getirdiği söylenemese de (Türklerin devlet kurma yeteneği, Batı'ya üstünlüğü, vb. önermeler, Kemalizm, Türkçülük ve Türk İslâm Sentezi içinde zaten mevcuttu) sol geleneği bu sorunla tanıştırmada rol oynadığı söylenebilir. Tabii, bunu yaparken sol söylemin milliyetçi yanlarını meşrulaştırıcı bir işlev gördüğü de gözlemlenebilir (Belge, 1994: 182-3).

Kültürel alanın, globalleşme ve Batı'da sanayi-ötesi topluma geçişle birlikte kabaca seksenlerden bu yana politik alana giderek daha fazla nüfuz ettiği ve kimlik politikalarının da buna paralel olarak önem kazandığı gözlemlenebilir bir olgudur. Ama daha tarihsel bir perspektiften bakıldığında, politik kimliklerin her zaman kültürel bir bileşeni olduğu ve kültürel kimliklerin de politik ifadelere sahip olduğu; bu nedenle de toplumsal kimliğin, her zaman kültürel ve politik düzeyler arası sınırların muğlaklaştığı düğüm noktalarında kurulmuş olduğu görülecektir.[27] Öte yandan, Türkiye özelinde, kültürel kimlik söylemleriyle politik söylem ve pratiğin 19. yüzyılın sonlarından bu yana içiçe geçmişliği önemli bir özelliktir. Osmanlı'nın son dönem politik ufkunu oluşturan 'Üç Tarz-ı Siyaset', üç kültür tarzıdır aynı zamanda. Kemalist pratik, enerjisinin büyük bölümünü kültürel dönüşüm yoluyla bir ulusal kimlik inşasına sarf etmiştir. Modern Türkiye'de kültür, her zaman resmî politikanın başat konularından biri olmuştur. Bu özellikle ilintili olarak, resmî düzeye her türlü politik direniş de kültürel kimlik söylemlerini içermekten öte, öne çıkarmıştır. Toplum, farklı politik/kültürel öznellik önerileri içeren farklı toplumsal tahayyüller arası çatışmaların alanı olarak kurulmuş ve yorumlanmıştır.

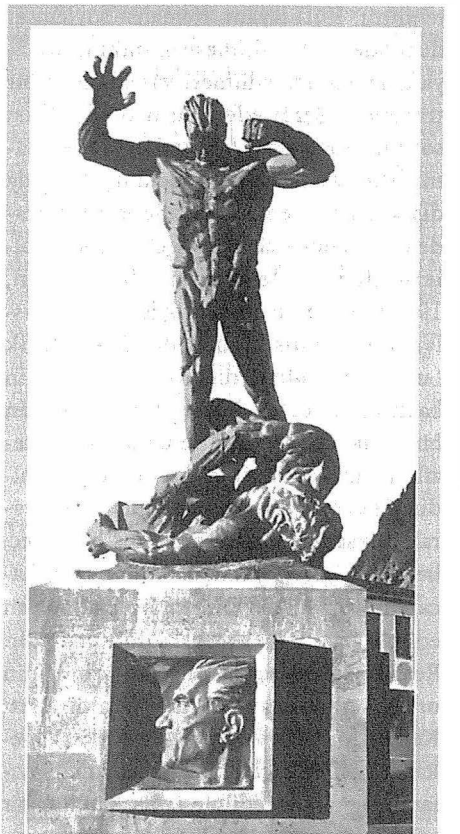
Kimlik bunalımına belli yanıtlar getiren Türkçü, Anadolucu, Türk İslâm Sentezci ve sol-milliyetçi söylemlerin ele alınışı, modern Türkiye'nin politik tarihinin de bir özeti niteliği taşıyor. Bu söylemlerin soykütükleri Kemalizm öncesine ya da Kemalizm dışına dayandırılsa da her birinin esas olarak 'Türk Tarih Tezi'yle bağları olduğu gözlemlenebilir. Bu söylemler, modern Türk toplumunun kuruluşunda, resmî-politik milliyetçiliğin Batıcı/laik yönelimleri ile popüler milliyetçiliğin Doğu'yu ve İslâmiyet'i de içeren konumlanışı arasında yaşanan 'aslî yarılma'yı tamir etme istencinin ifadeleridir. Kadrolarının soykütüğü, Kemalist organik aydınlar kuşağına dayanır ve çoğunluğu otuzlarda başlayan mevzi savaşına Kemalist saflarda angaje olduktan sonra taraf değiştirmişlerdir.[28]

SONUÇLAR: 'MİLLÎ TOPOLOJİ'

Bu metin boyunca açıkça telaffuz edilmemiş olan tez, öznellik ve kimliğin psişik yapısıyla bir analoji içinde, toplumsal kimliklerin de psişik yapısının kavranabileceğidir. Psişik yapıya vurgu, bir kolektif bilinçdışı varsayımını analize dayanak yapmanın değil, politik söylemlerin ve bunlarla bağlantılı toplumsal olguların bilinç ve bilinçdışı boyutlarının birlikte araştırılabileceği iddiası olarak okunmalı-

dır. Toplumsal ve politik olguları, bastırma ve bastırılmışın geri dönüşü süreçlerini içinde barındıran nevroz benzeri psişik durumların semptomları olarak okumanın da verimli analitik sonuçlara yol açabileceği, gene bu metinde izi sürülen ikinci temel tezdir. Bu tezin izi sürülürken de, toplumu bir 'Id' ya da Süperego sahibi ve psikopatolojik bir rahatsızlıktan şikâyetçi bir hasta olarak ele alma eğilimindeki psikanalitik indirgemeci çizgiden kaçınılmaya çalışıldı. Bu nedenlerle, bu bölümde girişilecek olan topoloji denemesi, Türk politik psişesini analizde kullanılması önerilen bir şablon değil, Türkiye'de politik yapılaşmanın analizini, bu yapılaşmaya eşlik eden psişik süreçleri anlayarak zenginleştirmenin muhtemel yollarından biri olarak önerilmektedir.

Bu metinde iki temel bastırma sürecinin bazı boyutları ele alındı. Bunlardan tarihsel olarak daha yakın olanı, millî kimliğin İslâmî boyutunun Kemalist millî bilinç tarafından bastırılmasıdır; doksanların başından bu yana Türkiye gündemine damgasını vuran başlıca politik olgulardan biri, Kemalist söylemin bilinçdışının politik-İslâmcı söylem formunda geri dönüşü ve bu dönüşün politik hayatta yol açtığı nevrotik semptomlarıdır. İslâm, Kemalizmin tasfiye ederek dönüştürmeyi hedeflediği geleneksel yapının bastırılmış sembolüdür; Kemalist söylemsel formasyonun bilinçdışıdır. Bu nedenle, Cumhuriyet tarihi boyunca İslâmcı söylem, sürekli olarak çeşitli biçimlerde söylemsel düzene geri dönüş girişimlerinde bulunmuştur. Yalnızca muhalif söylemler içinden değil, kendini muhalif bir toplumsal tahayyül olarak kurgulayarak ve yer yer resmî söylemin merkezine ulaşarak Kemalizmin Atatürkçülük olarak yeniden-formüle edilişine kadar yansımış bir geri dönüş niteliği vardır. Bu nedenle, modern Türkiye'nin politik/kültürel düzeni kadar Kemalist söylemin kendisi de kuruluşundan beri bastırma, bastırılmışın geri dönüşü, yeniden bastırma döngüselliği içinde işleyen bir nevrotik yapı olagelmiştir.



"Tanrılığı hak etmiş bir ırka barbar demeyin; / (...) Avrupa bir gün yine önünde eğilecek / Türk'ün yurdu elinden alınmazmış bilecek!"
(Behçet Kemal Çağlar, 1935)

Tarihsel olarak aynı dönemlere ait bir başka olgu ise, kendini Kemalist 'ulus'tan ve Türk kimliğinden farklılığıyla kurgulayan bir Kürt kimliğinin yol açtığı rahatsızlıktır. Kürt kimliği, İslâmî kimlik gibi Kemalist söylemin kurucu ötekisidir. Cumhuriyet'in kuruluş tarihi, özellikle yirmili ve otuzlu yıllar Kürt isyanlarının fizikî bastırılma tarihidir. Bu isyanlar, Anadolu'nun Müslüman-Türkler tarafından sahiplenilmesi ve farklı Müslüman etnisitelerin bir üst politik kimlik içinde asimile edilmesi projelerine yönelik bir

tehdittir. Kürt isyanı, Kemalist söylemsel düzende ifade edilmesi mümkün olmayan, sembolize edilmesi yasaklanmış bir travmaya işaret eder. Bu nedenle, Kürt sorunu, Kemalizm tarafından ancak İslâmî 'irtica'ya, iktisadî geri kalmışlığa ya da dış güçler ve emperyalizme karşı mücadele söylemine ait göstergeler ve sembollerle ifade edilebilmiştir (bkz. Yeğen, 1999). Sorunun resmî söyleme yansıyışları ise, kendisi olarak değil metaforik fanteziler şeklindedir. Kürt isyanlarının bastırılma süreci, kalıcı etkileri de olan bir etnik milliyetçilik ve üstün ırk fantezileri[29] manzumesinin de üretilme tarihidir. Seksenli yılların ortasından başlayarak doksanlar boyunca benzer bir süreç, benzer etkilerle yeniden yaşanmıştır. Lacan'ın söylediği gibi, sembolik'ten men edilen şey, gerçek'te geri dönmektedir. Resmî söylem açısından Kürt kimliğinin ortaya çıkışı travmatiktir; çünkü Kürt, Kemalizm için *Verleugnung* (inkâr) mekanizmasıyla hiçbir zaman olmamış sayılarak sembolize edilmesi yasaklanmış bir aslî travmanın, modern Türk toplumunun söylemsel ufkundan dışarı atılmış gerçek'in görünür hale gelişidir.

Burada saptanması gereken şu ki, her ne kadar Kemalizm için söylemsel düzenin sınırları dışından 'halüsinasyon' benzeri bir görünüm ve psikosis benzeri psişik yapısal sonuçlar arz etse de Kürt kimliği, ulusal-popüler düzeyde bir haliyle tanınmaya müsaittir:

> *Güneydoğu meselesinin birinci sebebi, Türkiye Cumhuriyeti'ni kuranların, vatandaşları birbirine bağlayan bağlarda değişiklik yapmak isteyişleridir. Bunlar [...] meseleyi cebr ve kanun ile ve sadece 'Ne Mutlu Türküm Diyene!' kalıbıyla çözmeye kalkışmışlardır. Halbuki bunun çözüm olmadığı ve anarşinin de en önemli sebepleri arasında bulunduğu hadiselerin dilinden anlaşılmıştır. Bu asır ırkçılık asrı değildir* (Akgündüz, 1994: 44-5).

Bu alıntının İslâmcı bir yazardan olması beklenilen bir durumdur ama Kürt sorununun "vampir, bebek katili, 30.000 şehit" gibi resmî/yarı ve gayriresmî kışkırtmaların yaygınlığına rağmen, örneğin İrlanda benzeri bir etnik çatışmaya bazı istisnalar dışında dönüşmemiş olmasının ardındaki popüler sağduyuyu da açıklayıcıdır. Kürt kimliğinin tanınması, ulusal-popüler düzeyin sınırları dışından değil içinden yükselen bir taleptir; sorun egemen söylemsel dizgenin bu kimliği içerecek araçlardan yoksunluğudur.

Ama Kürt kimlik politikasının bir başka hali, ayrılma ve toprak taleplerini içeren hali, daha gerilerdeki, hatırlanması yasaklı 'aslî bastırma' ya da 'menetme' süreciyle tabulaştırılmış 'kurucu travma'nın, katastrofik çöküşün halüsinasyonu olması nedeniyle egemen söylemsel düzen kadar bu düzenin bilinçdışını oluşturan ulusal-popüler düzeyde de psikosis benzeri bir rahatsızlığa kaynaklık etmektedir. Burada gerçek'le karşılaşma, 'millî proje' sınırlarının fizikî dışının, bastırılmış etnik çeşitliliğin, Anadolu'ya yabancılığın, sembolize edilmesi yasaklı ve imkânsız ama göz ucuna ilişen kastrasyon tehdidinin yeniden görünür hale gelişiyle yaşanan travmadır. Bu karşılaşma, ancak 'Kürt'ü, 'Ermeni' ya da 'Rum' olarak yeniden kuran psikotik metaforun içeriği olabilir.[30]

Bu yazı boyunca izi sürülen ana temanın en kısa ifadesi yine Tanpınar'a ait: "Mazi daima mevcuttur." Şöyle devam edilebilir: Mazi daima mevcuttur hem sembolize edilebilen, yani dil aracılığıyla ifade edilen bir gerçeklik olarak; hem de sembolik öncesi varolan ve sembolizasyona direnen, sembolik sonrası bir fazlalık olarak dilden kaçmış -ya da dışlanmış, yasaklanmış- 'Gerçek' olarak. Tanpınar devam ediyor: "Kendimiz olarak yaşayabilmek için (maziyle) her an hesaplaşmaya ve anlaşmaya mecburuz" (Tanpınar, 2001: iv). Ama bu hesaplaşma ve

anlaşmanın, Tanpınar'ın kendisi için de tabu ve yasak konusu olan sınırları mevcuttur. *Beş Şehir* boyunca, Osmanlı ve Selçuklu kültürel mirasları deşilirken bu yasaklanmış mazinin tek izine, Erzurum'da "Türklerin daima *ezici* birçokluk halinde yaşadıkları"nı kanıtlama amaçlı bir söylem içinde geçen 'Ermeni' sözü olarak rastlanır (Tanpınar, 2001: 38-9. - *vurgu benim*). Gene, kimlik bunalımına 'hümanist' yanıt arayışının Anadolucu söyleminde, Ege tarihi ve özellikle İyonya üzerine tezlerin başlıca işlevi Anadolu'nun Greklerden üstün başka (Türk) bir tarihi ve uygarlığı olduğunu kanıtlamak olarak düşünülmüş; Anadolu uygarlıkları Hititlere aşırı vurguyla 'kazılırken', Ermeni ve Kürt uygarlıklarının bariz izleri yok sayılmıştır (bkz. Copeaux, 1998: 261-305). Türkiye'de kimlik bunalımının derinleşerek sürüyor olmasının önemli bir nedeni, bu bunalımın kökeninde yatan nihai psişik sınırlarla, bu bunalımla başa çıkmayı amaçlayan politik-kültürel söylemlerin psişik sınırlarının aynı oluşudur. ❐

DİPNOTLAR

1 Lacan'ın Arzu Grafiği, 'ben'le (m) başlayıp ve 'Ötekiyle Özdeşleşme/Kimliklenme' I (A) aşamasına kadar devam eden bir süreci anlatır.

2 Ernest Renan, "Qu'est-ce qu'une nation?" (Alıntılayan, Anderson, 1993: 20).

3 'Dinsel yurtseverlik' söylemi, varlığını, hem dinsel cemaat hem de bugünkü anlamıyla millet anlamlarını aynı anda imleyen millet teriminin muğlaklığına borçluydu. Meclisi Mebusan tarafından 12 Mart 1921'de 'millî marş' olarak kabul edilen M. Akif Ersoy'un 'İstiklal Marşı' içinde Türk sözcüğünün hiç geçmiyor olması ironik bir gerçektir. Buna karşın, Hak, Ezan, İstiklal, Hilal, Şüheda gibi İslâmi çağrışımlar, Millet terimi yanında sıklıkla kullanılmıştır. Bu Millet'in -ve iki istisnai yerde ırk teriminin- anlamı, marşın 'Hakkıdır Hak'ka tapan milletimin istiklal' nakaratında şair tarafından açıklığa kavuşturuluyor. Millet teriminin içeriği etrafında Meclis'te yapılan tartışmalar için bkz., Yıldız, 2001: 130-1.

4 Bu millî davranış biçiminin son örneklerinden biri, Atom Egoyan'ın son filmi Ararat'a karşı Türkiye basınında açılan kampanya ve Avrupa'daki Türk diyasporasının bu konudaki çeşitli lobi faaliyetleridir.

5 Freud, Totem ve Tabu'da, tabunun oluşumunu, ilkel kabilelerde bir kolektif 'babanın katli' fiilinin bastırılması olarak ele alır.

6 J. Lacan, 1970: 16.

7 Bu ötekileştirme sürecinin özlü bir anlatısı için bkz. Bora, 1997; özellikle 58-9.

8 'Sağduyu' terimi, Gramsci'nin kullandığı anlamda kullanılmıştır: "'filozof olmayanların felsefesi', bir başka deyişle, ortalama kişinin ahlaki bireyselliğini oluşturan çeşitli toplumsal ve kültürel ortamlar tarafından sorgusuz sualsiz massedilen dünya kavramlaştırması." (Gramsci, 1970: 419)

9 Hobsbawm ve Ranger'a göre uluslaşma süreci, 'gelenek icadı'nı içerir (Bkz. Hobsbawm ve Ranger, 1983).

10 'Will to civilisation' (Uygarlaşma İstenci) teriminin özgün bir kullanımı ve açımlaması için bkz. Keyman, 1995.

11 Millî seciye tanımı külliyatı için bkz. Yıldız, 2001: 171-9 ve Bora, 1997: 61. İki övgü enflasyonu örneği için bkz. Atatürk'ün '10. Yıl Nutku' ve Tekin Alp, Türk Ruhu.

12 Tanzimat romanında Batıcı tiplemesinin eleştirisi üzerine aydınlatıcı bir inceleme için bkz. Ş. Mardin, 'Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma', Mardin, 1991 içinde s. 21-79.

13 Sağ ve sol Türk milliyetçiliğinin, 2002 yılında da, Avrupa Birliği taraftarlarını benzer bir 'mazoşist' teslimiyetle suçladığı söylenebilir. Bu söylemde Kopenhag Kriterleri, Öteki'nin *jouissance*'ı, AB taraftarları ise, kendilerini sadakatle bu jouissance'e teslim eden mazoşistlerdir (bkz. Fink, 1997: 186-8).

14 Halkçılığın salt korporatist devlet politikaları açısından yorumu için bakınız, Parla, 1989 ve Parla, 1992.

15 Bkz. 'Köycülüğün Temelleri, Kent-Kır İkilemi ve Milliyetçilik', Toprak, 1998 içinde: 52-64.

16 Bekir Çavuş'un Ahmet Celal'e ünlü cevabı: "Biz Türk değiliz ki beyim [...] Biz İslâmız elhamdülillah. O senin dediklerin Haymana'da yaşarlar" (Karaosmanoğlu, 1998: 172).

17 Ayel, Çamlibel ve Kamu'nun şiirlerinden alıntılar ve yüceltmeler manzumesi külliyatının diğer çarpıcı ürünleri için bkz. Aslan, A., 'Atatürk Övgücüleri', Aslan, 1999: 59-67.

18 'Geceyarısı Expresi' filminin bir sahnesinde, cezaevinin tuvaletinde görünen Atatürk portresi, 'Büyük Birader' anlayışının zorlama bir temsilidir. Zorlama, çünkü Türkiye'yi tanıyan herkes, Atatürk tasvirinin hijyenik olmayacak alanlardan uzak bulundurulduğunun da farkında olacaktır.

19 Tarihsel Blok kavramı için bkz. Gramsci, 1970.

20 Gökalp, hars olarak adlandırdığı millî kültürel niteliklerin özerkliğini koruyarak medeniyyet terimiyle ifade ettiği Batı uygarlığı evrenine dahil olmayı öneriyordu. Bkz. Gökalp, 1976.

21 Tekke ve zaviyelerin kapatılması, camilerin bakımsızlığa terk edilmesi, 'ulema' üzerinde zulüm, Mustafa Kemal'in 'putlaştırılması', devlet memurlarının ateizm empoze etmesi, Kubilay 'İsyanı', İstiklal Mahkemeleri, kadınların başının zorla açılması vb. üzerine zengin bir Politik-İslâmcı literatür mevcuttur. Ulaşılabilecek birkaç kaynak için bkz. A. Dilipak, *Cumhuriyete Giden Yol; İhtilaller Dönemi; İnönü Dönemi.*

22 Hegemonya, Mevzi Savaşı, Pasif Devrim ve Organik Aydın kavramları Gramsci'nin (Bkz. Gramsci, 1970), Devletin İdeolojik Aygıtları kavramı Althusser'in kullandığı anlamdadır (bkz. Althusser, 1977).

23 Ayvazoğlu, B., '1980 Sonrası Kültüre Farklı Bir Bakış', *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: XIII, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

24 Keyder, Cumhuriyet iktidarının da Osmanlı iktidarı gibi, küçük ve orta köylülükle bürokrasi arasında bir ekonomik ittifaka dayalı olduğunu gösterir (Bkz. Keyder 1987).

25 Anadolucu akımı Kemalizmin sol üzerindeki etkisinden doğrudan sorumlu tutan bir yorum için bkz. Küçük 1985. Ayrıca Anadolucu akımın tarih ders kitaplarına etkisi hakkında bkz. Copeaux 1998: 262-284.

26 Diğer istisnalar olarak, alternatif 'Tarih Tezi' yazarı Dr Hikmet Kıvılcımlı ve seksenlerden bu yana Murat Belge anılabilir.

27 Örneğin, benzer yaşamları paylaşan çalışan kitlelerin üretimdeki rolleri yanı sıra, diğer toplumsal kesimlerden farklı kültürel yaşamları ile sosyalist politika bir araya gelmeksizin, bir toplumsal kimlik olarak 'proletarya'nın ortaya çıkışı mümkün olmayacaktı.

28 Bu söylemlerle birlikte Kemalist milliyetçilik de önemli değişimler yaşamıştır. Tarih Tezi'nin okul kitaplarında azalan ağırlığı bu değişimin bir göstergesidir (Bkz. Copeaux, 1998). Kemalizm, Cumhuriyet tarihi içinde söylemlerin belirleyici merkezi olma niteliğini yitirerek bu farklı söylemlerin meşrulaştırıcısı işlevine indirgenmiştir. Böylelikle, yirmili ve otuzlu yıllarda hayali bile yasaklanmanın konusu olabilecek Türk İslâm Sentezi Atatürkçü bir askerî cunta tarafından seksenlerde resmî ideoloji olabilmiştir. Artık bir Kemalizm yerine Türkçü, Türk-İslâmcı, Anadolucu, çok-kültürelci, laik, solcu, vb. Kemalizmlerden söz etmek daha doğrudur.

29 Lacan fanteziyi, bir filmin, kendisini takip eden bir travma sahnesini göstermemek üzere ekranda durdurulmuş bir sahnesinin donmuş karesine benzetir. Böylelikle fantezi, kastrasyonu örten bir peçe işlevi görmektedir (Evans 1996: 119-20).

30 Öcalan'ın yargılanışı sırasında müdahil avukatların söyleminde bu tema sık sık tekrarlanmıştır.

Türk Milliyetçiliği: Var Kalmanın Teyakkuz Hali

AHMET BEKMEN

Emperyalizm çağının uluslararası güç dengelerine büyük oranda "bir kurban" olarak konu olmuşsa da, topyekûn işgale uğramamış olması Osmanlı'nın "kolonize olmuşlar"dan ayırt edilmesi için sıkça telaffuz edilen bir argümandır ve hiç kuşkusuz büyük oranda doğruluk payı taşımaktadır. Gerçekten de Osmanlı elitlerine göreli bir özerklik tanıyan bu durumun, çoğu zaman bu güç dengeleri içinde oynayabilme şansı olarak tezahür ettiği izlenebilir. Bunun sadece politik manevra açısından değil, düşünsel ve kültürel tercihler konusunda da Osmanlı elitlerine daha geniş bir alan açtığı söylenebilir. Kısacası, "İmparatorluğun en uzun yüzyılı"nın ve daha sonrasının politik ve kültürel alanda temel karakteristiğini oluşturan unsurlardan birinin, Batı ile kurulan ve özerklik-bağımlılık gerilimi̇nde salınan bu ilişki olduğunu söylemek olanaklıdır.

Osmanlı'nın sonlarına yaklaştıkça bu gerilimin çözüldüğünü; özerk alanın sürekli daralması ile, Türk milliyetçiliğinin çoğu zaman Osmanlılık söylemine karışarak elitler düzeyinde kabul görmeye başlaması arasındaki paralelliği belirlemek de olanaklıdır. Tam da böyle bir ilişkinin varlığı, baştaki saptamayı tekrar düşünmeye zorluyor. Külliyen sömürgeleştirilmemiş olmanın rolüne, salt politik ve kültürel elitlere sağladığı görece özerk alan açısından yaklaşmak ne kadar doğru ise, böyle bir "dehşet dengesini", külliyen sömürgeleşmeye yaklaşıldıkça oluşturacağı travmatik zihniyet yapısı açısından ele almak da o kadar gereklidir. Bahsedilen gerilimin "parçalanma ve sömürgeleşmeye" doğru kaymasıyla beraber Türk milliyetçiliğinin zeminine beka kaygısının oturmuş olması, Batı ile ilişkileri de kaygı hissinden paranoyaya değin uzanan bir aralıkta tariflememize olanak sağlıyor.

BATI İLE KARŞILAŞMA

Modernlikle tanışmanın bu gerilimle yüz yüze gelmek anlamını da kazandığı daha geniş bir coğrafyadan bahsetmek ve sorunu bu çerçevede ele almak daha doğru görünmekte. Böyle bir çerçeve için ilk olarak akıldan çıkarılmaması gereken unsur, bu karşılaşmanın çıplak güç ilişkileri temeline oturduğudur. İkinci olarak da bu güç ilişkilerinin salt bastırıcı ve yadsıyıcı olmayıp, kurucu bir yönünün de bulunduğudur. Birinci yönüyle ele alındığında bu karşılaşmanın bir ölüm-kalım meselesi olarak ele alındığını göreceğiz. İkinci yön ise Batı ile karşılaşmanın Batı'yı yadsımaktansa modernlik arayışları çerçevesinde geliştiğini vurgulayacak. Hiç şüphesiz bu ayrışım analitik bir anlama çabası olarak ele alınmalıdır.

Ortadoğu'nun yakın dönem siyasî söylemine baktığımızda kendisini milliyetçi, İslâmcı veya sosyalist olarak nitelendirenlerin bazı asgari şartlarda birleştiğini belirtebiliriz. Milliyetçiliğin sosyolojik doğrultularını oluşturan "üniter bir devlet tasarımı, standartlaştırılmış bir politik topluluğun yasal kurumsal bir çerçevede oluşturulması, etkin bir haberleşme dilinin saptanması ve önerilmesi, ataletin tasfiyesi ve tehditkâr dış dünyanın emellerini boşa çıkaracak bir kitle mobilizasyonunun sağlanması" (Öğün,

2000: 141) gibi unsurlar, Batı ile güç ilişkileri temelinde -ve bu sefer ezilen olarak- karşılaşan İslâm toplumu entelektüellerinin ortak kaygılarının bir çerçevesini oluşturur. Modern dünya ile başetmenin söylemi "geçmişi ihya" düşüncesiyle şekillenebilir, fakat herkes bu geçmişin "eski geçmiş" olmayacağının da farkındadır. Pozitivist sosyolojinin düzeni tahkim etmeye yönelik kaygıları, İslâm entelektüellerinin elinde, içeriğinin değiştirilmesiyle, yeni bir düzen arayışını ortaya koyar. Modern Arap düşüncesinin köşe taşlarından biri olan Abduh için İslâm, bir sosyoloji haline gelir. "Öteki dünyada olduğu gibi bu dünyada da mutluluğun bilimidir" İslâm (Hourani, 1994: 169). Yapılması gereken Selef'in yoluna geri dönmek, yani İslâm'ın genel prensiplerini günün şartlarına rasyonel bir şekilde uygulamaktır. Abduh ekolünün önemi dinî/kültürel temelde farklılaştırılmış bir modernleşme projesi olmasında yatmaz sadece. İslâm'a atfedilen dünyevi mutluluğun gerçek anahtarı olma özelliği, İslâm'ın evrensel bir model olarak sunuluşuyla da yüklüdür. Batı, teknik ve bilim alanında takdire şayan olsa da, asla evrensel ve tamamlanmış bir projenin tarihsel öznesi olarak sunulmaz. Milliyetçilik ve modern kaygılar taşıyan diğer toplumsal projelerin bu özelliği onları salt reaksiyoner birer hareket olmaktan alıkoyar.

Hint milliyetçiliğinin görünümleri üzerine olan çalışmalarıyla bilinen Partha Chatarjee'nin, sömürgeleştirilmiş bir coğrafyanın ortaya çıkardığı milliyetçiliğin temel bir özelliği olarak, maddi dünya ve içsel dünya arasında yaptığı ayrımı önplana çıkarması bize bazı ipuçları sağlayabilir. Chaterjee'ye göre Batılılaşma amacını güden bu türden bir milliyetçilik medeniyetin maddi dünyaya dair iddialarını aynen benimserken, aynı anda, işgalci durumunda bulunan bu medeniyetten kendisini kökten bir şekilde ayırabilmek için de kültür merkezli içsel-manevi bir alan tarifine ihtiyaç duyar. Bu anlamda da egemenlik, siyasî bir hak iddiası olmadan önce, dokunulamaz bir alan olarak tarif edilen kültürel alan üzerindeki iddia olarak şekillenir. Ulus, öncelikle, özcü bir kültürel alan tarifine dayalı, farklı bir sivil toplum olarak kurgulanır. Ulusun kendi tarihi içersinden çıkardığı kurumlar ve davranış normları sömürgecinin müdahale sınırlarını belirler adeta. Bu alan, bu türden bir milliyetçiliğin alanıdır ve o, egemenlik iddiasını öncelikle burada kurar.

Milliyetçi-modernist düşüncelerin bu türden egemenlik kaygıları, en açık bir şekilde, kadın sorununa yaklaşımlarında görülebilir. Chatterjee, Hint milliyetçi paternalizminin, örnek kadınını hem Batılılaşmış kadından hem de geleneksel Hintli kadından ayırt ederek oluşturduğunu belirtir (Chatterjee, 1993: 127). Kadına yüklenen işlev toplumun çekirdeği olarak görünen ailenin rasyonelleştirilmesine dairdir. Kadının eğitim görmesi ve ev dışındaki sosyal hayattan da haberdar olmasının gerektiği üzerine oluşan mutabakat, kadının manevi alanın temeli olan haneyi/aileyi koruma kollama görevinden ayrı düşünülemez. Netice itibariyle kadın, yarının "modern erkeklerini" yetiştirecektir. Aynı temayı Abduh'un tılmizlerinden Kasım Emin'de de görmek mümkün. İslâm toplumlarının bozulmasının temel sebebi olarak toplumsal erdemlerin ve ahlaki gücün yok olmasını gösteren Kasım'a göre, bu yozlaşmanın nedeni bu erdemlerin ve ahlakî gücün kaynağı olan aile düzeninin çökmesinde aranmalıdır. Kadının toplumsal görevinin milletin ahlakını biçimlendirmek olduğunu düşünen Kasım, İslâm toplumlarında kadının mevcut durumunu bu işlevini yerine getirememesine neden olarak gösterir. Bastırılmış ve hor görülmüş kadın kimliğinin erdemli nesiller yetiştirememesi İslâm'a değil, İslâm'ın yozlaşmış haline atfedilir. Dolayısıyla Abduh ekolünün tipik bir temsilcisi olan Emin Kasım,

bu konuda da içtihat kapısının zamanın gereklerine göre açılmasını savunur (Hourani, 1994: 186-193). Bu örneklerde de görüldüğü üzere manevi alanın hamisi olarak ortaya konan yeni kadın imgesi, geleneksel paternalist ilişkilerin yerine, kadının toplumsal görevlerini modern bir aile yaratmak olarak belirleyen başka bir paternalizmin devreye sokulmasından türer. Bu paternalizm, Chatterjee'nin bahsettiği manevi alan ve maddi alan ayrımına denk düşen özel alan-kamusal alan ayrımını temel alır. Özel alan, yani hane, milliyetçi proje çerçevesinde kültürel egemenliğin özü olarak korunur. Kadının evle özdeşleştirilmesi bu korumanın anahtarıdır; fakat aileye/haneye atfedilen önem işlevsel olarak modernleştirilmiştir.

Bu modernleşme süreci her şeyden önce yeni bir disiplin edinme çabası olarak belirir. Timothy Mitchell'in Mısır'ın sömürgeleştirilmesi sırasında Mısırlıların nasıl "yaratıldığını" anlatan kitabında ortaya koyduğu ayrım açıklayıcı olabilir: "[...] siyasî süreç maddi ve zihni dünyalar arasına, nesne-dünya ile özne-dünya arasına konan bu yeni ayrıma dayanılarak tasavvur ediliyordu. Siyasî sürecin amacı ise hem maddi bir düzen hem de kavramsal ya da manevi bir düzen yaratmaktı. Bu manevi düzenin yeni adı 'toplum'du" (Mitchell, 2001: 48). Nesne-dünyanın bir plan çerçevesinde inşâ edilmesi ile Mısırlıların terbiye açısından "yeniden inşa edilmeleri" kolonyel mantığın ve kolonize edilenin ortaklaştıkları nokta olarak belirir. Mitchell'in de belirttiği gibi terbiyeden kasıt "bireylerin tek bir birim olarak eşgüdümlü hareket etmelerini sağlayacak disiplin"dir (Mitchell, 2001: 163) ve bu disiplin modern dünyada, toplumların gücünün yegâne kaynağı olarak anlaşılır. Güç ilişkileri içersinde ezilen olarak konumlanan toplumların bu rolden sıyrılmalarının tek yolu, bu modern disiplin anlayışını hayata geçirmeleri olarak belirir. "Tembel, disiplinsiz, kaba saba, Doğulu insanın" kendi ayakları üzerinde durmasını öğrenmesi, kolonize edenle kolonize edilenin ortak söylemidir. Bu düşünce öylesine yer etmiştir ki, Samuel Smiles'in zamanının meşhur kitabı "*Self-Help*" [özyardım] Arapçaya çevrilir çevrilmez büyük bir ilgi görmüş ve "Kendi Ayakları Üzerinde Durma Derneği"nin kurucusu Mısırlı milliyetçi önder Mustafa Kamil'i de etkilemiş; derneğe bağlı özel okulun duvarlarına kitabın bazı düsturları yazılmıştır (Mitchell, 2001: 194).

Bu noktada aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız Ömer Seyfettin'e dönmek anlamlı olabilir. Ömer Seyfettin'in "Ticaret ve Nasip" isimli yazısı (Seyfettin, 1992: 179-199), millî iktisat politikalarının popüler bir açılımı gibidir adeta. Azınlıklar karşısında tutunabilmenin tek yolunun, memuriyet dışında iş tutulması ve tutulan işlerinde hesap kitap dahilinde yapılması gerektiği belirtilir. "Türkler hesap bilmez" aşağılamalarına karşı Ömer Seyfettin sesini yükseltir: "Ey Türkler! Hesap öğreniniz." Mustafa Kamil'in kendi ayakları üzerinde durabilen Mısırlıları ve Ömer Seyfettin'in hesap bilen Türkleri, milliyetçi projenin sivil toplumu sadece kültürel açıdan değil maddi dünyanın gereklilikleri açısından da dizayn etmeyi amaçladığına delâlet eder. Sömürgecinin veya azınlık gruplarının toplum yapısından farklı bir sivil toplum olarak tasavvur edilen millet, maddi ve manevi gücün ortak zeminini oluşturur.

Sömürgeleşmiş veya sömürgeleşme tehdidi altındaki tüm toplumların modernleşme ve millîleşme süreçlerinin çoğunlukla bu türden bir teyakkuz zemininde yaşandığını söylemek mümkün. Bir ayrım yapmak gerekirse, milliyetçi teyakkuz iç ve dış düşmanları işaret ederken, modernleşmeci teyakkuz hali "trenin kaçırılması halinde" modern dünyanın kıyısında köşesinde veya dı-

şında kalınacağı tehdidini işler. Dolayısıyla milliyetçi retoriğin iç ve dış düşman tehdidi üzerinden yükseldiğini söylemek sorunu eksik ele almak olacaktır. Hatta iç ve dış düşman tehdidi, ana problemi oluşturan "kurtulma, dirilme, yenilenme" arayışına sekte vurduğu veya vesile olduğu ölçüde önem kazanacaktır bile diyebiliriz. Kısacası milliyetçilik asla salt negatif bir söylem üzerine oturmaz. Milliyetçi modernist proje, "kurtulma, dirilme, yenilenme" teyakkuzu üzerine oturması dolayısıyla özünde kurucu, yenileşmeci bir iddiayı da taşır.

Su saptamalar ışığında, Chatarjee'nin bu savlarını, basit olarak politik milliyetçilik-kültürel milliyetçilik ikilemine sıkıştıramayacağımızı belirtmek elzemdir. Milliyetçilik üzerine olan literatürde sıklıkla başvurulan bu ayrım sorunsuz bir ayrım değildir. Bu ayrımın kendisi pedagojik olmanın ötesine taşınıp kategorik bir hale getirildikçe, milliyetçi düşünceyi, siyasal ve kültürel birliği öngören kurucu egemenlik iddiasına dayanan bir proje olarak düşünmek zorlaşır. Uç noktaya götürüldüğünde böyle bir ayrım, reel politiğe batmış ve politik güç istemindeki politik milliyetçilerle, milletin kültürel varlığını gözeten ve güç ilişkileriyle ilgisiz kültürel milliyetçileri kutuplaştıran bir tablonun ötesine geçemez. Oysa milliyetçiliğin ana kaygısı durumundaki egemelik bu iki alanın birlikteliği üzerine kurulur çoğunlukla.[1] Milliyetçiliğe modern karakterini kazandıran, hiç kuşkusuz ki milleti egemen bir varlık olarak tariflemesidir. Bu, milliyetçi düşüncenin modern ulus devlet ile ilişkisinin temelini oluşturur. Ulus devlet, ulusun egemenliğinin vücut bulduğu ve korunduğu merkezdir. Özünde millete ait olan egemenliğin devlette vücut buluyor olması, egemenlik kavramına devlet ile milleti bütünleştiren bir paye biçer. Bu egemenliğin, maddi ve manevi alan ayrımını esas alıp, manevi alanı modern gereklilikler çerçevesinde yeniden örgütleyip merkeze koyduğu yukarıda anlatılmıştı. Ulus, farklı bir sivil toplum olarak kurgulanarak devletle ilişkilendirilir. Kültürel bir varlık olarak ulusun ve maddi-politik bir organizasyon olarak devletin aritmetik toplamlarının yerine, bu ikisini organik olarak bir araya getiren ve milliyetçi projenin esasını oluşturan "farklı bir sivil toplum" düşüncesini esas almak daha uygundur. Salt kültürel alanda ortaya çıkan bir egemenlik iddiası şeklinde zuhur etse dahi, egemenlik isteminin, milleti bir güç odağı olarak kurguladığı ve bu özelliğiyle *kurucu* bir içeriğe gönderme yaptığı gözardı edilemez. Bu şekilde üstlenilen bir kuruculuk işlevi ise milliyetçiliğin "devrimci" retoriğinin çekirdeğini oluşturur.

HARS-MEDENİYET: UYUM VE İKİLEM

Chatarjee'nin kuramlaştırdığı ayrıma uygun olarak hars-medeniyet gibi bir ayrımı kurgulamış olan Gökalp'in çoğu zaman kültürel milliyetçilik kalıbı içerisinde ele alındığına rastlamak mümkün. Gökalp'in hars üzerine olan vurgusu çoğu zaman böyle bir yaklaşımı haklı çıkaracak bir izlenim uyandırır. Fakat milliyetçi projenin tamamı çerçevesinden bakıldığında resim bütünlenecektir. Örnek olarak Gökalp'in sivil toplum tahayyülü ele alınabilir. Osmanlı'da azınlıkların ellerinde tuttuğu görece üstün pozisyonu irdelerken bu gücün kökeni olarak; "kilise, cemaat okulları, şirketler, ticari kuruluşlar ve siyasî topluluklar" (Berkes, 1959: 280) gibi kurumları sayar Gökalp. Gökalp'in bu belirlemesi, gücün kaynağı olarak "sivil toplumu" göstermesi açısından son derece ilginçtir. Millî iktisat uygulamalarını bu güç kaynağının Türkleştirilmesi olarak ele almak mümkündür.[2] Modern devleti "bilimin yönetimi ve halkın egemenliği" (Berkes, 1959: 280) olarak tanımlayan Gökalp, tutarlı bir

milliyetçi olarak, güç istemektedir.[3] Yukarda belirtildiği gibi bu güç istemi toplumun maddi ve manevi anlamda kalkışmasını sağlayacak bir yapılanma süreci olarak belirir ve büyük oranda modern disiplin anlayışıyla ilişkilendirilir. Buna göre maddi ve manevi dünya modern zamanların gereklerine göre tekrar inşa edilirler. Bu inşa en geniş anlamıyla toplumun inşaasıdır.

Modernleşme maceralarını Batı ile girdikleri eşitsiz ilişkiler zemininde yaşamaya başlayan coğrafyalarda, bu sürecin çoğu zaman uluslaşma süreci zemininde cereyan ediyor olması, milliyetçi düşünceyi, Batı'nın evrensel değerlerinin taşıyıcı öznesi olmak ve aynı zamanda bu değerlerden bağımsız/özerk bir milleti düşünmek arasında bırakır. Egemen olmanın veya egemen olarak kalabilmenin bir önkoşulu olarak "medeni milletlerin seviyesine gelmek" ülküsü ile egemen olması beklenen ve istenen milletin ayrı bir varlık olarak özünü koruması isteği arasındaki gerilim, çoğu zaman, "Batı'nın teknolojisini almak, gayrısında millî kalmak" hedefiyle giderilmeye çalışılır. Millî ve manevi değerlerin bekası bu güç isteminin içsel-manevi alanını oluştururken, "Batı'dan alınacaklar" maddi dünyanın değerleri olarak dışsal alanı oluştururlar. Gökalp'de çok açık bir şekilde görülen bu yaklaşım, Türk milliyetçiliğinin bütünsel bir proje olarak en açık ve en sorunsuz örneğini oluşturur.

Hemen belirtmek gerekir ki Batılılaşma amacındaki milliyetçiliğin maddi ve dışsal değerler ile manevi ve içsel değerler arasında kurduğu uyum retoriği, bu iki dünyanın özde hep ayrı kalacaklarına dayanır. Halbuki milliyetçi söylemin tarihi, farklılaşarak ve hatta parçalanarak, bu "iki ayrı dünyanın" devamlı değişen doğalarının hep yeniden ilişkilendirilmesinin de tarihidir. Uyum retorikinin değiştiği durumlar çoğu zaman, güç ilişkilerinin çıplak şiddet safhasına ulaştığı anlarda ortaya çıkar. En açık tezahürlerinden biri, İstiklal Marşı'ndadır: "Garbın afakını sarmışsa çelik zırhlı duvar. Benim iman dolu göğsüm gibi serhaddim var." Milliyetçi retoriğin kendisindeki bu değişim, onun kurucu içeriğinin aleyhine reaksyoner yönünün önplana çıkmasının belirtisi olarak ele alınabilir.

Bu yazıda, Türk milliyetçiliğinin bahsedilen bu ikilemi kurgulama çabasının bir tarihsel anına dikkat çekeceğiz. Güç ilişkilerinin çıplak şiddeti ortaya çıkardığı durum, edinilmeye çalışılan Batılı değerlerin sahipleri veya onların "maşaları" ile kendi varlığını korumaya çalışan milletin karşı karşıya geldiği bir andır. Varkalmak veya yokolmak noktasına gelindiğinde, içsel/manevi ve dışsal/maddi alanlar arasındaki sözkonusu uyum pusulasını kaybeder. Siyasal ve kültürel birliği modern Batı standartlarında tarif etmesi ile kurucu bir söylem haline gelen egemenlik nosyonundan, milletin varlığını söz konusu eden bir beka söylemine geçişten söz etmek, Türk milliyetçiliğinin tarihi açısından pek doğru sayılmaz. Aslında tersi daha doğrudur bile diyebiliriz. Türk milliyetçiliğine daha oluşum aşamasında rengini veren unsur, bekâ kaygısıdır. Bu tarihsel anın kendine has *kurucu* bir niteliği vardır ve millî tehdit algılamasına bağlı vesilelerle hatırlatılan, yeniden üretilen, Türk milliyetçiliğinin kendini meşrulaştırışı açısından sürekliliği olan bir tarihsel andır.

Gökalp'le örneklediğimiz, siyasal ve kültürel birliği sağlayan kurucu egemenlik iddiasının Kemalist kadro tarafından "Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" düsturuyla ete kemiğe büründürülmesinden önce yaşanan süreç, Türk milliyetçiliğini zihinsel olarak derinden etkisi altına almış olaylara sahne olmuştur. Balkan Savaşları'yla başlayan, Birinci Dünya Savaşı ile devam eden ve Kurtuluş Savaşı ile nihayete eren dönem, güç ilişkilerinin ve tehdidin çıplak şiddet boyutunda ya-

şandığı ve Türk milliyetçiliğinin güç isteminin karakterine damgasını vuran zihni travmanın ortaya çıktığı bir aralığı oluşturur. Bu dönemin insanı olarak Gökalp de dönemin ruhundan uzak kalmış değildir. Fakat bahsedilen zihinsel travmayı izlemek için, Gökalp'in düşünsel tutarlılık kaygısı taşıyan yazılarından başka kaynaklara yönelmek gerekir. Önemli bir kaynak, kendisini Gökalp'in tılmizi olarak takdim eden Ömer Seyfettin'dir.

ÖMER SEYFETTİN: BİR MİLLÎ REFLEKS ETİĞİ

Balkan Savaşları, Osmanlı'nın Rumeli topraklarındaki varlığına son vermesi dolayısıyla son derece önemlidir. Ömer Seyfettin'in de aralarında bulunduğu geniş bir milliyetçi kadronun, nüfus yapısı itibariyle Balkanlar'ın bir mikro örneği olan Selânik kökenli oluşları ve dolayısıyla yabancısı olmadıkları bölgenin farklı milliyetçiliklerinin bu savaş sırasında Türklere karşı bir cephe kurmalarının, Türk milliyetçiliğinin çoğu bizzat bu savaşa katılan öncülerinin zihninde derin bir dönüşüme neden olduğu söylenebilir. Yakın zamana kadar "Jöntürk Devrimi" esprisi içinde Osmanlılık bayrağı altında birleşmeye çağrılan unsurların bir daha geriye dönülmeyecek biçimde ayrışması, Türk milliyetçilerini derin bir hayıflanmaya itmiştir: Bu hayıflanmanın en saf örneklerini Seyfettin'in savaş esnasında tuttuğu günlükte görmek mümkün. 15 Teşrinievvel tarihli günlük sayfalarında Rumeli'nin gittiğinden artık emin olan Seyfettin'in geleceğe dair de şüpheleri vardı: "Ah, acaba, ondan sonra aklımız başımıza gelecek mi?" (Seyfettin, 1997: 56). Bir gün sonra bu karamsar hava daha da keskinleşir ve "bir millet uyanıyor" esprisini önceleyen bir felaket tablosu sergilenir: "Demek Türklerin yaşamak hakkı yokmuş" (Seyfettin, 1997: 56).

Bu hissiyat "dönemin ruhu" ile tamamen uyum içindedir aslında. 19. yüzyıl sonu itibariyle insaniyet, ilerleme gibi klasik burjuva değerlerinin geçerliliklerinin kalmaması, felsefî alanda Nietzschevari atılımlarla paralel giderken, sosyal teoride de Darwinciliğin etkisi artmaktadır. Doğadaki var kalma mücadelesini insani dünyaya tahvil eden bu yaklaşım, dünyayı uluslar ve devletleri için bir satranç tahtası olarak resmetmekte ve bu haliyle güç ilişkilerinin hâkim olduğu emperyalizm dönemi için de meşruiyet kaynağı haline gelmektedir. İnsaniyet kavramını en büyük yalan olarak niteleyen bu yaklaşımın izlerini Türk milliyetçileri arasında takip etmek hiç de zor değildir. Gökalp, Seyfettin ve Ali Cânip Yöntem'den oluştuğu sanılan *Genç Kalemler* dergisi tahrir heyeti tarafından kaleme alınan yazı, bir manifesto olarak ele alınabilecek kıvamdadır. Dönemin münevverleri tarafından iyi bilinen Gustav Le Bon'a sıkça atıf yapılan yazıda, Le Bon'un "taun ve vebadan" daha müthiş bir afet olarak nitelediği insaniyet fikri dünya gerçekleri karşısında terk edilir. "Ahlak karşısında itiraz edilmeyen bu muazzez fikir" siyasetin gerçeklikleri tarafından altedilir, çünkü "siyasetin altında iktisadî düşünceler var(dır)" ve "siyasette ahlak yoktur" (Seyfettin, 1993: 18). Herkesin kurt olarak algılandığı böyle bir dünyada ayakta kalmanın en önemli önşartı sürekli bir teyakkuz halidir: "Evet, böyle düşünmeye mecburuz. Daimi ve mürettep bir kast karşısında bulunduğumuzu hatırlamak en birinci vazifemizdir" (Seyfettin, 1993: 17). Bu müebbet teyakkuz halinin ruhen taşınabilmesi "sulhçu" bir anlayışla mümkün değildir, bu yüzden de sulh milletleri mahveden ana unsurdur: "Milletleri harp değil sulh mahveder" (Seyfettin, 1993: 24). Türk milliyetçilerinin "hayattaki en hakiki mürşitin ilim" olmasından daha önce keşfettikleri başka bir gerçek vardır kısacası: "En celî hikmet; ezmeyen ezilir" (Seyfettin, 1993: 35).

Sömürgeleşmemiş olmakla beraber hissedilen sömürgeleşme tehdidi ve bu duygusal koşullarda ajite edilen varlığı devam ettirme güdüsü, gerçeklikten kopuk değildi, aksine sözkonusu sosyal-Darwinist zihniyete de oturan katı bir gerçekçilikten hız alıyordu. Bu teyakkuz hali, Türk milliyetçiliğinin kuruluş evresinden baki kalacak olan ana özelliklerinden biridir. Bu özelliğin ileri tezahürlerini ele almayı daha sonraya bırakıp, değişik şekillerde kendisini gösterdiği farklı düzlemleri, Ömer Seyfettin'in yazını üzerinden ele almak ilginç olacaktır.

"Siyasette ahlak yoktur" düsturu katı bir gerçek olarak kabul edildikçe milliyetçi aksyonerlik de eylemlerinde pervasızlaşır. Herkül Millas, Seyfettin'in hikâyeleri içinde böyle bir pervasızlaşmaya dikkat çekiyor. "Beyaz Lale" isimli hikâyesinde Sırp, Rum ve Türkleri akla hayale gelmeyecek işkencelerle katleden Bulgar komutan Radko'ya bu eylemlerini "bir ulusun var olması için gerekli" olduğunun söyletilmesi ve Türklerin bu gerekliliği anlayamamış olduklarının altının çizilmesi, aslına bakılırsa biraz önce *Genç Kalemler* dergisinden alıntıladığımız ifadenin uç bir tezahürüdür: "Ezmeyen ezilir." Millas'ın haklı olarak belirttiği gibi, Seyfettin için ulusçuluk "bir ölüm-kalım savaşıdır" (Millas, 1996: 30).

Bu ruh hali kendisini bireysel davranış düzleminde de hissettirir. Ömer Seyfettin'in bireysel kahramanlar üzerinden yazdığı hikâyeler, çoğu cephedeki askerlere moral verme amacıyla yazılmış olsalar da, dikkate değerdir. Bu hikâyelerin Türkiye'de uzun yıllar boyunca –ve halen- ilkokul ders kitaplarında okutulduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. "Başını vermeyen yiğit"in, kendi kolunu keserek diyetini ödeyen kahramanın hikâyeleri, millî ve dinî hisleri okşayıcı menkıbeler olarak ele alınabilir. Fakat bu hikâyelerdeki kahraman tiplemelerinin davranışlarının bir tür *millî refleks etiği* inşa ettiğini de düşünebiliriz. Onuru ile oynandığında kendi kolunu gözünü kırpmadan kesen "Diyet", küçük düşürülmeye çalışıldığında üzerine oturduğu kaftanı yerden alıp tekrar üzerine giymeye tenezzül etmeyen "Pembe İncili Kaftan", kendisine başkaldıranın kafasına topuzu indirip beynini dağıtan "Topuz", canını alan kâfirler başını teslim almaya kalkışınca doğaüstü bir güçle buna direnen "Başını Vermeyen Yiğit" bir dizi kahraman, adeta bir Türk'ün dramatik karar anlarında refleks halinde yapması gerekenlerin rehberini sunuyor gibidir. Çocuk kahramanlarda bile tezahür etmesi, bu "millî etiğin" yaradılıştan gelen bir haslet gibi tahayyül edildiğine işaret eder. "Bir Çocuk: Aleko" isimli hikâyede Rumlar arasında yaşayan bir Türk çocuğunun hikâyenin sonunda kendi vatanı için ölmeye karar vermesi, "Primo Türk Çocuğu" isimli hikâyede de annesi İtalyan, babası Türk olan ve doğru dürüst Türkçe bile konuşamayan Primo'nun aniden Türkleşerek, hikâyenin sonunda Aleko ile aynı kaderi paylaşması örnek olarak verilebilir. İki hikâyede de "aslında" Türklüklerinden haberi olmayan iki çocuğun bir şekilde Türklük bilincine ermekte ve bunu, vatan için ölmeye yol varan bir fedakârlıkla taçlandırmaktadırlar.

Bir başka özellik ise milliyetçi elitlerin çizdikleri dünya resminde "kendi milletlerine" yaklaşımlarında belirir. Milliyetçiliğin işleyeceği malzeme olarak millet, hiç şüphesiz ki, bağrında tüm olumlu özellikleri taşımaktadır ve kendini kurtarıp, "ilelebet payidar" kalmasını sağlayacak potansiyel gücü haizdir. Velakin varolanın resmi çizildiği zaman millet "fakr-ü zarûret" içerisinde olmanın ötesinde fakr-ü zarureti aşmasını sağlayacak hassalardan da yoksun görünür. Teyakkuz halinin milleti sarmamış olması ilk Türk milliyetçilerinin en büyük sorunudur belki de. Ömer Seyfettin Balkan Savaşı günlüğündeki şikâyeti sadece millî

bir heyecanın yokluğuyla ilgili değildir. Bazı satırlar neredeyse bir milletin varlığı veya yokluğu konusunda bile şüpheye düştüğünü düşündürür: "Bölüğün yarısından ziyadesi Türkçe bilmiyor. Tabur Babil Kulesi gibi. Ne alanın satandan, ne alanın satandan haberi var" (Seyfettin, 1997: 57). Bu feci tablo, millî bir mefkûrenin (ülkünün) olmamasına bağlanır. Türklerin kendilerini bir millet olarak hissetmesine yol açacak olan mefkûre Ömer Seyfettin tarafından derhal güç istemine tahvil edilir: "[...] umumi hayatı kuvvetlendirmek, dünyadaki galiblerin üstüne çıkarmak, ona yıkılmaz bir istikbal hazırlamak 'Türklük mefkûresi'dir" (Seyfettin, 1993: 79). Fakat Türk milliyetçiliğinin ilginç karakteristiklerinden birisi de milleti, taşıdıkları üstün karakterlerinden dolayı olduğu kadar, belki ondan daha da fazla, taşımadığı bazı özelliklerin kurbanı olarak resmetmesidir. Bunun en belirgin örnekleri çoğunlukla Türklerin azınlık unsurları ile karşılaştırılmaları sırasında ortaya çıkar. Aslında mefkûreden kastedilen de çoğu zaman, bu karşılaştırmalarda ele alınan melekelerin edinilmesi sonucunda ulaşılacak olan hedeftir. Bu bazen, Ömer Seyfettin'in "Ticaret ve Nasib" isimli yazısında olduğu gibi "Türkler hesap öğreniniz" deyişindeki gibi olumlu çağrılarla dışavurulur bazen de Milas'ın bahsedilen yazısının başında alıntıladığı Gökalp şiirindeki gibi, bıkkın ve umutsuz bir havaya bürünür:

"Durma Yunan, durma, kibrini artır!
Türklüğün başına hakaret yağdır!
Uyuyan bu kavme bu zillet azdır,
Vur eski kölesi, uyandır onu
Bırakma uyusun, uyandır onu!
Bu yurdun haznesi onun elinde
Fakat anahtarı senin elinde [...]
Sıkıştır ki ordu, donanma yapsın
Garb'te ne terakki görürse kapsın."
(Milas, 1996:25).

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ VE MİLLÎ TEYAKKUZ AÇIĞI

Farklı düzlemlerdeki görünümlerini ele aldığımız teyakkuz çağrısı, milletin maddi ve/veya manevi bekaasını tehdit eden unsurun ve onunla ilgili tespitin/tarifin değişmesine paralel olarak değişerek şekillenir. Bu nedenle teyakkuz çağrısını Türk milliyetçiliğinin en kullanışlı, esnek malzemesi olarak nitelemek mümkündür. Türk milliyetçiliğinin doğuş evresi çerçevesi içersinde açıklamaya çalıştığımız bu teyakkuz çağrısının kalıcı bir hale gelmesi pek tabii ki çizgisel bir seyir izlememiştir. Toplumsal, siyasal ve kültürel bölünmelere eşlik eden, farklılaşmış teyakkuz çağrılarından bahsetmek olanaklıdır.

Resmî milliyetçi yazının miladı olan Kurtuluş Savaşı'nın Türk milletinin uyanma ve dirilme destanı olarak ele alınması ve ajitatif-popüler Kemalist jargonun halen "Kuvayı Milliye Ruhu"na gönderme yapıyor olması, devralınan mirasa işaret etmesi açısından açıklayıcıdır. Bir kuruculuk vasfı taşıdığı halde, Kemalist jargonun teyakkuz hali yüklü bu dili, hiç şüphesiz ki Kemalist söylemin, modernleşme sürecine paralel gelişen farklılaşma ve çatışma dinamiklerinin ürünleri olan farklı toplumsal ve siyasal diller karşısında güç kaybetmesi ile ilgilidir. Fakat bu, Kemalist söylemin kökeni itibariyle de belli bir teyakkuz halini içerdiğini atlaması dolayısıyla eksik bir açıklamadır. Hatırlanması gereken unsur, modernleşmeci bir söylem olarak Kemalizmin, geç modernleşme kompleksinden yeterince payını aldığıdır. "Treni kaçırmama" endişesinin izini sürmek her daim mümkündür. Muasır medeniyet hedefine ulaşıncaya kadar müteyakkız kalmak amentüsüdür Kemalizmin. Bu teyakkuz hali belirli "iç tehdit" unsurları ile beslenir. Öteki imgesini "Osmanlı" olarak kuran Kemalist söylem açısından bu ötekilik; içerdiği yerel, dinsel, gele-

neksel motifler açısından anlam kazanır. Evrensel, laik ve ulusal olanın karşısında bu unsurların varlığı her zaman için bir tehdit algısı olarak belirir. Şeyh Sait ve Menemen olayları, Serbest Fırka örneği bu türden tehditler olarak algılanır.

Bu noktada Türk modernleşmesinin temel problematiklerinden biri olan kitle mobilizasyonundan ve kitleler ile kurulacak ilişkinin mahiyetinden bahsetmek gerekir. Klasik siyasetbilimciler açısından Kemalist rejimin, totaliter olmaktansa modernleşmeci-otoriter olarak gösterilmesi, temelde Kemalizmin bir kitle mobilizasyonuna yönelmemiş olmasına dayanır. Etik-normatif temel açısından açık veren Kemalizm, pragmatik bir modernleşme projesi olduğu oranda kitleleri hareketlendirmeye ihtiyaç duymaz. Biraz önce belirtildiği üzere, kitleler yerel, geleneksel ve dinsel olanı ifadelendirdikleri ölçüde mobilizasyona değil, kontrole tâbi tutulurlar. Ulusal bilinçlenmenin kitlesel bir mobilizasyona dayanmadığı durumlarda beliren "doğal" millî teyakkuz açığı Türk milliyetçiliğinin en büyük açmazı olarak ortaya çıkar. Gökalp'in alıntılanan şiirinde görüldüğü üzere bu açık, Türk milliyetçiliğinin kurucu bir öğesi olarak bile okunabilir. Verili koşullarda var kalabilmek için müteteyakkız durumda olmaya çağıran milliyetçiliğin, bu ruh durumunu paylaşmayan kitlelerle empatik bir ilişki kurması zordur. Bu zorluğu aşmak için bazen, şiirde belirdiği gibi despotik bir yaklaşıma bile girilir ("kafalarına vurmak lazım"). Kemalist rejim açısından ise bu zorluk ikiye katlanır. Türk milliyetçiliğinin doğuşunda izlediğimiz kitlelere dair bu sevgi nefret ilişkisine Kemalist söylem kuşku bileşenini de ekler.

Bu yaklaşım, Kemalist rejim kadrolarını millete yabancı olan veya yerli olmayan kadrolar olarak niteleyen Türk sağı tarafından da miras olarak devralınacak ve kitleler, ya mevcut durum içersinde acı çekip kıvranan ya da durumun farkında olmayacak denli uyutulmuş pasif insanlar olarak gösterileceklerdir. Bu durumda beklenen, "yerli" kadroların yetişip, onları kurtarması olacaktır. Bu haliyle Türk sağı, "Jakoben" olarak nitelediği üslûpla çoğu zaman aynı zeminde bulunur.

Ellilerle başlayan, altmışlar ve yetmişlerde kendi içinde kırılmalara uğrayan süreç ise modernleşmenin yeni bir aşaması olarak ele alınabilir. Temel nokta hiç şüphesiz ki kitlesel mobilizasyonun önem kazanmasıdır. Bu sürece paralel olarak Türk milliyetçiliğinin de açığı olarak okuyabileceğimiz millî teyakkuz açığı, Türk sağı ve Türk milliyetçiliği politikleştiği ölçüde kapanmaya başlar. Demokrat Parti deneyimi, altmışlarla beraber başlayan politik hareketlenmenin yetmişlerde artarak toplumsallaşması hiç şüphesiz ki Türk milliyetçiliği açısından özlenen millî teyakkuz için gerekli ortamı da yaratmıştır. Resmî makamların ses çıkarma ihtimalinin en düşük olduğu mobilizasyon tipi olması hasebiyle kadim Türk sağı eylemliliklerinden olan "Komünizmi Tel'in Mitingleri"nin mahiyeti yetmişlerin politikleşen ortamında komünizme karşı mücadele çağrılarına dönüşür ve kitlesellik kazanır. Yetmişli yıllar ülkücülüğünün ana teması bu olsa bile düşman cephe daha geniş bir şekilde tarif edilir. Söylem bazında kendisini; komünizmin, kapitalizmin ve emperyalizmin karşısında konumlandıran bu söylemin teyakkuz hacmi komünizm tehlikesinden daha geniştir hiç kuşkusuz. Kitleselleşebilme deneyimini bu şekilde yakalayan Türk milliyetçiliği ikinci rönesansını da yükselen Kürt hareketi karşısında yakalar. Bölücülük tehdidi söyleminin tüm siyasal alanı kaplaması ve bunun karşısında bayrak-marş gibi simgelerin popüler kullanımının artması Türk milliyetçiliğine epey geniş bir alana nüfuz etme şansını yaratmış ve milliyetçi olmanın bir doğal hal olarak kabul edilmesini, belki

de hiç olmadığı kadar genişletip, derinleşmiştir.

Seksen öncesi durumda anti-emperyalizm çerçevesinde sol ile rabıtalanan Kemalist söylemin değişim macerası da ilginçtir. Seksenlerle beraber yükselen ANAP usûlü yeni milliyetçi-muhafazakârlığın, "değişimin" taşıyıcısı olma iddiasını öncelikle klasik Kemalist merkez karşısında konumlandırdığı söylenebilir. Bu sadece ekonomik ve politik görüşleri itibariyle böyle değildir. Turgut Özal'ın kişiliğinde vücut bulan yeni bir elit tabaka, Kemalist elitizmin "yüksek kültür" iddiasının karşısında daha popüler bir kültürün taşıyıcıları olarak ve bundan da herhangi bir kompleks hissetmeyerek konumlanmıştır. Ekonomik ve siyasal hâkimiyetinin yanında ve ötesinde kültürel hâkimiyetinin de kaybolma ihtimalinin belirmesi, Kemalist teyakkuz halinin yeni çerçevesini oluşturmuştur. Kendi konumunu koruma telaşı içersinde politik alana müdahale eden ve müdahale ettikçe de hâkim ve üst bir kod olmaktan sıyrılıp, seksen öncesinden değişik bir şekilde gittikçe "politikleşen" Kemalist söylem, şeriat tehdidi karşısında laik bir cephe oluşturma işine soyunmuştur. Kemalist söylemin en üst taşıyıcısı olarak ordunun, 28 Şubat döneminde teyakkuz çağrılarını "halkla ilişkiler" esprisi içerisinde işlemesi bu kadim görevin yerine getiriliş biçiminin değişimine işaret etmesi açısından önemlidir. ❐

DİPNOTLAR

1 Milliyetçiliği politik ve kültürel olanın birliği noktasından değil de kültürel olanın politik olana tepkisi olarak tarif eden, bu yazıdaki perspektife taban tabana zıt bir Türk milliyetçiliği anlatısı için bkz. Öğün; 1997: 238-271.

2 Bu çerçeveden bakıldığında, millî iktisat politikaları esprisi içinde ortaya konan uygulamaları, salt İttihat Terakki dönemiyle sınırlamayıp, Cumhuriyet devrinde de hızını devam ettiren, azınlıkların tasfiyesine yönelik uygulamalara doğru genişletmek de olanaklı hale geliyor.

3 Gökalp'in "hars" anlayışını ve ısrarını güç istemi doğrultusunda değerlendirmek, onun kültüre yaklaşımının araçsalcılığını öne sürmekten çok, milliyetçi projenin kendisinin bütünselliğini vurgulamaya yönelik olarak anlaşılmalıdır.

Rauf Denktaş ve Kıbrıs Türk Milliyetçiliği

NİYAZİ KIZILYÜREK

Rauf Raif Denktaş'ın dünyaya geldiği 1924 yılında, Kıbrıs Rum toplumu Enosis (Yunanistan'la bütünleşme) istemi çerçevesinde seferber olmuş, burjuvalaşmış, dinamik bir toplumdu. Kıbrıs Türk toplumu ise, burjuvalaşma sürecine girmemiş, geleneksel köylü toplumunun bütün özelliklerine sahipti. Üstelik Türkiye o yıl, Lozan Antlaşması'yla, Kıbrıs'ta İngiliz egemenliğini resmen tanımıştı. Büyük Britanya bir yıl sonra, 1925'de, Kıbrıs'ı Taç Koloni (*Crown Colony*) ilan etmişti.

KIBRIS TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU

İngiliz yönetimi ile birlikte (1878) Kıbrıs'ın idaresini yitiren Müslüman-Türk toplumunun seçkinleri, o tarihten itibaren, "böl-yönet" taktiğine başvuran İngilizlerle tam bir işbirliği içinde Kıbrıs Rum çoğunluğunun karşısında yer almıştı. Ancak yirmili yıllarda geleneksel dindar ve işbirlikçi seçkinlere karşı muhalefet eden, yüzleri 'Yeni Türkiye'ye dönük genç aydınlar, güçlenmeye başladılar. Hem Kıbrıs Rum toplumunun Enosis seferberliğinden tedirgin olan hem de Türk toplumu lideri Münir Bey'in 'tek adam' yönetimine karşı çıkan o dönemin aydınları için Mustafa Kemal ve yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti büyük bir esin kaynağı olmuştu. İngiliz sömürge raporlarında 'Kemalistler' olarak adlandırılan bu kesim, Türkiye'de yapılan reformların Kıbrıs'ta da uygulanmasını savunuyordu. 1930'da toplanan "Millî Kongre", bu talebi yükseltti. Gelişen Kemalist hareket, sömürge yönetimine karşı Kıbrıslı Rumlarla birlikte hareket etmekten de çekinmedi. otuzlarla birlikte Kıbrıs Türk toplumu içindeki geleneksel seçkinler-Kemalistler ayrışması derinleşirken, sömürge yönetimi Kıbrıs Türk toplumunu Kemalizmin etkisinden koruyarak "Müslüman" kimliğine hapsetmeye çalışıyordu.

Rauf R. Denktaş, Kemalist milliyetçilere sempati besleyen babası hâkim Raif Bey'in arkadaş çevresi içinde ve ilkokulda milliyetçi öğretmeninin teşvikiyle, çocuk yaşta politize olmuştur. O yıllarda güçlenen Türkiye ve Atatürk hayranlığı, Kıbrıs Türk toplumunun genç aydınları için, çok daha gelişkin ve iyi örgütlenmiş Kıbrıs Rum toplumu karşısında bir kimlik ve şahsiyet arayışına tekabül ediyordu. Enosis'e karşı yükselen tepki ile Türkiye'ye karşı beslenen hayranlık madalyonun iki yüzü gibiydi. Kemalist milliyetçiliğin "Dış Türkler" ile ilgili politikalar geliştirmemesi, Kıbrıs Türk milliyetçilerinin işini zorlaştırıyordu.

Denktaş ilkokuldan sonra öğrenimini İngiliz okulunda sürdürürken, Dr. Fazıl

Küçük'ün önderliğinde laik-milliyetçi anlayış giderek yaygınlaşmaktadır. Denktaş, milliyetçilerin sesi olan, Dr. Küçük'ün sahibi ve başyazarı olduğu *Halkın Sesi*'ne yazılar gönderir. İngiliz Okulunu bitirdiği 1941'de babasını kaybeden (annesi de doğumundan bir yıl sonra ölmüş olan) Denktaş, tutkuyla, romantik ve milliyetçi edebiyatı tüketmektedir. 1942-43'te öğretmen olarak çalışırken, Dr. Küçük'ün yakın çevresine girerek Enosis-karşıtlığı "Dava"sına bağlanmış, 1944-1947'de burs alarak gittiği İngiltere'den dönüşünde avukat olarak politik etkinliği iyice artmıştır. 1948'de İngiliz koloni yönetiminin Türk tarafını denge unsuru olarak destekleme politikasının neticesinde kurulan Türk İşleri Komisyonu'nun üyesi olur. Ancak henüz Kıbrıslı Türk toplumunun lider kadrosunda değildir. 1949'da sömürge yönetiminin başsavcı yardımcılığına atanır.

"TAKSİM"

Kırklı yıllarla birlikte, İngiliz Sömürge Yönetimi, Rumların İkinci Dünya Savaşı ve sonrası konjonktürde yükselecek olan Enosis istemine karşı, yenilikçi Kıbrıslı Türklerle işbirliğine yönelmiştir. Kıbrıslı Türk aydınların büyük çoğunluğu 'Enosis'i engellemek için en etkili yönetimin, Türkiye'yi Kıbrıs davasına angaje etmek' olduğu inancındadır. Bu arayışın bir kolu, Derviş Manizade ve Nevzat Karagil'in öncülüğünde, 1944 yargılamalarından sonra meşru bir çıkış arayışı içinde olan Turancılarla kurulan ilişkilerdir. Soğuk Savaş koşullarında, Sovyetler Birliği'ndeki Türkler meselesinden farklı olarak bir bloklararası çatışmayı tahrik etme tehlikesi bulunmayan Kıbrıs Meselesi, Turancılar açısından uygun bir ilgi alanıdır. Nitekim "Kıbrıs Türktür Cemiyeti" gibi örgütlemelerle "Turancı Lobi", ellili yılların başında Kıbrıs sorununu Türkiye kamuoyuna benimsetmeyi başarır. Bu lobiyle, giderek bir tür Türk-Enosisi hareketine dönüşen Enosis-karşıtı Kıbrıslı Türk milliyetçiliği hareketinin yolları kesişmiştir. Denktaş'ın düşünce yapısı, ulus ve ulusçuluk anlayışı, adanın tarihsel olarak Türk olduğunu ve Türkiye'ye verilmesi gerektiğini savlamaya başlayan bu Enosis-karşıtı dinamik süreç içinde şekillenir. Bu dönemde paradoks bir tavır ortaya çıkmıştır. Hem adanın Türkiye'ye verilmesini isteyen milliyetçi bir uyanış söz konusudur, hem de Kıbrıs'ın İngiliz idaresinde kalması, bu milliyetçi hareketi bizzat başlatanlar tarafından benimsenmektedir.

1949 yılında, Başpiskoposluk koltuğuna oturan III. Makarios, Enosis istemini uluslararası kamuoyunun gündemine getirmek üzere seferberlik başlatır ve Yunanistan'ı da etkisi altına alır. Makarios ve Albay Grivas'ın başkanlığında kurulan EOKA örgütü, 1955'te Enosis için İngiliz hedeflerine karşı silahlı eyleme girişir. Bu gelişmeler karşısında, hem Türkiye'deki 'Turancı Lobi', hem Kıbrıs Türk liderliği, hem de İngiltere, Türkiye'yi Kıbrıs'a angaje etmek için çalışmalarını yoğunlaştırır. Türkiye başlangıçta çekingen davrandıysa da gitgide "Dava"ya angaje hale gelir. Devlet içinde de yandaşları olan lobi, bu angajmanı sağlamaya dönük provokatif ve "örtülü" faaliyetlerden de geri kalmamıştır.

1955 "Londra Konferansı"nda Kıbrıs halkının self-determinasyon hakkının kabul edilmesini savunan Yunanistan'a karşı Türkiye, adada İngilizlerin kalmasını, eğer İngiltere çıkacaksa, Kıbrıs'ın Türkiye'ye verilmesini ileri sürdü. Ancak sömürgeciliğin sona ermeye başladığı ve halkların self-determinasyon haklarının benimsendiği bir dönemde, bu zayıf bir tezdir. İngiltere, 1956 sonunda Türk tarafına "Taksim" tezini telkin etti. İngiltere, Rumları Enosis'ten vazgeçireceği beklentisiyle Taksim tezini taktik olarak ortaya atmıştı, Türk tarafı ise Taksim'i bir strateji olarak benimseyecek ve "Ya Taksim ya Ölüm" mitingleriyle bu görüşün propagandasına girişecekti. Kolektif hafızada

Yunanlıların 'ulusal öteki' olarak saklı tutulması, Türkiye'de bu Rum-karşıtı harekete elverişli bir zemin oluşturmuştur.

Denktaş'ın, bu dönemde ön saflarda yer aldığı söylenemez. Ancak ellili yılların sonuna doğru, başsavcı yardımcılığından istifa ederek siyasî yaşama doğrudan katılmaya karar verir. Taksim projesine yürekten bağlanmıştır. Özellikle çocukluğunda aldığı okul ve aile içi eğitim, onda romantik bir 'Anavatan' tutkusu yaratmıştır. Belki daha önemlisi, Kıbrıs Rum toplumunun 'Anavatan Yunanistan' ve Enosis tutkusu onun kılavuzuydu. Sık sık Kıbrıslı Rumlara, onların örgütlenme ve mücadele yöntemlerine gönderme yapması, bu durumun bir göstergesidir. Kuşkusuz bu olgu, tarih sahnesine karşı-milliyetçilik olarak çıkan milliyetçi hareketlerin temel özelliklerindendir.

Denktaş, 27 Ekim 1957 tarihinde, Dr. Küçük'ün desteği ile Kıbrıs Türk Kurumları Federasyonu'nun (KTKF) başkanlığına seçildi. Denktaş'ın KTKF'nin başına getirilişi ile onun da kurucuları arasında bulunduğu Türk Mukavemet Teşkilatı'nın (TMT) oluşumu aynı tarihlere rastlar. Dolayısıyla Denktaş bu dönemde hem yasal düzlemde hem de yasadışı yeraltı örgütlenmesinde etkilidir. Bu hareketlenmenin amacı sadece Enosis'i engellemekle sınırlı tutulmaz, Kıbrıs'ın bölünmesini sağlamak ve Taksim'i gerçekleştirmek TMT'nin temel hedefleri arasında yer alır. Nitekim, TMT'nin 20 Aralık 1957 tarihli bildirisinde şu cümlelere yer verilir: "Kıbrıs Türkünün yegane temsilcisi Türkiye'dir ve parolası Taksim, sadece Taksimdir" (Aydın Akurt, 1999: 42). (TMT, tipik bir karşı-milliyetçi bir çıkışla EOKA'nın sloganı olan "Enosis sadece Enosis"i taklit etmiştir.) TMT'nin kuruluşu, "Türkiye'yi etkileyip harekete geçirme" çabalarının ileri bir adımını oluşturmaktaydı. Denktaş, TMT'nin Kıbrıslı Türkler tarafından yönetilmesine de karşı çıkmıştır (Aydın Akkurt, 1999: 35).

1957 yılında İngiltere'nin Taksim politikasından uzaklaştığı ve Amerika Birleşik Devletleri'nin Taksime karşı olduğunun anlaşılması üzerine, Türk hükümet ve ordu yetkilileri TMT'nin Özel Harp Dairesi'ne bağlı olarak faaliyete geçmesini kararlaştırdı (İsmail Tansu: 37). Özel Harp Dairesi'nin TMT'ye ilişkin tasarımı, Kıbrıslı Rumların olası Enosis girişimlerinden yararlanarak Taksim için askerî bir müdahalenin zeminini hazırlamayı ve adanın tümünü almayı öngörüyordu; bu yüzden proje, "Kıbrıs'ın İstirdadı (Geri Alınması) Projesi" olarak isimlendirilmişti. TMT ile ilişkilerde birinci derecede muhatap olarak Denktaş'ın tercih edilmesi, onun siyasî yaşamında tayin edici bir gelişme olmuştur.

Denktaş'ın KTKF başkanlığında öne çıkan etkinlikler, Taksim'i hedef alan geniş kapsamlı bir kampanyaya dayanıyordu. Denktaş, Kıbrıslı Türklerin Kıbrıslı Rumlarla ekonomik ilişkilerini sona erdirmeyi hedefleyen "Türkten Türke Kampanyasını" başlatırken, Türkiye'de uygulanan ulusal burjuvazi yaratma politikalarından etkilendiğini de ileri sürmektedir: "O günlerde Atatürk'ün otuzlarda vatandaşları yerli malı almaya teşvik için söylediği sözler rehberimiz olmuştu" (Denktaş, 2000: 127). Denktaş'ın ivme verdiği kültürel 'Türkleştirme' seferberliği ise, Türk olmayanlara dönük bir eylem değildi. Türk sayılanların Türklüklerini önplana çıkarmayı, Türk olmayı siyasî tercihlerin temeli yapmayı amaçlıyordu. "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyası, Rumca konuşana para cezası uygulandığı için, Türkçe bilmeyen bazı Kıbrıslı Türkler'i suskunluğa itti. Türk ulusal bilincinin inşa edildiği bu dönemde, Kıbrıs'taki köylerin eski isimleri de öz Türkçe isimlerle değiştiriliyordu. Denktaş bu girişimlerin amacını şöyle özetler: "Neticede Kıbrıs'ta tarihten gelen bir halk olduğumuzu, Rumların iddia ettikleri gibi Kıbrıs'ın bir Yunan adası olmadığını kanıtlamaya çalı-

şıyorduk" (Denktaş, 2000: 129).

Taksim amaçlı bu kültürel, ekonomik, siyasî seferberlik bir yandan Enosis korkusuyla rağbet görüyor, diğer yandan da TMT'nin zaman zaman şiddete başvurarak, bazen de şiddet tehdidiyle sürdürülüyordu. Nitekim 11 Mayıs 1958 tarihli TMT bildirisinde şu tehditler yer alıyordu:

"1) Milli çıkarlarımıza zarar verecek hainçe ve düşüncesizce bir tutumla TMT'de görev alanların adını açıklayıp, ihbar edenlerle, TMT aleyhine konuşan ve davrananlara karşı gerekli önlemler alınacaktır. Özel timler tarafından başlatılan denetimler daha titizlikle uygulanacaktır. Hiç kimse bu denetimlerden muaf tutulmayacaktır. Rumlarla ilişkide bulunmak, Rumlara ait bar-meyhane ve gece kulüplerine gitmek yasaklanmıştır. Türk tüccarları ve işadamlarına ait olan dükkân isimleri, binalar ve emlaklar üzerindeki tabela ve ticari amblemler sadece Türkçe olarak yazılmalıdır" (Aydın Akkurt, 1999: 195).

Milliyetçi seferberlik, Rumlarla büyük ölçüde içiçe yaşayan Kıbrıslı Türkleri 'tahayyül edilen' ayrı Türk toplumuna katılmaya zorluyordu. Taksim edilecek olan Kıbrıs'ın sınırları zihinlerde ve giderek gündelik yaşam içinde şiddete de başvurularak çizilmekteydi. 1958 yılının 1 Mayısından sonra, solcu Kıbrıslı Türk işçilerine estirilen terör ve peşpeşe işçilerin öldürülmesinden sonra -TMT bu öldürme olaylarını üstüne almayı her zaman reddetmiştir- sayıları binleri bulan Türk işçiler, üyesi oldukları Rum sendikalarından istifa etmek zorunda bırakılacaktı. Özellikle KTKF'ye bağlı bulunan Kıbrıs Türk Gençlik Teşkilatı (KTGT), Kıbrıslı Türkler üzerinde Başbakan Menderes'i çileden çıkartacak kadar aşırı baskı uygulamıştı. Menderes bu örgütü 'faşist' olarak nitelendirmiş ve başkanı Celal Hordan'ı Türkiye'ye geri çağırmıştı. Denktaş, Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kuruluşu üzerine KTKF başkanlığından ayrılırken, 28 Ekim 1960 tarihinde yazdığı bir 'Veda' yazısında, "sesimizi Anavatana ve dünyaya duyurmak ve Kıbrıs Türklerinin davalarını savunma"ya dönük "icraatımızdan gücenen veya zararda olanlar olmuşsa, bunu 'ferd yok cemiyet vardır, Hak yok, Vazife vardır' prensibimize atfetsinler" diyerek fikrî referansını da belirtmiş oluyordu.

İKİ MİLLİYETÇİLİK ARASINDA KIBRIS DEVLETİ

Türkiye, Yunanistan ve İngiltere'nin, NATO-içi bir Soğuk Savaş uzlaşması sonucu, Enosis ve Taksim'i dışlayarak verdikleri kararla 'bağımsız' Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile Türkiye'de 27 Mayıs Askerî Darbesi aynı döneme rastlar. Türkiye için o dönemde en istenmeyen şey Yunanistan ya da herhangi bir müttefik ile Türkiye'nin dış politikasında değişiklik mesajı verebilecek bir anlaşmazlığın çıkmasıydı. Bu nedenle Kıbrıs konusunda çok titiz davranılıyordu. (Melek M.Fırat, 1997: 75) Yunanistan'ın tutumu da Türkiye'nin tutumuyla benzerlik göstermekteydi.

Ne var ki Yunanistan ile Türkiye'nin hükümet düzeyinde ortaya koydukları bu yaklaşım, her iki ülkedeki gizli servis mensupları ve Kıbrıs'ta Helen ve Türk milliyetçiliklerinin gölgesinde yetişen Kıbrıs Türk ve Rum liderleri tarafından benimsenmiyordu. Kıbrıs'taki milliyetçilerin Kıbrıs devletine 'itirazları' vardı ve onlar için Enosis ve Taksim, Kıbrıs devletine rağmen, temel amaç ve 'millî dava' olarak kalmıştı. Kıbrıs Rum liderliği 'sıradan bir azınlık' olarak gördüğü Kıbrıslı Türklerle siyasî eşitlik temelinde ortak bir devletin kurulmasını benimsemediği gibi, Enosis'in Kıbrıs anlaşmalarıyla da yasaklanmasını içine sindirememişti. Nitekim 'ulusun devlete' karşı itirazını Makarios şu sözlerle ifade etmişti: "Bu anlaşmalarla bir devlet kurulmuştur, bir ulus değil". Denktaş, Makarios'un bu sözlerine yürekten katılıyordu: "Kıbrıs'ta bir Kıbrıs

milleti yoktur ve anlaşmalar bir millet yaratmış değildir, bir devlet meydana getirmiştir' diyen Makarios doğru söylemekteydi" (Denktaş, 2000: 402). Makarios ve Denktaş'a göre ulus, bir yurttaşlar toplumu değil bir soydaşlar toplumuydu. Ulusu doğal bir olgu saydıkları etnik durumun ifadesi olarak algılıyor ve 'soydaşların' ulusal bünyeye, yani Anavatanlar'a katılımını, 'millî dava' olarak benimsiyorlardı. Bu organik ulus anlayışı, Kıbrıs devletini küçümsemeye yol açacak, işbirliği iradesinin oluşmasını engelleyecekti.

Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kuruluş anlaşmalarının imzalandığı 1959 yılında, TMT'nin çalışmalarında yavaşlama olmadığı gibi, 'Esas Gaye'den de vazgeçilmemişti. Bu konuda, Özel Harp Dairesi'nde görevli TMT yetkilisi Binbaşı İsmail Tansu'nun söyledikleri, hiçbir kuşkuya yer bırakmamaktadır: "Kıbrıs'ta Türk-Rum ortak Cumhuriyeti'nin kurulması kararı bizim hızımızı kesmemişti. T.C. Hükümetinin izlediği Kıbrıs politikası hangi yönde gelişirse gelişsin bizim şaşmaz hedefimiz; 340 yıl üzerinde bayrağımızı dalgalandırarak Türk Vatanı'nın bir parçası yaptığımız Kıbrıs adasını kurtarmaktı. Buna şartlar elvermediği taktirde, hiç olmazsa Ada'nın yarısında Türk hâkimiyetini tesis edecek ve Kıbrıslı soydaşlarımızın sahibi bulundukları toprak üzerinde özgür ve bağımsız Türk Devleti'nin kurulması sağlanacaktı" (İsmail Tansu: 244).

Kıbrıslı Türk ileri gelenlerin temel stratejisi, Kıbrıslı Rumların atacağı yanlış adımlardan ve Anayasa'nın uygulanması esnasında ortaya çıkacak pürüzlerden yararlanarak, Taksim'e ulaşmaktı. Bu stratejiye, dönemin Ankara hükümeti rağbet etmez. Ankara'nın bu tutumunun yanı sıra, Kıbrıs Türk toplumu içinde oluşan muhalif aydın hareketi de Denktaş ve arkadaşlarını rahatsız ediyordu. Bu muhalefetin öncülerinden Muzaffer Gürkan ile Ayhan Hikmet, Kıbrıs Cumhuriyeti kurulduktan sonra yayımlamaya başladıkları *Cumhuriyet* adlı gazetede Kıbrıs Cumhuriyeti devletinin kök salarak yerleşmesini savunmuşlar ve iki toplumun iyi ilişkiler geliştirmesini, Atatürk-Venizelos yakınlaşmasını örnek göstererek, desteklemişlerdi. Lefkoşa'daki Türkiye Büyükelçisi Emin Dirvana'nın da bu aydın çevresiyle temasını sürdürmesi, bu rahatsızlığı büyütmekteydi. 1960-62 yıllarında, Türk toplumu içindeki muhalefeti bastırmaya dönük provokasyonlar ve Muzaffer Gürkan ile Ayhan Hikmet'in de canına malolan siyasî cinayetler birbirini izledi. Bu atmosfer, sonuçta, Kıbrıs Cumhuriyeti fikrine sahip çıkan Türkiye Büyükelçisi Dirvana'nın görevi bırakmasına sebep olacaktır. Denktaş, Türk tarafının 'millî dava' uğruna yeteri kadar çalışmadığını iddia ederken, Enosis karşıtı Rumları kurşunlayan EOKA'yı örnek gösterir: "Rum halkı Enosis cephesinde topyekûn görünmek mecburiyetini hissetti. Bu cepheye bigane kalanlar veyahut da aleyhinde bulunanlar EOKA tarafından hunharca öldürülüyorlardı. 1955-58 yıllarında EOKA'nın öldürdüğü Rum sayısı, EOKA tarafından katledilen Türk ve İngiliz sayısının toplamından da fazladır. Enosis'i istememek vatana ihanetti. Bunun cezası da ölümdü. Rum cephesi bu Enosis davasını işte böyle yürüttü" (Denktaş, 2000: 258).

1963 sonunda, Makarios'un, Türklere genişletilmiş azınlık hakları önermesi ve Kıbrıslı Rumların self-determinasyon hakkını kullanarak Enosis'i gerçekleştirmesinin zeminini yaratmaya koyulması üzerine, silahlı çatışmalar baş gösterdi. Kıbrıs Türk liderliği, Türkiye'nin askerî müdahalesine umut bağlamıştı. Ne var ki, Türkiye böyle bir müdahaleye yatkın görünmüyordu. Batı ittifakının büyük güçleri, Kıbrıs Sorununu salt Türk-Yunan çatışması çıkmaması açısından değerlendiriyorlar ve müdahaleyi menediyorlardı. Türkiye, 1965'de Acheson planı temelindeki çözüm arayışlarına olumlu yaklaşıyor ve coğrafi federasyon tezinden de uzaklaşabi-

leceğinin sinyallerini veriyordu Bu moral bozukluğu içinde Kıbrıs Türk liderliği de "Denktaşçılar" ve "Doktorcular" (Fazıl Küçük yanlıları) olarak bölünmüştü.

Temaslar için yurtdışına çıktığında Rum yönetimi tarafından Kıbrıs'a girmesi yasaklanan Denktaş çaresiz, Ankara'da yaşamaya başladı. 1966 yılında, Ankara'da kendi parasıyla yayımladığı *12'ye 5 Kala* adlı kitabıyla, Türkiye hükümetinin politikasını açıkça eleştirmiştir: "Milli bir hedef güdülmemiştir. Hadiseler Türkiye'yi Kıbrıs meselesine itmiş ve esen rüzgara göre yelken açan bir siyaset takip edilmiştir. Bu gün saat on ikiye yaklaşırken Türkiye'nin hala belirli bir Kıbrıs siyaseti mevcut değildir. [...] Kıbrıs Türkünün en büyük kuvveti anavatana kayıtsız şartsız bağlı olmasındadır. En büyük zaafı da anavatanı yönetenlere de kayıtsız şartsız inanmış bulunmasındandır" (Denktaş, 2000: 239). Buna karşılık Ankara'da gördüğü tepki de büyüktür. Kıbrıs Türk liderliği içinde de ağırlığını yitirme tehlikesi ile karşı karsıyadır. Denktaş, siyasî liderlikten de uzak düşmemek için gizli de olsa Kıbrıs'a dönmeye karar verdi. Bu girişiminde, "Türkiye"nin değil ama Özel Harp Dairesi'ne bağlı "Bayraktar"ın desteğine sahiptir. Bir yanlışlık sonucu Rum bölgesine çıkınca tutuklanır. Bir süre sonra Ankara'nın isteği doğrultusunda serbest bırakılır, ancak Kıbrıs'ta ikamet etmesine müsaade edilmez, yeniden Türkiye'ye gönderilir. Ancak 1967 yılının sonlarına doğru, Denktaş'ın serbest bırakılmasından bir hafta sonra ENOSIS'çi Grivas'ın Geçitkale köyüne saldırarak yirmiden fazla Kıbrıslı Türkü öldürmesiyle koşullar değişir. Türkiye'nin Kıbrıs'a müdahale etme kararlılığı sonucu ateşkes imzalanır ve adada bulunan Yunan askerleri ile Grivas'ın Kıbrıs'tan çıkarılması kabul edilir. Denktaş, Makarios'un rızası ile Kıbrıs'a döner ve aynı yılda başlayan iki toplumlu görüşmelerde Rum tarafının temsilcisi Glafkos Kleridis'e karşı Türk tarafını temsil etmeye başlar. Görüşmelerde, Ankara'nın benimsediği, üniter Kıbrıs devleti içinde bölgesel otonomiye dayalı azınlık hakları tezini savunur. Böylece, ordu -en azından ordunun bazı kesimleri- nezdindeki 'birinci adam' konumuna ek olarak, hükümet kanadının da onayını kazanır.

1968-73, 'Şahin' Denktaş'ın 'güvercinleşme' dönemidir. Çünkü, birincisi artık Türkiye'nin Kıbrıs'a askerî müdahalede bulunarak Taksim'i gerçekleştireceğine inanmamaktadır; ikincisi, Türk hükümetlerinin güvenini kazanmadan Kıbrıs'ta liderlik koltuğuna oturamayacağını bilmektedir. Denktaş'ın Ankara ile uyumlu, pragmatist bir politika izlediği bu dönem, aynı zamanda artık Dr. Küçük'ün yerine Cumhurbaşkan Vekili olmaya yöneldiği dönemdir. Ankara, özellikle 12 Mart rejiminde, Denktaş'a açık destek verir. 1973 seçimlerine askerlerin müdahalesi ile tek aday olarak katılan Denktaş, Kıbrıs Cumhuriyeti'nin Cumhurbaşkanı Muavinliğine seçilir.

1974, BAĞIMSIZLIK VE ÇÖZÜMSÜZLÜK POLİTİKASI

1974, bütün Kıbrıslı Türklerin olduğu gibi, Denktaş'ın yaşamında da büyük dönüm noktası oldu. 15 Temmuz'da Yunan Cuntası'nın Makarios'a karşı gerçekleştirdiği darbe, Türkiye'nin askerî müdahalesine zemin hazırladı. 20 Temmuz 1974 tarihinde Türkiye, Kıbrıs adasına askerî bir harekât düzenleyerek, Denktaş'ın siyasî hedefini gerçekleştirdi, adanın Türk ve Rum ulusal toplulukları arasında fiilen bölünmesini sağladı. Gerçi Denktaş, 20 Temmuz sabahı yaptığı radyo konuşmasında şöyle diyordu: "Bu bir istila değildir. Kıbrıs'ın bağımsızlığını, ülke bütünlüğünü ve güvenliğini yeniden tesis etmek için girişilen ve sadece bu gayeye matuf sınırlı bir polis harekatıdır [...] Hepimizin vazifesi, bu harekatı hedefinden saptırmamak, kan akmasını önlemek, bir

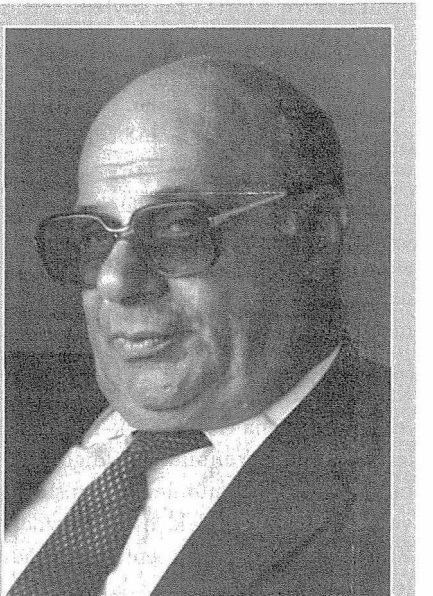
an evvel Kıbrıs'a barış getirmektir [...] Zafer, bağımsız Kıbrıs Cumhuriyetinin savunucusu, Tüm Kıbrıslılarındır" (Denktaş, 2000: 388/389). Ancak o, güçler dengesinin Türk tarafı lehine değiştiği bu yeni koşullar içinde *de facto* bölünmüşlüğü kalıcılaştırmanın yollarını arayacaktı.

1974 askerî müdahalesinden sonra Türkiye'de ortaya çıkan iç politik kutuplaşma ve tıkanıklık koşullarında, Kıbrıs'ta kalıcı bir barışa ya da bir çözüm arayışına yönelmek imkânsız hale gelmişti. Bu konjonktürden faydalanan Denktaş, Konfederasyon tezi, yani Kıbrıs'ta iki ayrı devlete dayalı çözüm doğrultusunda 'çözümsüzlük çözümdür' politikasının temellerini atmaya başladı. Türkiye'de Kıbrıs sorununun milliyetçilik yarışında bir malzeme olarak kullanılması Denktaş'ın manevra alanını genişletmesine yardımcı oluyordu. Bir yandan, deneyimi ışığında hükümetler ile yumuşak ilişki içinde, Türkiye'yi ayrı devlet ilanına ikna etmeye çalışmakta; diğer yandan Kıbrıs'taki siyasî kamuoyunu bu fikre hazırlamaktaydı. Nihayet uluslararası görüşmelerin tıkanma noktasında, askerî rejimden idareyi devralan Özal hükümetini emrikaviyle karşı karşıya bırakan bir 'devlet kararı' ile 15 Kasım 1983 tarihinde Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (KKTC) ilan edildi. Birleşmiş Milletler'in kararı uluslararası hukuka aykırı bularak tanımaması nedeniyle, Denktaş iki toplumlu, iki bölgeli federasyon temelinde sonu gelmez görüşmelere geri dönmek zorunda kalacaktı.

Seksenlerin sonu ile doksanların başında Denktaş, Rum tarafında liberal Vasiliu'nun iktidara gelmesi ve BM'nin, tarafların siyasî eşitliğini temel alan merkezi zayıf bir federal devlet önermesi -ki bu yaklaşım Türk tezine yakındı-, Denktaş'ı federasyon tezine karşı açıkça cephe almaya itti. 1994 yılında hazırladığı *Kıbrıs Meselesinde Vizyon* adlı çalışmasında yine T.C. hükümetlerini "vizyon sahibi olmamakla" eleştirdi (Denktaş, 1994: 3-4).

"BÜYÜK DEVLET" TUTKUSU, PANTÜRKÇÜLÜĞÜN YAYGINLAŞMASI VE KIBRIS

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla, Türkiye'de önceleri belirli siyasal kadroların programında yer alan Pantürkçü öğeler yeniden ve yaygınlaşarak gündeme geldi. Bütün ana siyasî akımlar bu dönemin havası içinde "büyük devlet olma" söylemi içinde konuşmaya başladılar. Esasını etnik Türk kavramının oluşturduğu bu anlayış resmî ideolojiye de hâkim oldu. "Önceleri, konjonktür gereği, Misak-ı Millî sınırlarına çekilen 'Türklük', şimdi, en resmî ağızlardan 'Adriyatik'ten Çin Seddi'ne kadar uzanan sahaya genişletilmektedir. Öncelikle 'Türki' ya da Batı dillerindeki 'Turcic', 'Türki Cumhuriyetler', 'Türkiler' gibi ifadelere savaş açıldı. 'Türkiye Türkleri ne kadar Türk ise Türkiye



Türkiye'nin Kıbrıs politikasının değişimine damgasını vuran ve bu politika üzerinde Türkçü ideolojinin tezlerinin nüfuzunu sağlayan Rauf Denktaş, doksanlardan itibaren milliyetçi çevrelerde "Türk dünyasının liderleri" arasında anılmıştır.

Cumhuriyeti sınırları dışında bulunan Türkler de o kadar Türk' idiler. 'Türki', Turcic gibi tabirler diğer Türk topluluklarının Türklerini inkâr ve onları Türklükten koparmak üzere uydurulmuş sözler'di [...] Bu yüzden bu Cumhuriyetlerden 'Türk Cumhuriyetleri', halklardan söz ederken de 'Azerbaycan Türkü, kazak Türkü, Özbek Türkü, Kırgız Türkü, Türkmen Türkü, Tatar Türkü' v.s., ifadelerinin kullanılması gerekmektedir" (Suavi Aydın, 1995: 61).

Kıbrıslı Türkler, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından çok önce, bu Pantürkçü yaklaşımın "azizliğine" uğramış ve 'Kıbrıs Türkü' olarak adlandırılmışlardı. Bununla birlikte söz konusu yeni ortamda, Kıbrıs ve Kıbrıslı Türklerin işlevi yeni boyutlar kazanır. Kıbrıs politikasının mimarlarından Mümtaz Soysal, bu yeni ortam içinde yazdığı yazılarda Pantürkçü söylemi iyice benimser ve Kıbrıs'ı bu söylem açısında işlevselleştirmekten çekinmez: "Kuzey Kıbrıs, Türkiye'nin Türkiye dışında Türklere neyi, nasıl ve ne kadar yapabileceğini gösteren bir deneme alanıdır. Bu deneme başarılı olmazsa, başka yerlerde iri laflarla büyük hayaller peşinde koşmak gülünçleşir" (Mümtaz Soysal, 1995: 138). Eski dışişleri bakanlarından ve Rauf Denktaş'ın danışmanı Mümtaz Soysal'dan başka, hemen hemen aynı kelimelerle aynı görüşleri savunan, 1999 seçimlerinden sonra Kıbrıs'tan sorumlu devlet bakanı olan Profesör Şükrü Sina Gürel, Türk-Yunan ilişkileri ve Kıbrıs sorununu ele aldığı bir kitabının sonuç bölümünde şu görüşlere yer verir: "Ancak, Ege'deki haklarımızdan ve Kıbrıs Türk halkının esenliğinden ödünler vererek dış politikamızda herhangi bir kazanım elde edemeyiz. Hele, 'önümüzde açılan yeni ufuklar'dan, 'Türk dünyasından', 'büyük devlet' olma iddiamızdan söz ettiğimiz bu dönemde, başkalarının küçük hesaplarına alet olarak büyüklük taslayabileceğimizi düşünenler varsa, yanılıyorlar" (Şükrü S. Gürel, 1993: 126).

Türkiye'nin "büyük devlet" olma iddiasını Kıbrıs'a endeksleyen bu yaklaşım, Alparslan Türkeş'in altmışlı yıllarda, dile getirdiği görüşlerden farklı değildir. Türkeş'e göre, Türk Dış politikası dört yıkıcı savaşın, İtalyan (1911), Balkan (1912-13), Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) ve Kurtuluş Savaşı'nın (1919-1922), etkisi altındaydı ve bu yüzden gerektiği kadar aktif ve iddialı değildi. Kıbrıs, bu pasif dış-politikaya karşı adeta bir uyarıcı olmuştur. Çünkü Kıbrıs Sorunu, 'Daha Büyük Türkiye' düşünü gündeme getirmiş ve diğer dış politika konularına da, 'Daha Büyük Türkiye' amacıyla bakan bir milliyetçilik anlayışıyla bütünleşmiştir (J.M. Landau, 1979: 136).

BİR "TÜRK DÜNYASI LİDERİ" OLARAK DENKTAŞ

Türkçü tutkusunu hiçbir zaman terk etmeyen R.R.Denktaş, doksanlı yılların bu "yeni ortamında" kendisini her zamankinden daha güçlü hissetmeye başlamıştır. O, artık sadece Kıbrıs'ta Türkiye'nin çıkarlarını koruyan birisi değil, "Türklük Dünyasına mal olmuş" bir lider sayılmaktadır. 20 Mart 2000 yılında, Gazeteciler Cemiyeti tarafından 'Yılın adamı' (1999) seçilen Rauf Denktaş'a dönemin Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel ödülünü verirken, onu şu sözlerle 'kutsuyordu': "Ben burada tarihe şahitlik yapıyorum. Sayın Denktaş, bu büyük davanın, bu millî davanın ve Türkiye'de bir uçtan bir uca heyecanın muhafaza eden, 7'den 70'e herkesin gönlünde olan bu millî davanın, bu büyük heyecanının kahramanıdır. Türklüğün bayrağını, yücelerde tutmaya bu kadar büyük hizmet etmiş olan sayın Denktaş, aslında orada, sadece Kıbrıs Türkünün veya Kıbrıs'taki Türkiye'nin haklarının savunmasını yapmıyor. Türk dünyasının, Türklük aleminin ve Türklüğün mücadelesini yapıyor. Bayrak o bayraktır. Bilhassa, doksanlı yıllardan

itibaren Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra su yüzüne daha iyi çıkmış bulunan bir büyük Türk dünyası içerisinde, Türklük şuuru ve bu şuur için mücadele gayreti, bu şuurun etrafında toplanma gibi yeni fırsatlar büyük Türk toplumunun önüne çıkmıştır. Önümüzdeki yıllarda bu fırsatların ne kadar iyi değerlendirileceğini görmek istiyoruz. Bu hareket ne bir Pantürkizm hareketidir ne bir Panislâmizm hareketidir. Bu hareket bir büyük Türk dünyası olayıdır. Bu Türk dünyasının içerisinde daha henüz hiçbir yerde ışık parlamazken, Kıbrıs Türklüğü bu mücadeleyi Sayın Denktaş'ın liderliğinde çok kahramanca vermiştir" (*Avrupa Gazetesi*, 21 Mart 2000).

Ellili yıllarda elitist Türk milliyetçiliğinin popülerleşmesine yardımcı olan, altmışlı ve yetmişli yıllarda Türk dış politikasının görece bağımsızlaşmasına yol açan Kıbrıs, seksenlerin sonundan itibaren "şahlanan Türklüğü"' simgeler hale gelmiştir. Bu yeni koşullarda Türkiye, Denktaş'ın yıllardan beri ısrarla savunduğu tezleri resmî görüş olarak kabul etmiş ve 1998 yılında, iki toplumlu iki bölgeli federasyon tezinden vazgeçerek, iki devletlilik temelinde konfederasyon tezini benimsemiştir.

Denktaş'ın siyasî yaşamının temel amacının Türkiye'yi kendi ayrılıkçı Kıbrıs politikasına çekmek ve bu noktada tutmak olduğunu söylemek abartma sayılmasa gerektir. Nitekim kendisi bir mülakatta şöyle diyordu: "Türkiye'yi bu işe angaje edinceye kadar ne çektiğimizi biz biliriz" (4 Ağustos 1991 *Yenidüzen* gazetesi). Ancak Türkiye, Kıbrıs'ta konfederasyon tezine Avrupa Birliği'nin Lüksemburg (AB) Zirvesi'nde (1997) Türkiye'yi üyeliğe aday ülke olarak benimsememesine gösterdiği tepki sonucu, taktik maksatla başvurmuştu. Nitekim, Helsinki Zirvesi'nde (1999), Kıbrıs sorununun çözümüne yardımcı olmanın Türkiye'nin üyelik sürecinin koşullarından biri olarak kaydedilmesi, Denktaş'ı tedirginliğe sevk edecekti. Bu tedirginlik, Kıbrıslı Rumların Avrupa Birliği'ne üyelik perspektifi ile birlikte düşünüldüğü zaman, esaslı bir endişeye dönüşür. Bu arada, Türkiye'nin AB perspektifi ile Kıbrıs'ın fiilen bağlantılandırılmış olması Denktaş'ı, Türk kamuoyunun belirli kesimleri ile karşı karşıya getirir. Denktaş, Türkiye'nin AB ilişkileri söz konusu olunca, alışık olduğu kamuoyu desteğini bulamamaya başlar ve Kıbrıs görüşmelerine yeniden dönmek zorunda kalır. 2002 yılında başlayan görüşmelerin nasıl sonuçlanacağı şimdiden bilinmiyor ama Denktaş'ın siyasî yaşamının son büyük sınavlarından birini verdiğine şüphe yoktur.

DENKTAŞ'IN MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞI

Denktaş, Ankara'da bir konferansta sorulan, "Kıbrıslı Rumlarla birlikte bir Federal Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kurulması için mücadele verseniz, Kıbrıslı Türkler için daha iyi olmaz mı?" sorusuna şu yanıtı vermiştir: "Ben bir Anadolu çocuğuyum. Her şeyimle Türküm ve köküm Orta Asya'dadır. Kültürümle, dilimle, tarihimle ve tüm benliğimle Türküm. Benim bir devletim ve anavatanım var. Kıbrıs kültürüymüş, Kıbrıslı Türkmüş, Kıbrıslı Rummuş, Ortak Cumhuriyetmiş, hepsi boş laflar. Onların Yunanistan'ı bizim de Türkiyemiz varken, neden aynı cumhuriyet çatısı altında yaşayalım? [...] Bazıları yapay olarak Kıbrıslılar varmış, Kıbrıs Türkleri, Kıbrıs Rumları varmış, gibi kültür edebiyatı yapıyorlar. Kıbrıslı Türk de yoktur, Kıbrıslı Rum da, Kıbrıslı da yoktur. Sakın ola ki bizlere, 'Kıbrıslı mısınız' diye de sormayın. Bu bir hakaret olarak algılanabilir ve yanlış anlamalar çıkabilir. Neden mi? Nedeni, Kıbrıs'ta yaşayan bir tek Kıbrıslı vardır, o da Kıbrıs eşeğidir" (*Ortam*, 13 Kasım 1995). Başka bir açıklamasında şu görüşlere yer verir: "Türkiye ile, sürekli olarak 'biz' 'siz' kavgası ya-

pılıyor [...] Ama, 'siz kim?' 'biz kim?' diye hiç sormuyoruz. Ayrılık var mı? Biz de Türkiye'den gelen insanlar değil miyiz? Kan, kültür aynı değil midir?" (akt. Erten Kasımoğlu: 192).

Bu sözler, Denktaş'ın milliyetçilik anlayışını özetler. Denktaş, etnik köken ile kimlik, kimlik ile siyaset arasında organik bir ilişki kurarak, sonuçta etnik determinizm noktasına ulaşır. Buna göre, etnik köken bakımından Türk olmak, insanı kendi iradesinden ve siyasal bağlamdan bağımsız olarak Türk ulusunun organik bir parçası yapacaktır. Bu organik ulus anlayışı ulusu, ortak bir kültürü ve tarih bilinci olan doğal organik bir gerçeklik olarak görür ki, bu ulusun bireyin iradesinden bağımsız olarak varlığını sürdürmesi, dolayısıyla bireyin yok sayılması anlamına gelmektedir. Buna göre ulusun organik bütünlüğünü savunmayan kimseler ya "yanlış bilinç" içindedirler ya da "ihanet" etmektedirler.

Denktaş'ın söyleminde Kıbrıs, ülke/yurt olarak anlamsız sayılır ve Kıbrıs'a ait, Kıbrıslı Türklere özgü her şey küçümsenir. Kıbrıs ülke olarak anlamsızlaştırılırken, "Türklüğün Kalesi" olarak işlevselleştirilir. KKTC de sırf bu bakımdan anlamlı sayılır: Denktaş, "KKTC diye bir millet yoktur" der: "KKTC'nin Türkleriyiz. Türk olmakla gurur duyarız. Anavatan bizim de Anavatanımızdır, milletimizdir. Biz o milletin Kıbrıs'ta devlet kurmuş parçasıyız."

Denktaş'ın soykütükçü ulus anlayışı, Kıbrıslı Türklerin etnikliğin zamana ve mekâna bağlı durumsallığından kaynaklanan farklılıklarını belirtmelerine en sert biçimde karşı çıkmasına yol açmaktadır. Denktaş, Kıbrıslı Türklerin folklor ve edebiyat alanında bile farklılıklarını, özgüllüklerini ortaya koymalarını, "Anavatandan koparan tehlikeli unsurlar" olarak algılamaktadır. Bu tutum, tepkisel olarak *yerli* bir milliyetçilik oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Bir dönem bu yönelimin temsilcilerinden olan oğlu Serdar Denktaş, Rauf Denktaş ile arasındaki farkı şöyle özetlemişti: "Babam Türk milliyetçisidir ben ise Kıbrıslı Türk milliyetçisiyim." Denktaş'ın her şeyden önce Türk milliyetçisi olması, Kıbrıslı Türkleri ve onların çıkarlarını Türkiye'nin çıkarlarına hizmet ettiği ölçüde gözetmesi, sadece romantik bir 'Anavatan Tutkusu'na indirgenemez. Bu, aynı zamanda, onun kendi iktidarını yeniden ürettiği bir söylemdir. Denktaş'ın milliyetçilik anlayışında, Anavatan 'Merkez', Kıbrıs Türk toplumu ise 'Çevre' olarak kurgulanmaktadır ve kendisi de 'Çevre'yi 'Merkez'e bağlayan köprü işlevi görmektedir. Yerine göre 'Çevre'yi 'Merkez'e, 'Merkez'i de 'Çevre'ye karşı kullanma olanağı ve yeteneği, onca yıllık iktidarının temel nedenlerinden birini oluşturmaktadır.

Her ne kadar Kıbrıs'ta etnisist Türk milliyetçiliğinin fikrî kökleri Kemalizme uzanıyorsa da, Kemalist politikaların kendini Türkiye Cumhuriyeti ile sınırlayarak "Dış Türkler" olgusunu yadsıması, Kıbrıs'ta Türk milliyetçiliğinin sınırlarını belirlemişti. Kıbrıs'ta etnisist Türk milliyetçiliğinin yükselişi, Kıbrıs-Helen milliyetçiliğine karşı gösterdiği tepki süreçlerinde, bir *kontra-milliyetçilik* olarak gerçekleşmiştir. Ancak, bu noktada, Türk milliyetçiliğinin ikili işlevinin de bunda payı olduğu vurgulanmalıdır. Siyasî olarak 'Türkiyeci' olan modern Türk milliyetçiliği, ideolojik olarak Türkçü bir yaklaşım sergilediği için, Kıbrıslı Türklerin stratejik kaygılarla işlevselleştirilmesi, kısa sürede Türkçülük ideolojisinin 'özcü' yaklaşımları sonucu 'aynileştirme' çabalarına dönüşmüştür. Kıbrıslı Rumların Enosis talebine karşı, bir anlamda 'Türk Enosis'i' diyebileceğimiz, aynileştiren ve Türkiye ile birleştirmeye yönelen bu söylem, Denktaş'ın hem düşünce yapısının hem de iktidarının temelini oluşturmaktadır. ❐

Cumhuriyet Döneminde Türkçülüğün Çatallanan Yolları

ORHANGAZİ ERTEKİN

Cumhuriyet döneminde Türkçülüğün tarihsel vaziyetlerine ve ideolojik tekamüllerine ilişkin arayışların genellikle iki farklı tarihsel dönemi merkez alarak hareket ettikleri gözlenmektedir.[1] Bunlardan birincisinde; Cumhuriyet öncesine dönerek Osmanlı'da Türkçülüğe ait düşünceler, entelektüel figürler ve eylemlerin Cumhuriyet dönemine taşınması söz konusu olmaktadır. Böylece, bir yandan Gökalp, Akçura, Tekinalp vb. gibi figürler ve Türkçülük düşünceleri diğer yandan da İttihatçılık ve Enver Paşa Turancılığının Cumhuriyet dönemindeki izleri sürülmektedir. İkincisinde ise; altmışlarda politik gövdesini bulan milliyetçi hareketin (MHP) köklerine ilişkin oldukça sınırlı ve cılız çağrışımlar önplana çıkmaktadır. MHP'nin ırkçılık-Turancılığı ve Türkeş'in kişisel biyografisi bu çağrışımlarda belirgin noktaları oluştururlar.

Türkçülük düşüncesine bu iki ağırlık merkezinden bakıldığında Cumhuriyet'in ilk dönemlerini oluşturan otuzlu, kırklı, ellili yıllar Türkçülük süreçleri içinde tali kalmakta, İkinci Dünya Savaşı'nın maceraperest dönemi ayrık olmak üzere pek verimli ve alımlı görünmemektedir. Cumhuriyet'in yeni Türk-ulus-devletinin asli bir siyasal gücü olarak "her yaştan milyonlarca genç yarattığı", atak ve uyanık kıldığı bir dönemin ve dönemin ideolojik altyapısını çepeçevre sarmalayan milliyetçilik atılımlarının yeterli ve derinliğine bir ilgiyle karşılaşmayarak yukarıda belirttiğimiz ağırlık merkezlerinden herhangi birinden hareketle değerlendirilmesi, genel ve yaygın bir bakış açısını da belirlemiştir. Bu çerçevede Cumhuriyet dönemi Türkçülüğü, bir yandan ithal etkenlere atıf yaparak yorumlanırken, diğer yandan Cumhuriyet öncesinden aşırdığı kavram ve konumlarla tanımlanmaya çalışılmaktadır. Bu bakış açısından olgunun bir yanını "İttihatçı maceracılar", "Cumhuriyet'e miras İttihatçı-Türkçü artıklar" şeklindeki adlandırmalar, diğer yanını ise "Türkeş'in kafatasçılığı", MHP'nin "ırkçı özü" vb. gibi adlandırmalar tanımlamaktadır.[2]

Bu yaklaşım ve yargılar, hem söz konusu dönemlerin asıl muhtevasına dönük bir ilgisizliği ve giderek ihmali beslerken hem de Türkçülük-Türk milliyetçiliği ve her türden varyantlarına ilişkin o zengin lügatin kavranmasının önünde birer engel olarak durmakta; Türkçülükle Kemalist milliyetçilik de dahil her türden Türk milliyetçiliği arasındaki tarihsel ve ideolojik ilişkilerin ve açmazların resmî milliyetçiliğin kendisini paklama çabalarının arasında görünmez hale gelmesine yol açmaktadır. Aynı yaklaşımlar Türkçülük,

Pantürkizm, ırkçılık-Turancılık, milliyetçilik vb. gibi Türk düşüncesi ve siyasî tarihi içinde değişik adlandırmalar alan ideolojik konumların her bir tarihsel durumdaki özgüllüğünü, bunların geçirdikleri değişimleri, kopuş ve eklemlenme süreçlerini çözümlemenin önünde de engel olarak durmaktadırlar.

Bu makale Türkçü düşüncenin gelişim süreçleri ve Türkçü ideolojinin oluşumu hususunda ağırlığı Cumhuriyet'in altmışlı yıllarına kadarki ilk dönemlerine verecektir. Türk sağının milliyetçilikten hiza çekilmiş bir politik kulvarı olarak Türkçülük, Cumhuriyet öncesi (İttihat Türkçülüğü) ve sonrası (MHP Türkçülüğü) ile kurduğu önemli bağlar bulunmakla beraber kendine has başlangıç ve kopuş yolları da açmış, her açıdan kendisi için merak duymaya değer bir düşünsel konum ve tarihe sahip olmuştur. Her şeyden önce; yakın dönem Türk düşüncesinde başlıca gündemlerden birisini oluşturan Türk milliyetçiliği ve varyantları üzerindeki gerilimler ile hem İkinci Dünya Savaşı'nın ideolojik takipleri ve hem de sol analiz-yöntem ve araçlarının güçlenmesi sayesinde gündemi farklı bir ideolojik çerçevede yeniden kuran faşizm ve faşist hareket tartışmaları açısından bakıldığında otuzlu ve kırklı yıllarda cereyan eden tarihi sürecin ve giderek kendini bir siyasî akıma dönüştüren Türkçülük hareketinin -gördüğü ihmale karşın- anti-komünizm, zenofobia, ırkçılık, milliyetçiliğin mobilizasyonu vb. gibi politik tema ve refleksler üzerinde oldukça anlamlı bir bilgi alanı oluşturduğu görülecektir. Bu makale, Türkiye'de "milliyetçi sağ", "aşırı milliyetçi sağ",[3] "faşist hareket" vb.lerle adlandırılan politik kimlik oluşumunda bu dönemin kendine ait çok anlamlı ve önemli tarihsel özgüllükler taşıdığını kabul etmektedir. Daha açık olarak ifade edersek, Türk siyasî hayatında başlıca bir politik akım olarak milliyetçiliğin otuzlarda örülmeye başlayan, kırklarda ve özellikle de 1944 yargılamaları çerçevesinde açılan somut ve canlı husumetler üzerinden öncelikle Türkçülük kulvarında icat edildiği kanısını taşımaktadır. Bu sürecin II. Büyük Savaş gibi Türkçülerin en özlemli anlarından Soğuk Savaş'ın yeni örgütlenme modellerini çağırdığı özgün siyasal ve toplumsal gündemlerde seyyaliyet kazanması Türkiye'deki politik oluşumlar ve özellikle de milliyetçilik hareketinde toplanan düşünce, eylem ve maharet birikimlerinin şekillenmesi açısından oldukça önemli bir ortam oluşturmaktaydı.

Türkçülüğün otuzlardan başlayarak ellilere doğru Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesinde farklı ve kendine has bir konum almasında katedilen birçok basamaktan bahsedilebilir. Bu yirmi yıllık süreç Türkçülük açısından son derece önemlidir. Türkçülerin daha I. Tarih Kongresi'nde millî tarih tezinin soyut ve ultra Türklük anlayışına karşı somut ve muaccel bir Türklük açılımının bilimsel-entelektüel mevzilerini hazırlaması, İkinci Dünya Savaşı sırasında özellikle Maarif Müdürü Tonguç ve Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in "hümanist" eğitim reformlarına karşı giderek sertleşen bir muhalefetle dönemin kamusal alanında kendilerine ait bir konum almaya başlamaları, İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında; İnönü'nün denge ayarlı dış politikasına karşı yayılmacı, Pantürkist-Turancı bir açılım, bir bilgi angajmanı olarak "Türk tarihi"nin üzerine yeni folklorik (P.N. Boratav) ve sosyolojik (Berkes, Boran vb.) oturumlar açılmasına karşı tarih ve edebiyatın "millî bir terbiye" gözeten sağ disiplinler olarak kurulmaya çalışılması vb. gibi çok yönlü ve çeşitli süreçler Cumhuriyet Türkçülüğüne kendi politik mesafelerini kurgulamasında önemli ölçüde bir tecrübî geçmiş sağlamıştır. Diğer yandan ırkçı-Turancı bir program; ırkın, devletin ve savaşın kutsanması, anti-liberalizm, azınlıkların asimilasyonundan tehcirine ve dahi tahribine ve solcuların tenkiline kadar muhtelif

cehdler Türkçülerin sonradan "1944 ruhu" olarak da ifade ettikleri politik bağlanmayı açığa çıkarmıştır. Türkçülüğün yukarda teker teker sayılan mesailerinin altmış ve yetmişlerdeki ülkücü-milliyetçi militan kimliği başlatan eylemliliklere tarihî bir temel sağladığı da belirtilmelidir..

Bu çerçevede, Türkçülük ve altmışlardan sonra tashih edilmiş biçimiyle milliyetçiliğin Türk siyasî tarihi içindeki yeri, sanıldığından daha derindedir ve daha eskidir. Türkçülüğü ve onun "44 ruhu"nu aynı tarihsel çevreyi paylaştığı "46 ruhu"nun sağ blok dayanışmasına bir ölçüde eklemlenmekle birlikte, esas olarak kendine ait rezervleriyle ve ayrı bir katalog içinde düzenleyerek tarihselleştirmekte yarar vardır. Başka deyişle, "liberal" ve ortodoks Kemalist tarih okumalarına yüklenemeyen bir ideolojik tutum ve tarihi repertuar ile karşı karşıyayız. Bu tutum ya da "ruhi" hal Türk siyasal hayatının diğer aktörlerine göre müstakil bir konfora daha geç kavuşmakla beraber dünya görüşü, kadro birikimi ve ideolojik hamulesi bakımından bir siyasal akıma dönüşebilecek yeterlilikler taşımaya kırklı yılların ikinci yarısından itibaren başlamıştı.

DP hareketi ya da "46 ruhu" iktidarda bulunan CHP'nin içinden bir hizip olarak doğmuştu. Türkçülük ya da "44 ruhu" ise Cumhuriyet kadroları içinde "ağabeyleri" bulunmakla beraber bütünüyle yeni bir gençlik kuşağı tarafından formüle edilmiştir. Bu durum, Türkçülüğün "liberal" bir muhalefete nazaran Kemalist resmîyetle daha serbest, daha takıntısız bir hesaplaşma içine girmesini sağlamıştır. Ama aynı nedenlerin de etkisiyle Türkçülük DP hareketi karşısında daha silik bir politik pozisyon olarak kalmıştır.[4]

Türkçülük hareketi ve düşüncesi açısından otuzlu, kırklı ve ellili yılların öneminden başka vurgulanması gereken ikinci nokta ise; Türkçülük düşüncesinin "ithal" niyetlere bağlanarak ve daha çok dış politik bağlamlar içinde çözümlenmesi yaklaşımı hilâfına "yerli" olduğu ve Türk düşünce bağlamı içinde geliştiğidir. Türkçülüğün ilk doğuşundan başlayarak farklı tarihsel durumların düşünsel etkilerini yaşadığı genelde ifade edilen bir doğrudur. Oryantalizmin ve Türkoloji'nin doğuşu, Tatar milliyetçiliği başta olmak üzere Rus egemenliğindeki çeşitli Orta Asya milliyetçilikleri, Macar ve Fin Turancılığının düşünceleri Türkçülüğü beslemiş, Rus, İngiliz, Alman yayılmacılıklarının olumlu ve olumsuz etkilerince zorlanmıştır. Bununla beraber, Türkçülük, imparatorluğa ait bu çok katmanlı, dağınık, karmaşık süreçlerin çok yönlü etkisinden giderek kendi içine dönük bir bütünlüğe doğru yol almıştır. Osmanlı'nın son dönemlerinden Cumhuriyet'e doğru ilerlerken, birbirinden farklı tecrübe ve tasarruflardan ortak-merkezî birimlere, dışsal etkilerden içsel açılımlara doğru ilerleyerek kendi çekirdeğini soğutmuş; kendi özsel niteliğini oluşturarak bir *zatiyet* haline dönüşmüştür. Başka deyişle, Türkçülük özellikle de Cumhuriyet'ten sonra dışsal etkilerden çok kendi içsel tarihini yaşamaya başlamıştır.

Bu makalede Türkçülüğün gelişim ve dönüşümünün, farklılaşma süreçlerinin anlaşılabilmesi için öncelikle ilk kuşak Türkçülük ile onu Türk düşüncesi ve siyasal alanı içinde bir zatiyet olarak inşâ eden kuşak arasında bir mukayese yapılacak, Türkçülüğün Osmanlı'nın son siyasî kuşağından Cumhuriyet'in ilk siyasî kuşağına geçişi tespit edilecek, her iki kuşağın toplumsal-ideolojik-politik belirlemeleri, iddiaları ve davranış biçimleri birbirinden ayırt edilmeye çalışılacaktır. Karl Manheim, insan kuşakları kategorisinin politik kültür, eylem ve süreçlerin değişimlerine ilişkin analitik bir çerçeve oluşturduğunu ifade etmekteydi (Manheim, 1952). Birbirine yakın zamanlarda doğmuş bireylerin ortak mekânlar ve özgül bir deneyim içinde belli bir düşünce ve eylem karakteristiği edindiği şeklindeki kuşaklar teorisinin,

her bir kuşağın hızlı ekonomik-toplumsal-ideolojik dönüşüme denk düştüğünün vurgulanması koşuluyla Türkçülüğün düşünsel gelişim ve değişimini bir ölçüde açıklayan bir analitik araç olarak kullanılabileceği ifade edilmelidir.

Türkçülüğün Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçerken yaşadığı dönüşümlerin arkasında iki farklı kuşak bulunmaktaydı. Türkçülüğün ilk kuşağı; kabaca 1870-1890 yılları arasında doğan, Harbiye, Tıbbiye ve Mülkiye'nin sıralarında yetişen, her ne kadar "Adriyatik'ten Çin Seddi'ne" kadarki "büyük Türklük" âlemini ilk keşfeden olsalar da siyasal eylemlerinin merkezinde devleti tutan bir toplumsal grubu ifade etmektedir. Bu kuşak Kızılelma ve Turan'ın peşinde hayal tüketmekle beraber, esas olarak sürekli geri çekilme halindeki bir devletin mensupları olmaları nedeniyle tutunma, varolma, var kalma içgüdüleri onları sarmalamış durumdaydı. Türkçülüğün ikinci ve onu farklı bir kimliğe doğru taşıyan kuşağı ise yine kabaca 1900-1920 arasında doğan Cumhuriyet döneminde Darülfünun'da okumuş, İstanbul Üniversitesi ve DTCF'nin sıralarında güçlenmiş, "millet" sorununu siyasal eylemlerinin merkezinde tutan ve sürekli olarak kendine güvenmesi, dünya karşısında gurur duyması istenen bir toplumsal gruptur.

Türkçülük bu iki kuşak arasındaki dönüşümle farklı yoğunlaşmalar, bakış açıları ve davranış biçimleri edinmiş, pragmatizmden radikalizme, Turancılıktan ırkçılığa, imparatorluk Türkçülüğünden ulus-devlet Türkçülüğüne, aydın-bürokrat ve asker çevrelerinin Osmanlı Devleti'nin ihtiyaç ve öncelikleri doğrultusunda yürütülen merkezdeki bir politik tasarruf olmaktan bir çevre hareketi olmaya doğru adım atmıştır. Başka deyişle, Türkçülük, Osmanlı Devleti'nin farklı tasarruf kalemleri içindeki (Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük) bir seçenek olmaktan bir zatiyet haline kaymış, kendine Osmanlı'dan miras asker-aydın-bürokratlardan oluşan bir çevrenin yanında Cumhuriyet'in yetiştirdiği kuşaklardan (bunlar özellikle Cumhuriyet'in misyoner kıldığı öğretmen ve öğrencilerden oluşuyordu) oluşan bir toplumsal taban edinmiş, İttihat Türkçülüğünden Cumhuriyet Türkçülüğüne geçmiştir. Bununla beraber bu sürecin düzçizgisel geliştiği, birbirine devrederek ilerlediği söylenemez. Türkçülüğü bir siyasî cemiyet ve ideolojik bir bütünlük olarak kurmayı başaran II. kuşak Türkçüler, Türkçülük alanını ellili yıllara kadar I. kuşak Türkçüler ile paylaşmışlardır.

İTTİHAT TÜRKÇÜLÜĞÜNDEN CUMHURİYET TÜRKÇÜLÜĞÜNE GEÇİŞ VE TÜRKÇÜLÜĞÜN ÇATALLANMASI

Cumhuriyet'in ilk dönem Türkçülüğünü toplumsal, siyasal ve ideolojik açılardan bir eleştiriden geçirdiğimizde ilk görmemiz gereken nokta Türkçülüğün bünyesinde, benliğinde, kimliğinde gelişen çiftlenme süreci ve bu süreçle Türkçülüğün Türk düşüncesi ve siyasî tarihi içinde muhtelif ve dağınık konumlar alması olmalıdır. Her şeyden önce, Türkçülüğün Cumhuriyet dönemindeki serüveninin iki farklı çehresini, iki farklı kuşağını birbirinden ayırmak gerekir. Gökalp, Akçura, Tekinalp, Tanrıöver, Cansever vb. gibi ideolojik ve ajitatörler ve Killigil, Sabis, Erkilet vb. gibi İkinci Dünya Savaşı sırasında Türk-Alman ilişkileri nezdinde roller edinmeye çalışan emekli generaller, bürokratlar ve aydınlardan oluşan I. kuşak Türkçüleri ile Hüseyin Nihal Atsız, Reha Oğuz Türkkan, Fethi Tevetoğlu, İsmet Tümtürk, Alparslan Türkeş vb. gibi öğrenci, öğretmen ve bir kısım subaylardan oluşan II. kuşak Türkçüleri Türkçülüğün iki ayrı mecrasını oluştururlar. Örneğin 1944 yılında başka birçok ülkede olduğu gibi Türkiye'de de açılan "Nazi Dosyası"na, başka adıyla "Irkçılık-Turan-

1944'te 23 kişi hakkında "Anayasanın ana vasıflarını ihlâle matuf ırkçılık, Turancılık gayesiyle gizli cemiyet kurma" suçlamasıyla açılan dava, Türkçü-milliyetçi fikriyatın gelişiminde tarihî bir andır.

cılık davasına" neden Atsız, Türkkan, Gökyay, Tevetoğlu vb. gibi II. kuşak Türkçülerinin adları kaydedilirken, Türk-Alman ilişkileri nezdinde açık rolleri bilindiğinden Killigil, Sabis ve özellikle Erkilet gibi birinci kuşak Türkçülerinin göz ardı edildiğinin yanıtı her iki kuşağın kişilik yapılarında ve buna bağlı olarak siyasî işlevselliklerinde bulunmaktadır.

I. ve II. kuşak Türkçüleri arasında herhangi bir düşünsel hesaplaşma zemininden bahsedilemez. Ziya Gökalp ile Nihal Atsız'ın Türkçülük düşünceleri arasında büyük farklılıklar bulunmakla beraber bu farklılık herhangi bir polemik, tartışma zemini yaratmamış, II. kuşak Türkçüleri I. kuşak Türkçüleri ile romantik bir bağ kurmuşlardır.

I. ve II. kuşak Türkçüleri arasında birçok farklılıklardan bahsedilebilir. Her şeyden önce ilk kuşak Türkçülüğü bir Osmanlı yapımı olduğu için hem sosyal-kültürel dayanakları ve hem de ideolojik iddiaları itibariyle Osmanlı'ya ait duyarlılıklar hâkim durumdadır. Siyasal analiz düzeyleri oldukça güçlüdür. Somut dengeler, stratejik ve taktik çıkarlar önemlidir. Varolma, tutunma, savunma içgüdüleriyle donanmışlardır ve kendi cemiyetlerinin ırksal saflığından çok politik çıkarlarına önem vermişlerdir. Irksal kökenler sorunu küçük tacizlerin ötesine geçerek bir şartnameye aktarılmamış, Mustafa Celaleddin Paşa, Tekinalp vb. gibi kökenleri aşikâr ve Ömer Seyfettin, Hamdullah Suphi Tanrıöver vb. gibi kökenleri şüpheli Türkçüler genelde Türkçülük cemiyeti içine saygıyla kabul edilmişlerdi:

> *... yalnız iyi günlerimizde değil, kötü günlerimizde de bizden ayrılmayanları nasıl milliyetimizin dışında sayabiliriz? Özellikle bunlar arasında milletimize karşı büyük fedakarlıklar yapmış, Türklüğe büyük hizmetler vermiş olanlar varsa, nasıl olur da bu fedakar insanlara (siz Türk değilsiniz) diyebiliriz ... İnsanlarda ise ırkın toplumsal niteliklere hiçbir*

etkisi olmadığı için soy aramak doğru değildir. Bunun tersi bir yol tutacak olursak memleketimizdeki aydınların ve fikir savaşçılarının birçoğunu feda etmek gerekecektir (Gökalp, 2001: 29).

İlk kuşak Türkçülüğünün bu esnek, kapsayıcı cemiyet anlayışına karşın Cumhuriyet Türkçülüğü kendini böyle bir imkândan tamamen mahrum bırakmıştır:

Genç Türkçü, tarihimizdeki önemli vakalardan aldığımız dersleri bilerek, uzak ve yakın çağdaki bir kimseye Türkçü diyebilmek için şartlar aramalıdır.

Bir kimsenin soyu hem ana, hem baba tarafından Türk ise o şahıs hemen ekseriya aranılan her iyi şartı taşır. Bir insanı sevmekte, Türkçü olarak kabul etmekte şundan ileri şart yoktur: Türk yaratılmış ve Türk kültürü almış bulunmak.[5]

II. kuşak Türkçüleri için ırksal kökenler hem Türkçülüğün ve hem de Türkçülük düşmanlığının nedenselliğini barındıran mihenk taşını oluşturur. İlk Türkçü kuşağın ırk kavramını kullandığı her yerde kültür, tarih ve gelenek kavramlarıyla değiştirmek doğallıkla mümkündü. Buna karşılık, Türkçülüğün Cumhuriyet kuşağı için ırk herhangi başka bir kavramla telafi edilemeyecek bir özü temsil eder. Bu nedenle de Cumhuriyet dönemindeki Türkçü cemiyetin yalnızca düşmanlarıyla değil, kendi içindeki çatışmalarda da en acıtıcı iğnesini ırksal kökenler oluşturmaktadır. Türkçülüğün iki farklı grubuna önderlik eden Nihal Atsız ile Reha Oğuz Türkkan, aralarında çıkan polemikte birbirlerinin saf kan ya da yüzde yüz Türk olmadıklarını ispat etmek için şecerelerini araştırmışlardı.

a) Türkçülüğün İlk Kuşağı: İlk Türkçü kuşak daha ileriye ve daha geriye de götürülebilmekle beraber kabaca Osmanlı'nın 1870-1890 yılları arasında doğan asker-bürokrat ve aydınlardan oluşmuştur. Bu kuşağı, daha önceki; Ahmet Vefik Paşa, Şemseddin Sami, Mustafa Celaleddin Paşa vb. gibi Türkçü olarak anılan ve daha çok Avrupalı Oryantalistlerin yazılarını Osmanlı diline ve çıkarlarına uygun hale getirmeleriyle önem kazanan kuşaktan ayıran en önemli nokta Akçura'nın da ifade ettiği gibi "siyasî Türkçülük" atılımını başlatmış olmalarıdır. Siyasî Türkçülüğü başlatan kuşağın ideolojik besinleri, büyük oranda yukarıda sayılan Osmanlı aydınları tarafından kaleme alınmış metinlerdi. Ahmet Vefik Paşa'nın *Lehçe-i Osmani*'si, Şemseddin Sami'nin *Kamus-u Türki*'si, Mustafa Celaleddin Paşa'nın *Eski ve Yeni Türkler*'i, Süleyman Paşa'nın *Tarih-i Alem*'i ilk Tükçü kuşağın elinden düşürmediği ana kaynaklardı. Bu metinlerin bir sonraki kuşağın kimliğinde derinliğine hissedilmesinin kuşkusuz çok temel nedenleri vardı ve 1877-78 Türk-Rus Savaşı'ndan başlayarak, Girit İsyanı, Türk-Yunan Savaşı, Balkan savaşları vb. gibi bunalımlarla sürekli geri çekilme halindeki bir devletin bütün kaygıları ve giderek büyüyen göçmen uğultuları bu ilk Türkçü kuşağın ruhunu sarmalayarak harekete geçmesini sağladı. Akçura'nın deyişiyle, bu kuşak "hayat-ı inkıraz yaşayan Türk kavmi"nin evlatları olarak soruna "selefleri gibi ilgisiz kalınamayacağını duyan" (Akçura, 1998: 170) bir kuşaktı.

Bütün toplumsal ve siyasal ilişkilerin asli bir içeriği olarak Türklüğe bir hayat alanı veren, onun çeşitli kurumlar, yayınlar ve daha değişik araçlarla geniş yeniden üretiminin şartlarını düzenleyen ve bizzat kendileri de bu süreçte dönüşen yepyeni bir kamu alanının aktörleri haline gelenlerden oluşur bu ilk Türkçü kuşağı. Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Hamdullah Suphi, Hasan Ferit Cansever, Necip Asım, Veled Çelebi, Mehmet Emin Yurdakul, Ömer Seyfettin vb. gibi entelektüel, aydın ve şairlerle Mustafa Kemal, İsmet İnönü, Kazım Karabekir vb. gibi asker-politikacılar bu kuşağın tipik temsilcileridirler. Osmanlıca'nın Türkleştirilmesi, ekonominin Türkleştirilmesi ve giderek Osmanlı Devleti'nin Türkleştiril-

mesinin adımları bu kuşak tarafından atılmış, Cumhuriyet de bu kuşak tarafından hazırlanmıştır.

İlk Türkçü kuşağa ait ortam ve sembolik mekânlar Tıbbiye başta olmak üzere Mülkiye ve Harbiye okullarıdır. Özellikle Tıbbiye'de farklı etnik kökenlerden genç ve heyecanlı milliyetçilerin karşı karşıya gelmesi, bu okulda milliyetçilik heyecanı ve çatışmasının diğerlerine göre daha yoğun yaşanmasına yol açmış, buna karşılık Harbiye ve Mülkiye'nin bütün öğrencilerinin Türk veya Müslüman gençlerden oluşması nedeniyle sorunun örgütsel ve eylemsel boyutları Tıbbiye kadar yakıcı olarak hissedilmemişti. İlk Türkçü kuşağın en uç niteliklerini Tıbbiyeli kökenlilerde bulmak, bu nedenle, mümkündür.

Bu kuşağın eylem yapısı ve doktrinasyon dokusu iç tutarlılık veya teorik bütünlükten çok pragmatikti ve politik çıkara dayalıydı. Ahmet Ferit Tek'in ifadesiyle "mutedil bir meslek ve masiretkarane bir siyaset" bu kuşağın devlet merkezli zihniyet yapısını özetlemektedir (aktaran Üstel: 1997: 79).

b) Türkçülüğün İkinci Kuşağı: Cumhuriyet Türkçülüğü: Türkçülüğü devlete ait bir tasarruf olmaktan çıkartarak bir politik akım haline getiren, resmî milliyetçilik karşısında onu yeniden yaratan kuşak yine daha geriye ve ileriye götürülebilmekle beraber kabaca 1900-1920 yılları arasında doğan Cumhuriyet gençliğini ifade etmektedir. Osmanlı'nın çöküş hatıralarını artık yabancı ırklar ve milletlerin ihanetleri olarak okuyarak kapsayıcı, toparlayıcı bir kimlikten vazgeçmek, Cumhuriyet'in kendine güven telkin ettiği, misyoner kıldığı bu gençlik kuşağının asli eğilimini oluşturur. Bu kuşak Türkçülüğü ırkçı-Turancı çiftlemesi içinde yeni baştan yaratmakta büyük bir ustalık gösterdi. Osmanlı'nın ve gerçekte onun bir devamı olan Cumhuriyet'in sınırlılıklarından koparak giderek militanlaşan bir çizgiye doğru ilerlediler. Herhangi bir politik tecrübeden gelmemeleri, onları Cumhuriyet kadrolarının sorumlu, şüpheci ve ağır hareketlerinden kurtardı.

Türkçülüğün bu farklılaşmasındaki en önemli gelişme; okumuş-meslekli muhitleri, genişleyen orta sınıfları, metropollerin entelektüel mahallerini hızla kaplaması, Anadolu'ya yayılan öğretmen hareketliliğini etkilemesi, giderek gruplara ve taraflara ayrılan akademik tartışma birikimleri, artık bir Türkçülük kürsüsü oluşturulmuş bulunması, Türk Ocakları ve Darülfünun'dan taşan hevesli milliyet tartışmalarının DTCF ve İstanbul Üniversitesi'nin entelektüel biçimlenmesine yansıması ve disipliner seferberlikleri hızlandırması, Mülkiye, Tıbbiye ve Harbiye'yi aşan bir entelektüel muhtevaya erişmiş olmasıdır.

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E MİRAS TÜRKÇÜLÜK: BİR İMPARATORLUK TAHSİSATI

1- Türklüğün Keşfi: Osmanlı'da Türklük beşeriyetinin keşfi nispeten yenidir. Yeni Osmanlıların asker üyelerinden askerî mektepler Nazırı Süleyman Paşa'nın "Osmanlı" devleti ile "Türk" beşeriyeti ve onun dili Türkçe arasında kurduğu ayrım Türk milliyetçiliği ve Türkçülük açısından son derece önemlidir. Bu yolla Jöntürklere doğru üzerinde bilimsel entelektüel ve politik mesailere girişilecek olan bir içtimaiyyatın kapısı aralanmış, 1908 Devrimi'nden itibaren de aslî bir temayüle dönüşerek Türkçü bir ufuk içinde bu içtimai kültürün tarihsel derinlikleri ve coğrafi genişliği anlatılmaya başlanmıştır. Çok kültürlü, çok etnili, çok "millet"li bir imparatorlukta Türklüğün bir siyasal çıkışın temeline yerleştirilmesi Türkçülük açısından bir başlangıç anına işaret eder. Türkçülük, Osmanlı'nın ıztırar halinden kendini kurtararak bilimsel-edebî-kültürel çerçevelerden siyasal alana doğru kısa zamanda hareket etmiş ve Balkan savaşların-

Nihal Atsız

GÜVEN BAKIREZER

Radikal sağın fikri öncülerinden Hüseyin Nihal Atsız saldırgan ve provokatif üslubu yüzünden yönetici elitlerin daima hışmına uğramış bir dava adamıdır. 1905'te doğdu. 1922'te girdiği Askerî Tıbbiye'den birkaç yıl sonra çıkartıldı. 1927-1930 arasında Darülfünun Edebiyat Fakültesi Yüksek Muallim Mektebi'nde gördüğü öğrenimini takiben hocası Fuat Köprülü'nün asistanı oldu ise de 1933'te görevine son verildi. 1931-1932 arasında Türk edebiyat ve tarihine odaklanan *Atsız Mecmua*'yı çıkarttı. 1933-1934 arasında yayımladığı *Orhun*, birçok sayısının kapağında Akdeniz'den Pasifik Okyanusu'na uzanan bir Türkeli haritasının görülmesi, milliyet sorununu kan sorunu olarak işlemesi gibi siyasal konumlarından ötürü Bakanlar Kurulu kararı ile kapatıldı. 1943'te yayımına tekrar başladığı derginin Mart ve Nisan 1944'teki sayılarında Başbakan Şükrü Saraçoğlu'na hitaben Sabahattin Ali, Pertev Naili Boratav, Sadrettin Celal ve Ahmet Cevat'ın komünist faaliyetlerini duyuran açık mektupların yayımlanması ve Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel'in istifaya çağrılması üzerine tekrar kapatıldı. Atsız vatan haini diye itham ettiği Sabahattin Ali tarafından aleyhine açılan hakaret davasında suçlu bulundu, fakat cezası tecil edildi. Ancak hükümetin başlattığı ırkçılık-Turancılık operasyonu kapsamında tekrar tutuklandı, yine suçlu bulundu ve 4 yıl ceza yedi. Ancak Askerî Yargıtay'ın kararı bozması üzerine 1,5 yıllık hapis hayatı sona erdi. Dergiciliğe 1952'de *Orkun*'u, 1964'te de *Ötüken*'i çıkartmakla devam eden Atsız'ın *Ötüken*'deki yazıları hakkında soruşturma açılmasına ve 15 ay ceza yemesine sebep oldu. 2,5 ay hapis yattıktan sonra cezası affedildi.

Atsız muhtelif defalar Türkçü faaliyetlerin zorunlu olarak bir parti statüsü altında örgütlenmesi gerekmediğini ifa-

dan sonra İttihatçılar Türkçülüğü Osmanlı Devleti'nin ilan edilmemiş bir ideolojisi olarak uygulamaya koymuşlardır.

19. yüzyıldaki Osmanlı düşünce hayatının "devlet" sorunundan giderek "millet" sorununa doğru böyle hızlı ve sıçramalı şekilde kayması, Genç Osmanlılar hareketinden orta sınıf aydınlarından oluşan Jöntürkler hareketine doğru geçişle de belirginleşen, devletten toplumsal alana doğru ilerleyen ve dağılan bir siyaset zemininin de güçlenmesi ve bu arada Türkçülüğün bu siyasal alandaki başlıca bir siyasal seçenek olarak yerleşmesi sonucunu doğurmuştur. Bununla beraber Türkçülüğün Osmanlı Devleti açısından kabul edilebilir bir değişim eğiliminin ötesine geçtiği ölçüde etkileri sınırlandırılıyor, onun da siyasal alanda hükmünü Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi değişik ideolojik kaldıraçlarla beraber sürdürmesi isteniyordu. Safa'nın dediği gibi "İmparatorluk siyaseti üç fikri de himayesi altına almış, birbirlerini incitmelerine meydan vermeden, üçünü de gerçekleştirmeğe çalışıyordu. Bu devrede İttihat ve Terakki'nin Türkleşmeğe, İslâmlaşmağa, garplılaşmağa doğru bütün hamleleri teşvik ettiği" (Safa, 1990:

de ettikten sonra, 1963'te İsmet Tümtürk, Nejdet Sançar gibilerle Türkçüler Derneği'ni kurdu. Derneğin adı 1964'te Türkiye Milliyetçiler Birliği olarak değişti. Birlik Alparslan Türkeş'le de temas halindeydi. 1965'te Türkeş'in Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi yönetimini ele geçirmesinden sonra, Atsız, partinin ideolojik yeniden inşasında rol aldı. 1969 Kongresi'nde Türkeş'in "biz Tanrı dağı kadar Türk, Hira dağı kadar Müslümanız" sözlerinde açığa vuran yeni düşünce değişimi karşısında, araçsal ve Türklüğe tâbi bile olsa ümmetçiliğe prim verilemeyeceği gerekçesiyle, Atsız ve çevresi buna karşı çıktı. Atsız etkisindeki unsurlar yetmişlerin ortalarına varan bir süreçte tasfiye edildiler.

Sosyal düşünce alanında Atsız'ın yeri hakların ırk ve soyluluk temelinde tanımlandığı hiyerarşik toplum tasarımları içindedir. Fakat toplum tasarımı Atsız'ın yazılarında arkaplanda kalır. O daha çok radikal milliyetçi siyasal bir programın propagandasına kendini adamış biridir. Atsız kendini siyasal olarak ırkçı, Türkçü ve Turancı olarak tanımlıyor. Türkçü "Türk ırkının üstünlüğüne inanmış kimsedir." Turancılık ise Türkçülüğün kısa gelecekteki siyasal amacıdır.

Nihal Atsız'ın şiirlerindeki slogan-dizeler, Türkçülüğün ajitasyon avadanlığında kalıcı yer edinmiştir. "Yüzde yüz Türk olduğun gün cihan senindir!" ("Selâm", 1944) gibi...

Türklerin "Altay veya Turan ırkı"ndan olduğunu belirten Atsız, resmî tarih tezinde olduğu gibi Türkleri Avru-

73) görülür. Bu anlamda Enver Paşa'nın bedeninin Balkanlar'da ya da Halep'te değil de Taşkent'te toprağa düşmesi yalnızca bir tesadüftür. Başka deyişle Enver Paşa'nın Türkçülüğü onun Osmanlıcılığı ve İslâmcılığı kadardır.

2- Kurtuluş Savaşı ve Kemalist Dönem: Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı sırasında yürüttüğü ulusal politika; "Türklüğün Osmanlı siyasal sınırları içindeki kapsamı ve genişliği" üzerindeki bir ulusal müzakere hedefinde ilerlemiştir. Ulusal müzakere süreci meşruiyetini bir yandan "Arap aksam dışarda kalmak kaydıyla Osmanlı-İslâm sınırları"ndan alırken, diğer yandan da Türklüğü bu siyasal mirasın üzerine yerleştirmeye çabalamaktaydı. Hatay'ın Türkiye topraklarına ilhakı Osmanlı sınırlarındaki Türklüğe dair son müzakerenin bir sonucu olarak görülebilir.

Buna karşılık Kemalist önderlik geniş ve sağlam bir siyasal meşruiyet, siyasî geçmiş ve uygun bir uluslararası ortam olmadığı sürece ırksal ve kültürel yakınlığa dayalı bir siyasal yayılmacılık peşinde değildi. Bu nedenle Türkçülük Cumhuriyet'le beraber bir karamsarlık dönemi yaşadı, bazıları onun misyonunu tamamla-

palılarla ortak bir etnik kökene dayandırma gereği duymamıştır. Türklerin yüz şekli itibariyle esas olarak brakisefal olduklarını iddia etmekle birlikte, Atsız'ın kullandığı asıl ırksal ölçüt, yalnız fiziksel değil aynı zamanda kültürel ve ahlakî bir gösterge olarak aldığı kan bağıdır. "Binlerce yıllık tarihî hayatların milletlere verdiği bir terbiye vardır ki o öyle birkaç yılda ve hatta asırda elde edilemez [...] Aynı günde doğan bir Türk çocuğu ile bir Yahudi çocuğunu aynı terbiye müessesesine alıp ikisine de yalnız esperanto dili öğretseler [...] bile muhakkak ki Türk çocuğu yine yiğit, Yahudi yine korkak olacaktır. Türk çocuğu yine doğru, Yahudi yine sahtekar yetişecektir." Atsız, burada Gustave Le Bon'un sosyal-psikoloji analizlerine yakın görünür. Bundan başka, Atsız, kan bağını mutlak bir saflık olarak aramayıp, "Türklük şuurunda olma"yı da bir ölçüde yeterli görür. Anası Türk olmayan Osmanlı padişahlarını, babası Arnavut olan Mehmet Akif'i Türklük kadrosundan çıkarmamıştır. Ayrıca kan bağını tahlilin olanaksız olduğunu reddetmez. Atsız melezleşmeden korkmuyor, çünkü bir ırk mütemadiyen başka ırklarla karışmaya devam etmedikçe, tabiat, melezliği bir müddet sonra tasfiye edecektir diye düşünüyor. Öte yandan, Türk kanı taşımayanları Türk saymıyor. Ona göre, Zenci, Yahudi, Çerkez, Arnavut, Kürt, Laz yabancı olarak kabul edilmelidir.

Atsız'ın milliyetçiliği milletler arasında güçlü olanın kazanacağı doğal bir savaş tasavvuruna dayanır. Millî ülküleri bugünden geleceğe üç döneme ayırır: İstiklâl, birlik, fütuhat. "Ülkülere kanla, kılıçla, dövüşle, millî kinle varılır [...] Bir millet için en büyük tehlikelerden biri barış ve dostluk afyonu yutarak uyumaktır." Aynı çerçevede, Atsız "(Yurtta barış, cihanda barış,) yahut (kimsenin bir karış toprağında gözümüz yok) gibi sefilane bir siyasî umde ile bu milletin manevi enerjisini bilerek veya bilmeyerek söndürenler" diyerek yönetici elite hücum etmiştir. Kıbrıs sorununun tek çözüm yolunu "savaş" olarak görmüştür.

Atsız, Türk Tarih Tezi'nin eski uygarlıkları ve özellikle de Anadolu'da yaşayan insanları Türk saymasını bilim dışı bir komedi olarak nitelemiştir. Bir memleketin tapusuna sahip olmak için

dığını düşünürken, bazıları da tersine Türkiyeciliği Oğuzculuk ve Turancılık (Gökalp, 2001: 35) hedefleri karşısında sağlam bir dayanak olarak değerlendirme yoluna girdi. Bu durum, Türkçülüğü siyasal başarısızlığı ile yargılamakla beraber, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde kültürel bir değer olarak yer almasını ve yeni fırsatlara açık bir siyasal seçenek olarak en azından ilerde hatırlanmasını talep etmekteydi. Cumhuriyet sonrası Türklüğe dair kültürel ve tarihi araştırmaların yoğunlaşması, dışardan Türkiye'ye Türk (bu terim o zaman bile hâlâ Müslüman anlamına gelmekteydi) göçlerinin özendirilmesi, Türk Ocaklarının desteklenmesi vb. gibi çabalar bu talebe karşılık verdi ve Türkçülerin Cumhuriyet'in temel kadroları içinde yer almasını sağladı. Birçok Türkçü Kemalist atılım sürecine oldukça aktif olarak katılmış, Türkiyeciliğin teorik temellerini hazırlamıştı. Gökalp, Akçura, Ağaoğlu, Tanrıöver, Tekinalp vb. gibi Türkçüler Kemalist önderliği açık biçimde desteklemişlerdir.

Kemalist önderliğin Türkçülüğün kültürel-edebî değerlerine olan ilgisine karşılık 1928 yılına kadar millet ve milliyetçi-

mutlaka yerlisi olmak gerekmediğini ileri sürer. Türklerin Batılıların gözünde savaşçı, istilacı bir kavim olarak görülmesinden Kemalistlerin duyduğu mahcubiyet Atsız'da yoktur.

"Türk, atına atladı,/ Çin'in ödü patladı./ Silinmez damağından/ Kılıcın kanlı tadı", dizelerinde olduğu gibi savaş, kan ve şiddeti estetize eder. Atsız için hayat, felsefeye ve bilime karşıtlık içinde, bir ölüm-kalım savaşı, bir kumardır, "Yakarış" adlı şiirinde olduğu gibi: "Anlamayız hayatı felsefeyle, ilimle;/ Hayat çelik ellerle atılan zar olmalı./ Rahat yatakta ölmek acap olmaz mı çile?/ Kanlı sınır boyları bize mezar olmalı."

Irk ve soy Atsız'ın toplum tasarımında merkezi bir yer tutar. Örneğin TC vatandaşları arasından yalnız Türklerin başa geçmesini savunur. Bazı unsurları ise vatandaş olarak dahi düşünmez. Çingenelerin Hindistan'a sürülmelerini ya da olmazsa Hakkari'de zorunlu ikamet ettirilerek "adam edilmeleri"ni önermiştir. Kürtlerin de aynı şekilde kendilerine gidecek bir yer bulmalarını, örneğin Birleşmiş Milletler'den Afrika'da bir yurtluk istemelerini, aksi halde, başlarına gelebilecekleri Ermenilerden sorup öğrenmelerini tavsiye etmiştir. Atsız kişisel özelliklerin ve yeteneklerin kalıtsal geçişine -romanlarında gözlenebildiği üzere- soyluluğu savunacak derecede inanır. Yani soylu kökenlilerin toplumsal ayrıcalıklara sahip olmalarını arzular.

Atsız *Ruh Adam*'da roman kahramanını "eşref-i mahlukat sayılan, fakat hakikatta bir sürüden başka bir şey olmayan insanlar" diye konuşturur. Bu küçük gören tutum kitlelerden bir iğrenmeye kadar varır. Demokrasilerin "ayak takımı hâkimiyeti" haline gelerek "zekadan" yoksun bir durum almasına itirazında belirgindir bu duygu. "Toplum hâkimi daima burjuva denilen aydın ve yürütücü sınıf kalacaktır. İşçinin hâkimiyeti, milletleri Hotanto durumuna getirmekten başka sonuç veremez." Bir İslâmcının "bütün insanlar yeryüzünü imar etmek, çalıştırmak ve hazinelerinden faydalanmak bakımından Allah'ın birer halifesidir"; "bütün insanlar kardeştir" iddiasına, "şu ibareden 'Allah'ın birer halifesidir' kelimelerini kaldırırsak geride kalan fikir tam bir Marksist düşünce olmuyor mu" diye karşılık verir.

lik üzerinde geniş ve derinliğine bir şerh etme atılımı görülmedi. Kemalist önderlik bu konudaki uygulama ve düşüncelerini Türkçü ideologlar veya Türk Ocakları vesilesiyle yürütmeye çalışıyordu. Mustafa Kemal de Türk milliyetçiliği/Türkçülüğün yaklaşık 50 yıllık birikimini, argümanlarını çeşitli vesilelerle kullanmıştı. Örneğin Mustafa Celaleddin Paşa ve Ömer Seyfettin'in daha önce ifade ettikleri Güneş Dil Teorisi'ne benzer iddiaları M. Kemal daha 1922 yılında Adana'da dile getirmişti:

[...] Bu memleket tarihte Türk'tü, o halde Türk'tür ve ebediyen Türk olarak yaşayacaktır. Gerçi bu güzel memleket kadim asırlardan beri çok kere ecnebi istilalarına maruz kalmıştı. An'asıl Türk ve Turani olan bu ülkeleri İraniler zaptetmişlerdi [...] en nihayet Asya'nın göbeğinden tamamen kaynayan Türkler soyundan ırkdaşlar buraya gelerek memleketi hayatı sabıka ve asliyesine iade ettiler. Memleket en nihayet yine sahibi aslilerinin elinde tekerrür etti [...][6]

Kemalist önderlik, Türk milliyetçiliğinin o güne kadar işlemiş olduğu Türklüğün millî kültüre-tarihi hususundaki tes-

Atsız son derece otoriter ve hatta totaliter bir düzen savunur. Disiplin ve mutlak itaati birer erdem olarak görür: "Disiplin, körükörüne itaattir ve körükörüne itaatta en büyük yaratıcı şuur gizlidir. Buhranlı anda, ölüm karşısında, tartışmakla hiçbir güçlük çözülemez. İtaat edilen yanlış karar bile, tartışılan doğru karardan daha verimlidir". Demokrasi, haklar, hürriyet Atsız'ın şiddetle karşı olduğu mefhumlardır. Kanunların varlık nedenini, kişi hak ve özgürlüklerini güvence altına almak değil, "hürriyeti kısmak, yani insanları hayvanlıktan kurtarmak" olarak izah eder. Toplumu diri tutmak için fikir hürriyetine gem vurmak gerekir. "İnsan hakları denen lüzumsuz hürriyetlerden bazılarının kaldırılması" gereğinden, "fertlerin grev ve toplantı hakları kısıtlanırsa düzenin sağlanacağı"ndan sözeder. Atsız'a göre "Türkiye'de imhası vacip olan yegane unsur münevverlerdir." "Bunlar cemiyetin şirazesini bozarlar [...] Muhtelif vesilelerle vatana ihanet eden bunlardır." Atsız'a göre "bütün milletin aynı bir millî-askerî terbiye ile yetişebilmesi için", ortaöğretim, Eğitim Bakanlığı'nın elinden alınarak Erkân-ı Harbiye'ye verilmelidir. Atsız son derece muhafazakâr ve hatta gerici bir sosyal hayat tasavvur eder. Özellikle kızların zehirlenmesine engel olmak için sinemaların kapatılmasını, kadın ve erkek plajlarının ayrılmasını önerir. Mini etek giyme hürriyetine karşı çıkar. Atsız için, hippiler, Beatle'lar fikir buhranının ürünleri, Orhan Veli ise bir zavallı. Serbest cinsel ilişki, homoseksüellik önlenmesi gereken ahlaksızlıklar.

Atsız kültürel sorunlara yaklaşırken hümanist ve evrenselci tutumları tümüyle dışlayan bir millî çizgiyi savunur. Rus klasiklerinin önce yazara, sonra milletine, en sonra da komünizme karşı bir sevgi yaratacağı uyarısını yapar. Schiller, Goethe veya Shakespeare gibi oyun yazarlarının Türk millî duygu ve kültürüne bir faydası olmayacaktır. Cirit, okçuluk, binicilik, kılıç dururken "kız oyunu" olan baleye yönelmeyi tasvip etmez. Selçuk ve Osmanlı dururken, Roma'nın, Bizans'ın, Hitit'in eserlerini onarmaya çalışmayı millî şuursuzluk belirtisi olarak, Tarsus'un Hıristiyanlığın kutsal şehri diye onarımını "millî bir cinayet ve Anado-

pit ve iddiaları kullanmakla beraber, onun millî egemenlik boyutuna esaslı bir vurgu da yapmıştır. Türklüğün aynı zamanda siyasal ve hukuki bir kavram olarak kurulmaya çalışılması, aslında, Osmanlıcılığa ait kaygıları takip eden ve Osmanlı'daki milliyetçilik koalisyonunun (Türkçülük-İslâmcılık-Osmanlıcılık) yeniden ve bu kez Türk ulus-devleti nezdinde yenilenmesi sürecinin bir niteliği olmakla beraber; yeni Cumhuriyet'e ait demokratik-siyasal varsayımların daha gelişkin formülasyonlarının ifade edildiği bir kürsü açılması da önemlidir.

Mustafa Kemal'in konunun değerini anlaması ve teorik akla başvurması yirmilerin sonlarında vuku bulmuştur. 1928 yılında kaleme aldığı elyazmalarında 6 farklı unsuru milleti tarif etmekte kullanmıştı: a) Siyasal varlıkta birlik, b) Dil birliği, c) Yurt birliği, ç) Soy ve köken birliği, d) Tarihsel yakınlık, e) Ahlaksal yakınlık. Bu girişimde hem Fransız politik (vatandaşlık) milliyetçiliği ve hem de Alman (kültür) milliyetçiliğinin bir terkibi bulunmaktaydı. Fakat, 1929'dan itibaren 1932 Türk Tarih ve Dil kongrelerinde de zirvesine ulaşan çabalar ırk ve kültür üzerinde-

lu'da Bizans'ı diriltmek isteyen Yunanlıların eline koz vermek" olarak görür. Türk çocuklarına, Yunan, Roma, Bizans tarihleri yerine Türk tarihinin öğretilmesini ister.

Tek tanrılı dinlerin ilahi niteliğini reddeden Atsız, "Soy soy insanların bir tek Adem'le Havva'dan türedikleri" fikrini bilimdışı bir yobazlık olarak değerlendiriyor. Atsız'a göre, İslâm kardeşliği ve İslâm birliği peşinde koşanlar millet hainidir. İslâm'ın tanımadığı ırk ve renk ayrımını Türkçülerin tanıdığını vurgular. Türk millî birliğini, bölücü olabilir kaygısıyla, belirli bir din koşuluna bağlamaz. Sünnîlik-Şiilik davası, Atsız'a göre, Türklerin millî enerjilerinin boşuna harcanmasına neden olmuştur. İslâm'ı da tümüyle almak yerine Türkleştirilmesini savunur. Kuran ve ezanın Türkçe okunmasını doğru bulur.

Atsız Türk tarihi üzerinde çalışmıştır. Onun için tarih bir millî terbiye vasıtasıdır. "Türk milleti için en uygun tarih anlatma tarzı en başa askerî hadiseleri, büyük meydan savaşlarını ve kahramanların hayatlarını koymaktan başka bir şey olamaz. Zaten tarih bilim değildir; bilimsel yöntemleri de yoktur. Tarihe bir bilim çeşnisi katmak isteyen tarihçiler toplumların iktisadî ve medeni hayatlarına önem vermekle kendilerini ve okuyucuları aldatmaktadırlar. Tarihi iktisadî ve maddeci bir gözle görmek son yılların Yahudileşme cereyanının bir sonucudur."

Atsız, Türk tarihini anayurttaki ve anayurt dışındaki olmak üzere ikiye ayırır. Anayurtta Türkistan devleti, anayurtdışında da 11. yüzyıldan bu yana bir Türkiye devleti vardır. Türkiye devleti, Selçuklu hanedanı ile başlatılmalıdır. Bu bakımdan Türkiye tarihi Malazgirt Savaşı ile değil, Selçukluların, Gaznelilerden bağımsızlıklarını ilan ettiği Dandanakan Savaşı ile başlar. Atsız'a göre, Malazgirt Savaşı'nın yeni bir devlete başlangıç kabul edilmesi, Türk tarihini de tıpkı Fransız tarihi gibi, yani aynı topraklarda birbirine karışan insanların topluluğundan oluşan bir vatan tarihi olarak yorumlamak istemekten kaynaklanmaktadır. Halbuki bugünkü Türkiye Devleti, bugünkü sınırların dışında kalan Horasan'da kurulmuştur. Bu bakımdan Türkiye tarihi millî menfaatler için bir millet-devlet tarihi olarak kabul edilmelidir.

ki vurgularla medeniyet ve muasırlaşma üzerindeki vurguların içiçe geçtiği daha ilginç bir karışım ortaya çıkardı. Türk Tarih Tezi adı verilen bu karışım doğrultusunda, Türklüğün ve Türk ırkının özgül tarihi ile insanlığın henüz bilinmeyen dönemlerinden başlayarak genel tarihi arasında kurulan bu ideolojik temas, kuşkusuz bütün çelişkilerine rağmen yeni Türk vatandaşının Batı'nın uygarlık ve gelişmişlik onuruna ortaklaştırılması ve beşeriyetin zenginliğine ve kaynaklarına yakınlaştırılması eğilimini taşımaktaydı.

Fakat Kemalist önderliğin millet ve milliyetçilik hususundaki giderek tekele dönüşen entelektüel çaba ve uygulamaları karşısında, Türklüğün anonimleştirilmesi ve bilinemez bir hale getirilmesi tehlikesinden endişe eden Türkçülüğe ait bir refleksle itirazlar da dile getirilmekteydi. Milliyetçilik üzerine içtihad vazetme hakkının yirmilerin sonlarına doğru Türk Ocakları ve Türkçü önderlerden Kemalist önderliğe geçişinin, otuzların başlarında böyle bir gerilimle sonuçlanması aslında kaçınılmazdı. Pantürkist Zeki Velidi Togan'ın dışlanması ve Türkçülük önderlerinden Hüseyin Nihal'in (Atsız) birkaç ar-

kadaşıyla (Pertev Naili, Ayşe İlhan, Enver Necati) beraber bir telgraf kaleme alarak Zeki Velidi'nin talebesi olmaktan gurur duyduklarını belirterek yeni bir direnç noktası oluşturmasıyla milliyetçilik üzerindeki bu tartışma ilerde oluşacak iki tarafın siluetlerini ortaya çıkardı.

3- Türkçülük ve Kemalizm: İronik bir İlişki: İsmail Hami Danişment ellilerde yazdığı bir makalede resmî milliyetçiliğin bir çelişkisine işaret ederek kendi bakış açısınca bir şikâyette bulunmuştu:

"Tarih kitabında Türklüğün 'Baykal gölünden Tuna boylarına kadar' yayılmış tek bir millet şeklinde büyük bir ırk olarak tarif edildiğini gördükten sonra Edebiyat kitabında bil'akis şimdiki siyasî hudutlarımıza münhasır bir milliyet tarifi gören genç nesiller, netice itibariyle tarih dersinde 'Turancılık' telkinini aldıktan sonra, Edebiyat dersinde Turancılığın 'sahtekarlık' olduğunu hep aynı maarif vekaletinin işte o resmî membalarından yıllarca dinleyip durmuşlar demektir" (Danişment, 1966: 7).

Danişment'in resmî milliyetçi söylem içindeki tutarsızlığa ilişkin tespitini hem Kemalist milliyetçilik üzerine bir iddia ve hem de Türkçülük ile Kemalizm arasındaki ilişkinin ideolojik temellerine dönük bir tartışma olarak görmek mümkündür. Tespit edilen tutarsızlık, Kemalist milliyetçilik içinde metin ile bağlam arasındaki ilişkinin koparılması, durdurulmasıdır. Benzer tespitleri 1944 yargılamaları sırasında ilk kez devletin zoru ile karşılaştıklarında Türkçüler de yapmışlardı. Davadaki savunmalarında Kemalist önderliğin o güne kadarki ırkçılık uygulama ve söylemlerinin en geniş kapsamlı listesini oluşturup mahkemeye sunmuşlardı:

Maden Tetkik ve Arama Enstitüsüyle askerî okullara ve Hemşire okuluna ancak "Türk ırkından olan öğrencilerin" alınması şartı, 2510 sayılı İskan kanununun 7, 9, 10, 11, 13. maddeleriyle İskan Muafiyetleri Nizamnamesinin 3., 4. maddeleri, Mustafa Kemal, İsmet İnönü ve Başbakan Saracoğlu vb. gibi devlet ileri gelenlerinin çeşitli ırkçı konuşma ve söylevleri, Şemsettin Günaltay'ın *Mufassal Türk Tarihi* kitabı, Mahmut Esat Bozkurt'un *İnkılap Tarihi* dersleri, İstanbul Örfî İdare Komutanı Ali Rıza Artunkal'ın 1941'de "asil ve temiz Türk ırkına" hitabıyla başlayan konuşması, Harbiye, Yedeksubay, 10. yıl ve İstiklal Marşlarındaki ırkçı öğeler ve Askerî Yargıtay Başkanı Ali Fuat Erden'den Gümrük ve Tekel Bakanı Suat Hayri Ürguplü'ye kadar daha birçok Cumhuriyet kadrosunun ırkçılık söylemleri teker teker ve ayrıntılarıyla duruşmalar sırasında Türkçüler tarafından hâkimlere hatırlatılmıştı. Hatta Atsız savunmasında "niçin Ali Rıza Artunkal, Saracoğlu Şükrü ve orduya bilfiil ırkçılığı koyan Çakmakoğlu Müşür Fevzi Paşa hazretleri de bizim aramızda değildir" diyerek Türkçülükle Kemalist milliyetçilik arasındaki ideolojik-politik ortaklıktan kalkarak kendilerini yargılayan sisteme taşlamada bulunuyordu: Cumhuriyet'in bütün bu ırkçı uygulama ve söylemleri karşısında eğer hâlâ suçlu sayılacaksak, diyordu Atsız, o zaman -Hıristiyan meseline gönderme yaparak- "içinizde en günahsız kim ise ilk taşı o atsın."[7]

Atsız'ın resmî milliyetçilik karşısındaki ironisi Danişment'in yukarıda aktardığımız eleştirilerinden çok daha yakıcı ve uyarıcıydı. Nitekim Atsız'ın uyarısı karşılığını buldu ve birkaç yıl sonra (1947'de) devlet Türkçülerin "günahkâr" olmadıklarını yargı kararıyla hükme bağladı. Hatta Türkçülüğü "millî bir ideoloji" olarak takdis etti.

Türkçülük ile Kemalist milliyetçilik arasındaki ideolojik geçişler ile aralarında kimi zaman kurdukları tarihsel diyalog ve ilişkiler nasıl bir arkaplana sahiptir? Milliyetçilik düşünceleri konusundaki metin ortaklığının anlamı nedir? Kimi zaman sert bir düşman kimi zaman da yandaşlık ilişkilerinin arkasında neler

vardır? Sorunun birçok yanı vardır ve bir yandan Kemalist milliyetçiliğin oluşumunu diğer yandan aynı anda yine Kemalist milliyetçiliğin politik merkezin resmî ideolojisine dönüşümünü içerir. Falih Rıfkı Atay milliyetçilik konusunda merkezle marjları arasındaki ilişkileri Danişment ve Atsız'ın tersine net biçimde ortaya koymaya çalışırken, diğer yandan da Türkçülüğün ve Türkçü grupların merkezin resmî ideolojisiyle olan yakınlıklarını görmeden geçememiştir:

"... Cumhuriyet kanunları, ne Gardistlik tedhişçiliğine, ne de Trockistlik anarşisine bu memleketin başına bela getirmek fırsatını vermeyecektir. Gardistler ve Trockistler, başka yerlerde olduğu gibi bizde de halk görünürüne sığınmakta, Altı Ok'un bir veya ikisini mızrak boyu sivrilterek gözboyama yolunu tutmaktadırlar ..."[8]

Atay, her ne kadar soruna tersinden baksa da Türkçülük ideolojisinin Kemalizmin Altı Oku içindeki milliyetçilik ilkesiyle hem ideolojik olarak hem de politik meşruiyeti itibariyle bir ilişkisinin bulunduğunu tespit etmiş görünmektedir. Gerek gerek Kemalist milliyetçilik konumlarından yapılan bu tespitlerin arkasında, Kemalist milliyetçiliğin Türk milliyetçiliği içinde çok sınırlı bir özgünlüğe sahip olması yatar. Mustafa Kemal'in ve bu arada Cumhuriyet'in elit kadrolarının yeni ulus-devletin asli meşruiyeti olarak ilan edilen Türklük üzerindeki argümanları, Türkçülüğün yaklaşık 50 yıldır sınırlarını, kapsamını ve iddialarını oluşturduğu bir kavrama bağlıydı. Bu çerçevede Türklük; İç Asya'dan çeşitli yerlere göç etmiş ve bu arada Anadolu'yu da vatan yapmıştı. Göçler, coğrafyalar, roller vb. konusunda geniş bir tahayyül gücü de miras kalmıştı. "Tecdit kapısının kapalı, içtihat kapısının açık" olduğu bu Türklük kavramı Kemalist milliyetçiliğin bilimsel-estetik-kültürel mesailerini harcadığı sınırları oluşturdu. Kemalist milliyetçiliğin en "estetik" yaratısı olan Güneş-Dil teorisi pek özgün sayılmazdı, en rasyonel ürünü olan millî egemenlik teorisi ise önceden ifade edilmiş, ama, yine de yalnızca burada,sınırlı bir özgünlük kazanmıştı.

Bu durumun bir diğer yanı ise şuydu: Kemalist milliyetçiliğin inşa ettiğini düşündüğü millî yapı, aslında, tıpkı Osmanlı'daki gibi kültürel-etnik ve dinsel sütunlar üzerinde yükselen hassas bir statik hesabına dayanıyordu. Yani bütün kopuş iddialarına karşın Osmanlı ideolojiler alanında verili Türkçülük, İslâmcılık ve Osmanlıcılık ideolojilerinin terkip edildiği bir Türk milliyetçiliği koalisyonu yeni bir kamusal hayatın içinde yeniden üretiliyordu.

Bu başlığın başında ifade ettiğimiz tutarsızlığa dönersek, sorun tam da buydu: Türklüğün tahayyüllere açık metni, yeni Türk ulus-devletin kamusal dayanaklarının ifade ettiği bağlam ile bir gerilim içindeydi. Milliyetin hayaleti Cumhuriyet'in hayatiyetini sarsıyordu. Bu nedenle de Türkçüler ile Kemalizm arasındaki ilişki bazen "ihanet", "maceraperestlik" vb. gibi bağlam üzerindeki gerilimlerle örülüyor, bazen de ortak bir Türklük metni yoluyla yakın temasa ve ittifaklara giriliyordu.

İKİNCİ DÜNYA SAVAŞI'NA KADAR TÜRKÇÜLÜK

Kemalist milliyetçiliğin otuzlardan millet ve milliyetçilik kavramı ve konumu üzerinde içtihad vazetme pratiklerini tamamen kendi siyasal tekeline bağlı kılmaya çalışmasına karşı muhalefetin ilk önemli belirtisi I. Tarih Kongresi'nden sonra görülür. O ana kadar Türk Ocaklarında bazı sorunlar yaşanmış, Kemalist önderlik Türk Ocağını hem elinden kayabilecek bir zeminde olması hem de dış politika gereklilikleri nedeniyle lağvetmeye karar vermişti. Türk Ocaklarının farklı milliyetçilik temayülü yerine CHP'ye bağlı Halkevleri kurumunu ihdas ederek bütün bir

entelektüel alanı, tıpkı siyasal alandaki gibi tekeline almaya çalışmıştı.

Buna karşılık, millet hakkındaki Kemalist argümanlar karşısında I. Tarih Kongresi'nde Zeki Velidi, M. Fuad Köprülü gibi tarihçiler tarafından, sınırlı da olsa etkileri bakımından Cumhuriyet Türkçülüğünün yolunu açan karşı koyuşlar gelişti. Kemalist millet kavramı Türklüğü soyut ve herkese açık yapılandırmak peşindeydi. Buna karşılık, Türkçülerin giderek belirginleşen itirazları Türklük için somut ve bilinebilir bir tarihi-toplumsal grubu işaretlemekteydi.

Bu gerilimden sonra, millet kavramının içeriğine değişen dozajlarda ırk ve kan taşıyan küçük entelektüel gruplara ve bunların yayınlarına otuzların ilk yarısından itibaren rastlanmaya başlanır. Kemalist resmîyetin herkesin nev-i Türk olduğu mücerret millet vaatlerinin akademik-kurumsal-bilimsel atılımlarla seferber edilmesine karşı somut ve tanınabilir bir millet eşkalinin çizilmesi, kapsamlı bir beşeriyet yerine etnik-ırki bir safiyet ve kavmiyetin tespiti yönünde çaba ve çalışmaları otuzların başlarından itibaren görürüz.

Bu yıllarda *Atsız Mecmua* Cumhuriyet Türkçülüğüne ilişkin ideolojik vurguların seslendirildiği bir ilk kürsü niteliğini taşıyordu. Ahmet Zeki Velidi'den Sabahaddin Ali ve Pertev Naili'ye kadar birçok yazarın yazılarının yer aldığı dergide ana çatıyı ve bakış açısı yazılarını Nihal kaleme alıyordu. Bu erken yazılarda Cumhuriyet ve M. Kemal'e bağlılık ve güven yer almakla beraber ona muhalefet anlamı çıkartılabilecek tespitler de dillendirilmekten geri kalınmıyordu. Bir yandan "Türk tarihi [...] dahisine kavuştu ve onu ölmez bir 'şaheser' olarak sinesine aldı" denilirken diğer yandan da "Türkler için yabancı kavimlerin medeniyetine sahip çıkmaya lüzum yoktur"[9] diyerek resmî milliyetçilik söylemine itirazlar getiriyordu Atsız. Edebiyat ve fikir hayatı, spor, basın, musiki, münevverler vb. gibi geniş bir yelpazede yazılar çıkıyor, ama esas olarak Sovyet egemenliğindeki Türkler, Türk ırkı, militarizm, yabancı düşmanlığı, savaşperverlik ve köycülük ana temalar olarak sürekli vurgulanıyordu: "Millî mefkureler taarruzidir", "Bütün Türkler bir devlet halinde, bir bayrak altında toplanacaklardır", "İnkılap köyde olur, köyde doğar, köyde büyür", "yalnız sevgiden bahsedenlere inanma yalandır. Dünyada her şey zıddıyla birlikte vardır. İsanın yalnız aşk telkin eden felsefesine gül-geç, İsa ezilmiş esirlerin peygamberi idi. Sen hür savaşçıların torunusun [...] hayatı bir savaş olarak kabul et [...]" vb. gibi çağrılar Cumhuriyet Türkçülerince ilk kez bu çapta ve bu üslupla dile getiriliyor, yeni Cumhuriyet'in varlığı ve ilelebet yaşatılması kaygılarının yerini "büyük Türklük" alemi alıyordu.

Atsız Mecmua'dan iki yıl sonra 1934'te yine Nihal Atsız tarafından *Aylık Türkçü Mecmua Orhun* çıkarılır. Burada ırkçılık ve Turancılığın kuramsal çerçevesi, Türklüğün ırksal niteliği, sınırları, Cumhuriyet'in soyut, anonim tanımları hilafına somut, belirgin ve açık olarak şekillendiriliyordu. *Orhun*'u 10 Kasım 1938'de yayınına başlayan *Ergenekon* takip etmiştir. *Ergenekon*, Türkçülüğün Atsız'dan sonra önderlik iddiası taşıyan bir başka öncüsü olan Reha Oğuz Türkkan tarafından çıkarıldı. "Her şeyin üstünde Türk ırkı" levhasıyla çıkan *Ergenekon* Türkçü argümanları aynen, hatta Atsız'dan daha radikal biçimlerde savunmakla beraber, resmî milliyetçilikle önemli ölçülerde yakınlaşmayı da temsil ediyordu. Türk tarihinin çözümlenmesinde antropolojik kıstasların kullanılarak tarihöncesine ait spekülasyonların yapılmasının meşru olduğu, resmî milliyetçiliğin Türk tarihi çalışmaları ve sonuçlarının bazı eksikliklere rağmen doğru olduğu tezleri savunuluyordu. Atsız ise bu konudaki farklı düşüncelerini geçmişteki itirazlarını da toparlayarak

Çınaraltı mecmuasında özetlemişti. Ona göre Türk olmayan birçok milleti Türk yapmak için antropolojiye başvurulması yanlıştı. Çünkü kafatası bakımından yeryüzündeki bütün insanların brakisefal ve dolikosefal diye ayrılıp, Türkler brakisefaldir diye bütün brakisefallerin Türk ırkı olarak tanımlanması yersiz ve gereksiz bir çabaydı. Bu çerçevede sırf "medeni bir kıdem" elde etmek amacıyla eski kavimlerin ve medeni milletlerin çoğuna Türk adları verilmesini eleştiriyor, ayrıca dil araştırmalarına güvenmenin de yanlış bir yol olduğunu, Sümerlerin bazı kelimelerinin Türkçe'ye benzediği kadar Arapça, Japonca ve Gürcüce'ye de benzediğini hatırlatıyordu. Atsız, yazısını "Anadolu'da eskiden beri yerli halk olduğumuz düşüncesi de yanlıştır [...] Hiçbir millet şimdiki vatanının eski ahalisi değildir" diyerek bitiriyordu.[10] Atsız'la Türkkan arasındaki bu tartışmalar Türkçülük içindeki iki farklı kolun arasında geliştiği gibi aynı zamanda Türkçülük ile resmî milliyetçilik arasındaki mesafelerin belirginleşmesini de sağlamaktaydı.

İkinci Dünya Savaşı'na doğru çıkan diğer yayınlar *Kopuz* ve *Bozkurt* dergileridir. *Kopuz*, Nejdet Sançar, Rıza Nur, Orhan Şaik Gökyay, Atsız, Hüseyin Namık Orkun vb. gibi Türkçülerce çıkartılıyor ve "sarsılmaz ve temiz imanlı Türk gençlerinin millî sanat etrafındaki ve Türkçülük yolundaki topluluğu" olarak tanıtılıyordu. Bu dergi geniş ve yaygın bir sanat algısı çerçevesinde ilerlemekten çok Türk kültürü ve şiiri üzerinde duruyor, Mehmet Emin Yurdakul'la başlayan Türklük ve kahramanlığa ait şiir tarzını geliştirmeye çalışıyordu. Henüz roman, öykü ve diğer sanatlarla ciddi bir ilişki kurulmamıştı. Derginin önemli hassasiyetleri ise özellikle gayri Türklerin Türkçe'yi bozmaları, savaşın ve savaşçılığın milletler için gerekliliği konuları üzerineydi. *Bozkurt* dergisi ise R. O. Türkkan tarafından çıkarılıyor ve ırk hıfzısıhhası, antropolojik hususiyetler vb. gibi Türk ırkının veraseti üzerinde duruyor, "milletin iyi mahsul verecek kısmının evlat sahibi olmasına çalışmak, kabiliyeti vasattan düşük olanların mahsulünü azaltmak"[11] vb. gibi öjenik düşünceler geliştiriyordu. Aynı yazar şöyle söylüyordu: "Cani ve fahişelerin çoğu anası başka babası başka ırktan olup melez doğanlardır. Kabiliyetli ırklar için melezleşme felakettir."[12]

İKİNCİ DÜNYA SAVAŞI SIRASINDA TÜRKÇÜLÜK

Türkçüler İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla beklenti ve arzuları için oldukça uygun politik koşulların oluştuğunu düşünmeye başladılar. Özellikle Alman-Sovyet cephesinin açıldığı Haziran 1941'den sonra Türkçülüğün Alman savaş makinesi ile olan ilişkisi resmî-yarı resmî ve fiili mesailerin önemli bir bölümünü meşgul etmiştir. Türkçü yayınlar, savaşla beraber entelektüel-bilimsel ilgilerden propagandaya doğru evrilmeye, entelektüel yapılaşmadan politik olarak işlevselleşmeye doğru ilerlerler. Bu dönemde Türkkan ve Atsız önderliğindeki yayınlardan başka I. kuşak Türkçülerin yazıları ve Alman yanlısı çalışmaları gündeme yerleşmeye başlar. Bu durum eski kuşak Türkçülerle Cumhuriyet Türkçülerinin farklı reflekslere sahip olduklarının açık bir işaretini oluşturur. Cumhuriyet Türkçüleri daha ideolojik ve daha kapsayıcı bir algıya sahiplerken, ilk kuşak Türkçüleri siyasal koşul ve fırsatlara bağlı olarak çalışmaktadırlar. Bu refleksler, onların savaş sırasında teorik-entelektüel olmaktan çok pratik bazı görevler kazanmalarına da yol açmıştır. Alman yanlısı propaganda, Nazilerle yarı resmî-fiilî temaslar, ordu ve hükümet içinde lobiler vb. gibi çabalar ilk kuşak Türkçülerin misyonlarını oluşturur.

Bu çerçevede üç önemli isimden bahsedilebilir: Nuri Killigil (Enver Paşa'nın

Reha Oğuz Türkkan

NİZAM ÖNEN

1920 yılında İstanbul'da doğdu. Turancı-Türkçü düşünceyle tanışması Behçet Kemal Çağlar, Mükrimin Halil Yınanç gibi öğretmenlerinin tesiriyle Kabataş Erkek Lisesi'nde öğrenciyken gerçekleşti. Enver Behnan Şapolyo ve Fevziye Abdullah Tansel'in öğretmen olduğu Ankara Gazi Lisesi'ne geçmesinden sonra düşüncelerini daha da olgunlaştırdı. Düşünsel gelişiminin ilk örneklerini verdiği Gazi Lisesi'nin *Lisemiz* adlı dergisinde savunduğu gerçek mutluluğun insanın hayatını belli bir ülküye adaması, bu ülkünün de yurt ve millet sevgisi olması gerektiğini savunan görüşleriyle Hasan Âli Yücel'in de takdirlerini kazandı (*Ulus*, 5 Mart 1938).

Ancak kısa zaman içerisinde "yurt ve millet sevgisi" yerini Türk ırkının üstünlüğü düşüncesine bıraktı. "Türk! Türk! Gene Türk! Savaşta, bilgide, medeniyette, ruhta, dünde, bugünde, daima Türk en üstünümüz!" Gazi Lisesi öğrencisiyken çıkarmaya başladığı *Ergenekon* adlı dergi, Reha Oğuz Türkkan'ı Turancı-Türkçülüğün önemli isimlerinden biri konumuna yükseltti.

Ergenekon dergisi ile onu takip eden *Bozkurt* ve *Gökbörü* dergileri ve yayımladığı broşür türü eserlerinde ortaya koyduğu düşüncelerin ana noktasına ırk fikrini yerleştirdi. Onun Türkçülüğünün diğer prensipleri "Büyük Türk Birliği, Türk İdaresi, Savaşçılık, Millî Ahlak, İyi İdare, Faaliyetçilik"tir. Sonraları ırkçılıktan sonra gelen ikinci prensip olarak Milliyetçiliği belirlemiş, Türk İdaresi yerine Cemiyetçilik ve Disiplinli Demokrasi ilkelerini ikame ederek dokuz ilkeli bir bütün ortaya çıkarmıştır. "Tarihin ve tekâmülün âmili IRKTIR!" düsturu çerçevesinde ırkların varlığını ve birbirlerinden farklılığını biyolojik gerçekler olarak kabul ederek toplum ve devlet modelini ırkçılık üzerine inşa etmiştir. Türkkan, Türklerin dünya uluslar aleminde geri kalmasını da ırksal bozulmaya bağlamıştır. Ancak medeniyet aleminde geri kalmakla Türk'ün üstünlüğünün kaybolmadığını da eklemekten geri kalmamıştır. Irk ve kan özelliklerinin veraset yoluyla kuşaklar boyunca aktarılarak geldiğini savunan Türkkan'a göre, bu ırksal özellikler bakımından da en üstün ırkı Türkler oluşturmaktadır. Savunduğu ırkçılığın üç özelliğini:

1- En üstün ırkın Tur uruğu, onun içinde de Türk milletini görmek

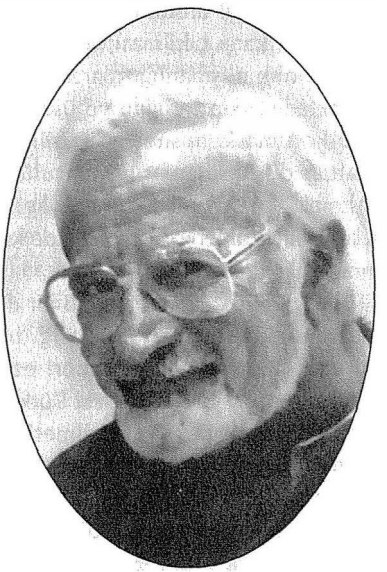
2- Türk kanı taşımayan unsurları millî sınırlar dışına atmak

kardeşi), Ali Ihsan Sabis (emekli general) ve Hüseyin Hüsnü Emir Erkilet (emekli general). Killigil ve Sabis daha çok fiili olarak Nazilerle temaslarda bulunmuşlar, ayrıca Alman propagandası amacıyla yazılar yazmışlardır. Erkilet ise Türk-Alman ilişkileri nezdinde yarı resmî ilişkinin aracılığını üstlenmiştir. Erkilet'te, İkinci Dünya Savaşı cephelerinin askerî bir bakış açısından oldukça yetkin değerlendirilmesinin eşliğinde nesnel temellere dayanan bir Alman propagandasına rastlanabilir. Yazıları, kimi zaman Alman ordusunun açılım olanakları ve

3- Öz Türk kanından olmayanlara, Türk milletinin tefekküründe, hayatında ve idaresinde yer vermemek,

biçiminde açıklayarak Kemalist millet ve yurttaş tanımlarının dışına çıkmıştır.

Kendi savunduğu ırkçılığın Batılı "*racisme*"den farklı olduğunu iddia eden Türkkan'ın ideolojik yaklaşımı içerisinde önemli bir sorun, ırkçılığın kaynakları noktasında düğümlenmektedir. "Irkçılık esasları üzerine devlet kuran ilk ırk, dünyada, Türklerdir!" formülasyonu ile Türkiye'de gelişen ırkçı düşüncenin Alman Nazi örneğinden etkilendiği savlarını bertaraf ettiği kanaatindedir. Böylelikle ırkçı düşünce komünizm, sosyalizm, parlamentarizm ve liberalizm gibi ithal bir ideoloji değil, Türklüğün öz malı olarak kurgulanmaktadır. Türkkan'ın ırk ve ırkçılık konusunda karmaşık önermeleri bulunmaktadır. "Turan ırkı" ve "Türk ırkı" terimlerinin içeriğini farklı dolduran Türkkan, ırkçılık söz konusu olduğunda "Turan ırkları"nın bütününden değil, "Türk ırkı"ndan söz etmektedir. Bu karışıklığı da ilginç "kan terkipleri"yle açıklamaya çalışmaktadır. Turan ırkları içerisinde en saf ırk Tur uruğunun oranı kanında en çok olan Türk ırkı olmaktadır. Dolayısıyla Türklerin, Turanlı sayılan diğer halklardan farkı ortaya konulmuş, Türklere dayalı ırkçılık gütmenin yolu açılmış olur.



Reha Oğuz Türkkan, doksanlarda ırk konusunu bilimsel bir araştırma nesnesi olarak önemsetmeye çalıştı. Bu arada Kızılderililerin Türklüğüne dair tezler geliştirdi.

Türkkan'ın "... dört batından beri *kanca* tamamen bu millete mal olmuş, erimiş fertler [...] o milletin uruğundandır" önermesine de bu kan terkipleriyle anlam kazandırılmaya çalışılmaktadır. Aslında Türkkan bu önermeyi zorunluluk sonucu kabul etmektedir. Bilmektedir ki tamamen saf ırk bulmak, özellikle Anadolu söz konusu olduğunda olası değildir. Bu noktada gerçekçi olmaktan yanadır ve gerçekçilik ile ırkçılığını kan terkipleri yoluyla bağdaştırmaya çalışmıştır.

Türkkan'ın "saf kan" ırkçılığını ta-

hedefleri çerçevesinde içerden kurulan cümlelerle, kimi zaman da Almanya'ya karşı oluşan müttefik propaganda argümanlarını karşılayarak etkisizleştirmeye dönük cephesel tutum alışlarla örülmüştür. Erkilet bu çabalarını Türkçülüğün İkinci Dünya Savaşı sırasındaki en temel argümanı olan "Türklüğün hayat mematı" ile Kafkasya ve Orta Asya Türklerinin kurtuluşu amaçlarıyla meşrulaştırmak yolunu tutmuştur.

Diğer yandan, İkinci Dünya Savaşı ve özellikle Alman başarıları genel olarak Türkçü dergiler ve yayınlarda, milliyetçi-

mamlayan doğal unsurlar yabancılarla evlenmeye karşı çıkılması, anti-semitizm, azınlık düşmanlığı olarak şekillenmektedir. Irkın saflığını ve üstünlüğünü koruma konusunda "Kabiliyeti vasattan düşük olanların mahsulünü azaltmak" ve "muzir zürriyetin kesilmesi" gibi tedbirleri önermekten de kaçınmamaktadır.

Türkkan'ın ırkçılığının önemli bir dışavurumu da, savaş taraftarlığıdır. "Türkten başka bütün milletleri ez!" düsturunun hayata geçirilmesi Türklerin varlıklarının devam ettirilmesinin zorunlu bir koşuludur. Bu durumda savaş kaçınılmazdır ve zaten "... harp bir tekâmül ve medeniyet âmilidir." Gelecek nesillerin de, Türklerin bu tarihten gelen savaşçılık özelliğine sahip olmaları varlıklarını devam ettirebilmeleri için son derece önemlidir.

Turancılık, Türk ırkının üstünlüğü düşüncesinin doğal uzantısı olarak belirir. "Aynı kanı taşıyan, aynı dili konuşan insanların tek bir Devlet ve Millet halinde birleşmeleri bir zaruret ve hayat icabı olacaktır." Ancak dönemin diğer Turancı-Türkçü yazarlarından Turan fikrinin önceliği noktasında ayrılan Türkkan için Türk Birliği ülküsü yakın geleceğin değil, uzak geleceğin meselesidir. "... her şeyden önce ve bir an evvel Turan, sonra Türklük! diye bağıran Turancılar [...] hayalperest oluyor" sözleriyle kendi düşüncesinin onlardan farkını dile getiren Türkkan kendisini ve arkadaşlarını Turancı olarak değil de Bozkurtçu nitelemesi ile tanımlamayı yeğlemektedir. Ona göre önceliğin Türkiye'ye verilmesi, Türkiye'nin ırk ve milliyet bakımlarından yükseltilmesinden sonra tüm Türklerin birleştirilmesi için çalışmak gerekir. Irk konusundaki karışıklık burada da devam etmektedir. Panturanizm ve Pantürkçülük terimlerini aynı anlamda kullanan Türkkan'a göre bu projede diğer Turanlı halklara yer yoktur. Çünkü "... bugün bile Tur kanı nisbetleri Türklerinkine yakın Turâni kavimler (Macarlar, Finler, Gürcüler, Japonlar) tarihleri, dilleri, ânaneleri(nisbeten) ve dinleri Türklerinkinden ayrı olduğu için, Türk milletinden değildirler ..." Görüldüğü gibi Türkkan ırkın bir millet yaratmak için yeterli olamayacağını, pan-milliyetçi bir hareketin oluşturulması için başka unsurların dikkate alınması gerektiğini kabul etmiştir. Sistematik bir düşünüşten yoksun olduğu için kavramların anlamlandırılması Türkkan'ın o anki düşünsel ihtiyaçlarına göre belirlenmektedir. Macarları, Finleri, Japonları ve diğerlerini Turanî kavimler olarak değerlendirmesine rağmen Panturancı ideolojide onlara yer yoktur. Hatta Türkkan, bu halklarla Türklerin evlenmesini bile kanın özelliklerini bozacağı gerekçesiyle istemez. Bu durumda "Tarihin, medeniyetin ve tekâmülün âmili, Turan ırkıdır!" sözünden

lik ve ırkçılığın insanseverlik-beynelmileliyetçilik karşısında nasıl anlamlı ve yaşamsal dayanaklar olduğunun giderek yoğunlaşan vurgularıyla değerlendirilmiştir. Almanya'nın milliyetçilik yoluyla gerçekleştirdiği büyük inkişaf ve savaşın buna olumlu etkisi değerlendirilerek; "istikbalin bir milliyetçilik yüzyılı" olduğu, "millî ruh eksikliğinin" Fransa'da görüldüğü gibi ülkelerin çöküşüne yol açtığı hem müttefik yanlılarına ve hem de savaş karşıtlarına karşı sürekli savunuluyordu. Milletlerin "genişleme kabiliyeti", "büyük nüfuslu millet olmak" Alman za-

anlaşılması gereken yalnızca Türk ırkı olmaktadır. Elbette Türkkan'ın düşünüşünde ırk ve millet sözcüklerinin kullanımı konusunda da bir geçişkenlik söz konusudur. Türk milleti ve Türk ırkı tanımlamaları birbiri yerine kullanılmaktadır.

Türkkan'ın devlet, toplum birey üzerine düşünceleri dönemin diğer Turancı-Türkçü yazarlarından farklılık arzetmez. "... devletimiz 1040 yılında Horasan'da kurulmuş"tur; ancak ... milletimiz ve ırkımızın tarihi 25 asırlıktır" sözleriyle ilk olarak Rıza Nur'un ortaya attığı sonradan Atsız'ın da benimsediği görüşleri tekrarladığı söylenebilir. Türklerin bin yıllık devletinin ilkelerini ise otoriter-mutlak devlette bulmaktadır. "Kuvvetli ve otoriter devlet, en geniş salâhiyetli şef-Önder, Türk tarihinin en bâriz vasfıdır." Bu noktada Türkkan'ın çizdiği devlet-toplum-birey modeliyle faşizmin etkisi altında olduğu kolaylıkla görülmektedir. "Disiplinli Demokrasi" adıyla sosyal ilkelerinin yedincisi konumuna yerleştirdiği modelde devlet mutlaktır. Devlet içerisinde de önder tek karar verici durumundadır. Türkkan, önderin yanı sıra kararların alınması sürecine katılacak bir kurultaydan da söz etse, Önder son tahlilde istediği kararı alır ve önderin aldığı kararlar tartışılmadan hayata geçirilir. Bu modelde bireyin yeri hemen hemen hiç yoktur. Birey toplum, millet ve ırk için yaşayacaktır. "ırkını sev, ırkın için yaşa ve ırkın için öl!" Bireyin hayatının anlamı budur. Bunun ötesinde bireye yaşam alanı tanınmamıştır. "Sen öl ki o yaşasın! Çok lâzımsa, sen yaşa ki o da yaşasın! Fakat yaşayışın senin değil, Türklüğündür." Bunun sonucunda ortaya çıkacak toplum modeli de elbette totaliter bir nitelik taşıyacaktır. Mutlak devlet her şeyin ve herkesin üzerinde olacaktır. Bireylerin ya da halkın geniş kesimlerinin alınacak kararlara katılması söz konusu bile değildir. "Eğer devleti idare işine her kişi karışsaydı, eğer ok da yay vazifesini görmiye kalkışsaydı, hiçbir değişiklik, hiçbir tekâmül olmamış olurdu." Türkkan'ın bir tür organizmacı görüş doğrultusunda devlet ve toplum yaşamını eşitsizlikçi biçimde şekillendirdiği görülmektedir.

Türkkan'ın ırka dayalı toplum-devlet modelinin dayanaklarından birini de ahlakçılık oluşturmaktadır. Ahlakçılığın esaslarını "Türkçülüğe ve Türk ırkının üstünlüğüne inanmak [...], diğer ırkları hep düşman bilmek; savaşçılık, [...], ülkücü bir ruh, [...] çalışkanlık, her şeyini onun[ırkı] uğruna seve seve feda etmek, [...] dünyaya, kendi menfaatini tatmin için değil, cemiyeti uğrunda çalışmak için geldiğine inanmak ..."tır. Gelecek nesilleri yukarıdaki ilkeler doğrultusunda yetiştirmek Türkçülerin eğitim sistemlerinin temelini oluşturmalıdır. Ruhen Türkçü, fedakâr ve faal; kafada Türkçü, kültürlü ve

ferleri nezdinde sürekli dile getiriliyordu. Savaşın başlangıcında milliyetçilik-insaniyetçilik geriliminde beliren ideolojik taraflar, özellikle Alman-Sovyet cephesiyle beraber Cumhuriyet tarihinin herhalde en yoğun ve en yıkıcı ideolojik çatışmalarını komünizm ve faşizmin zaferlerini takip ederken yaşadı. Türkçülerin sola karşı kullandıkları dil en sert halini aldı ve bu dil dondurularak sonraki tarihsel dönemlerde de devam ettirildi. "Hasta ruhlar", "dünü olmayan soysuzlar" vb. gibi ifadelerle harp ve ırkçılık karşıtlarına saldırıyorlar, savaştan uzak durma

ilimli yetiştirilecek Türk gençliği vücutta da sağlam, sıhhatli, atletik olacaktır. "Yarının Türk Genci, iri yapılı, geniş omuzlu, kanlı canlı, dinç ve gürbüz bir delikanlıdır." Bu tarifin ne kadar Nazizm koktuğunun yanı sıra Reha Oğuz Türkkan'ın ufak tefek fiziksel özellikleri dikkate alındığında ironik yanı da ortaya çıkar.

Türkkan bu dönemde savunduğu görüşlerindeki açık faşizm-Nazizm etkisini şiddetle reddetmiştir. Almanya ve İtalya'ya da uğradığı anlaşılan 1939 tarihinde yaptığı Avrupa yolculuğu sonrasında Almanya'nın emperyalist emellerine, faşizmin ve Nazizmin tehlikelerine dikkat çeker."Komünizmle olduğu kadar *Faşizm ve Nasyonal Sosyalizmle mücadelede!*" Türkkan'ın vurgu yaptığı noktalardan biri olur. Ancak Türkkan İkinci Dünya Savaşı'na Türkiye'nin de girmesini hararetle savunmuştur. Türkiye'nin savaşa girmesinin istenmesindeki baş amaçlardan biri Sovyetler Birliği toprakları içerisinde yaşayan Türk halklarını "esaretten kurtarmak" olduğuna göre, ister istemez Türkiye'nin Almanya'nın yanında savaşa girmesinin propagandası yapılmakta, Alman istekleri dile getirilmiş olmaktadır. Yabancı ideolojiler saydığı faşizm ve nasyonal sosyalizm haricinde parlamentarizme, hümanizme, enternasyonalizme ve özellikle komünizme şiddetle saldırır.

"İstihsalde, istihlâkte, mallarda, parada, evde ve kadında müsavat" olarak tanımladığı komünizme olan karşıtlığını anti-semitizmle birleştirmekte pek de zorlanmaz. Dolayısıyla onun için komünizm Yahudi ürünü olduğu için ayrıca kötüdür. Bu özellikleriyle komünizm Türk milletinin niteliklerine uygun değildir ve zaten "... bizdeki komünistler iyi araştırıldığında, onda dokuzunun Selânik yahudi dönmesi, Arnavut, Çerkez, Arap [...] vs. oldukları meydana çıkmaktadır." Türkkan'ın her renkten solculuğa şiddetle karşı çıktığı görülmektedir.

Türkkan'ın bu dönem düşünüşü içerisinde önem verdiği bir başka nokta da köy ve köylülerdir. Gerçek kalkınmanın köyden başlayacağı inancıyla köycülüğü Türkçülük unsurlarından biri haline getiren Türkkan'ın bu yönüyle de diğer Turancı-Türkçülerden bir farkı olmadığı söylenebilir.

Dine bakış açısı, çelişkiler içerir. "Başka din bilmiyorum, Türkçülük benim dinim ..." diyerek İslâmiyet'in ümmetçiliğine karşı tepkisini ortaya koyarken, dinsel olarak Türklerden farklı diğer Turani kavimleri gelecekteki birlikteliğin dışında bırakmıştır. Ayrıca ahlak esasları arasına "bilinçli olarak Tanrı'ya inanmak" öğesini de ekler. *Gökbörü*'de Kuran ayetlerini Türkçe olarak yayımlaması da İslâmiyet'i tümden reddetmenin olanaksızlığını gördüğüne yorumlanabilir.

propagandasının Türklerin harpçiliğini olumsuz etkileyeceği propaganda ediyorlardı. H. H. Emir Erkilet ile A. Hamdi Başar, O. S. Orhon ile F. R. Atay arasındaki küçük polemikleri bunlara örnek vermek mümkündür.

Türkçülerin ideolojik plandaki açık üstünlüğü 1942 yılının ağustos ayında başbakanlığa gelen Şükrü Saraçoğlu'nun "Türküz, Türkçüyüz ve daima Türkçü kalacağız, bizim için Türkçülük bir kan meselesi olduğu kadar [...] bir vicdan ve kültür meselesidir" şeklindeki konuşmasıyla en üst seviyesine kadar ulaştı. Fakat,

Türkkan, "Faaliyetçilik" prensibi doğrultusunda örgütlenme faaliyetlerine özel önem vermiştir. Lise öğrencisi olduğu sıralarda Cihat Savaş Fer, Hikmet Tanyu gibi arkadaşlarıyla oluşturduğu *Bozkurtçu Güremi* adı verilen girişimle örgütlenme çabalarına girişen Türkkan, 1940 yılında bütün Turancı-Türkçüleri tek örgüt çatısı altında toplama gayreti ile *Kitap Sevenler Kurumu*'nu kurar. Bu kurumun başına, doğabilecek tepkileri azaltmak amacıyla babasının yakın arkadaşı Fethi Okyar'ı getirir. Ancak tüm Turancı-Türkçüleri tek çatı altında toplama düşüncesi Nihal Atsız ve arkadaşlarının destek vermemesi sonucu başarıya ulaşamaz. *Kitap Sevenler Kurumu* da birkaç eser yayımladıktan sonra hükümet zorlamasıyla Halkevlerine ilhak edilir. Nihal Atsız'la ırk, ırkçılık, Turancılık, Sümerlerin Türk olması gibi noktalarda, aslında küçük fikir ayrılıklarına sahip olan Türkkan'ın onunla asıl uyuşmazlığı liderlik mücadelesi ile ilgilidir. Bu anlaşmazlık sonucunda *Bozkurt* dergisini Atsız grubuna kaptıran Türkkan'ın Nihal Atsız'la arası bir daha onarılamayacak denli açılmış, her iki taraf da yayımladıkları broşürlerle birbirlerini suçlamışlardır. Atsız tarafından Türkkan'a yöneltilen ithamların başında, Türkkan'ın Türk ırkına mensup olmamasına rağmen "müfrit ırkçı" olması gelmektedir.

1944 yılında tutuklanarak Irkçılık-Turancılık davasında yargılanarak hüküm giyen Türkkan, aldığı cezanın bozulması üzerine serbest kalır. İkinci Dünya Savaşı ertesinde daha önceki görüşlerinden bir kısmını değiştirir; bu doğrultuda *İleri Türkçülük ve Partiler* kitabını kaleme alır. Bu eserinde daha önce savunmuş olduğu ırkçı-militarist-saldırgan düşüncelerini yumuşatmıştır. Milletin tarifinde yine ırka yer vermekte, Türk milletinin üstünlüğünü vurgulamakta, ancak Türk milletini "60 milyonluk bir millet" olarak tanımlayarak Pantürkçü görüşlerini tamamıyla terk etmediğini göstermektedir. Devlet-toplum modelinde, siyasal partiler konusunda ve en önemlisi savaş taraftarlığı noktalarında düşüncelerini değiştirmiş görünmektedir. Mutlak devlet fikrinden vazgeçmiştir: "Halk hükümet için değil, hükümet halk için yaratılmıştır ve varlığının sebebi budur." Çizdiği demokrasi modelinde, daha önce şiddetle reddettiği parlamentarizm ve siyasal partilerin varlığını tanır. Yine de bu modelde anti-demokratik elitist tavrını, eğitim düzeyine bağladığı ağırlıklı oy önermesiyle ortaya koyar. Türkkan'ın görüşlerinin değiştiği bir nokta da "solculuk" meselesidir. Daha öncesinde her türlü solcuyu komünist sayan tutumundan uzaklaşmıştır; sosyalizm ve komünizm arasında bir ayrım yaparak, sosyalizmin Türk toplumunun tarihinde varolduğunu, dolayısıyla gelecekte de var olması gerektiği-

çok geçmeden 1943 yılının başlarından itibaren Türkçü düşüncelerin etki gücünü kaybetmeye başladığı görülür. Türkçüler, bu kez resmî ideolojiyi sahiplenme yolunu seçen sola karşı Türkçülüğün resmî milliyetçilikten ayrı ve farklı olmadığı, Türkçülerin Başbuğ İnönü etrafında kenetlendikleri tezleriyle savunmaya geçerler. Türkçülerle solun çatışmalarının Türkiye gündeminin zirvesine yerleştiği dönem ise 1944 yılının nisan-mayıs ayları oldu. Nihal Atsız mart ve nisan aylarında yazdığı iki ayrı açık mektupla Saracoğlu'na hükümet programında ifade ettiği

ni söyleyecek denli ileri gider. Sosyalizmden koyu devletçiliği anladığı görülen Türkkan, "Demokrat ve milliyetçi olduğu kadar da sosyalist olacak bir parti, komünistlerin her türlü entrikasına büsbütün mani olabilir" sözleriyle sosyalizmi komünizmin panzehiri olarak önerir. Türkkan'ın görüşlerinin en kapsamlı olarak değiştiği nokta, savaş ve savaş taraftarlığı konusudur. İkinci Dünya Savaşı öncesi ve sırasındaki, pasifizmi ve hümanizmi bir milletin felaketini hazırlayan unsurlar olarak gören tutumunun yerine "insanlar bu felaketten [savaştan] kurtulmak için çareler düşünmeleri mânasız, zararlı bir şey değil, derin ve mukaddes bir ihtiyaçtı" görüşlerini ileri sürer. Bu keskin değişikliğin nedenini şöyle açıklar: "... atom bombasının ve korkunç tahrip silâhlarının icad edildiği şu günde, bunlara malik olmayan, olsa da yarışamıyacak olan Türk milletini, mahvına sebep olacak harplerden korumak, bunun için de milletlerarası bir Nizamın, âdil ve tarafsız bir kurulun teşekkülünü arzulamak" milliyetçiliğin bir zorunluluğudur. Dolayısıyla Türkkan'ın görüşlerini değiştirmesinin temelinde, radikal bir düşünüş farklılığından çok, Türklerin teknolojik olarak geriliğinin dünya sahnesinden silinmeleri sonucunu doğurabilecek olması korkusu aranmalıdır.

Gördüğü işkenceler sonucu gözünü kaybetme tehlikesiyle karşılaşan Türkkan, 1947 yılında tedavi amacıyla Amerika Birleşik Devletleri'ne gider ve 1974 yılındaki kesin dönüşüne kadar 25 yılını bu ülkede geçirir. ABD'de eğitim ve fütürizm konularına yoğunlaşan Türkkan, fütürizm, eğitim, hızlı okuma teknikleri konularında çok sayıda eser yayımlar. Seksenli yılların ortalarında *Türk İkibinler Vakfı*'nı kurarak yeniden Türkçülük üzerine yayın faaliyetine başlar.

Bu dönemde kırklı yıllarda savunduğu görüşlerini ılımlaştırarak yeniden gündeme getirir. Irk olgusunu yine milletin temeline yerleştirirken, milletin ırkla aynı kategori olmadığını vurgular. Sosyal ve kültürel boyutun millet olgusundaki önemine dikkat çeker. Yine de ırk öğesini görüşlerinin temel ekseni yapmaktan kaçınamaz, kültürün temeline de ırk öğesini ekler: "Kalıtımla geçen bu eğilimler ve istidatlar böylelikle, bir milletin kültürünün yönüne, biçimine ve rengine tesir eder ve etmiştir." Psikoloji ve genetik biliminden yararlanarak çizmeye çalıştığı çerçevede öncelik "genetik psikolojik yapıya" verilmektedir: "Meselâ Türklerin genetik psikolojik yapısında *hareketlilik* vardır. Atın sırtına ilk binen bu millet, doğuştaki bu eğilimi daha güçlenmiş, *'uzakların yakın oluverdiğini'* görünce, daha da hareketli ve dinamik olmuştur." Türkkan'a göre tarihin âmili, doğuştan gelen, kanda varolan ırksal birtakım özelliklerdir.

Türkçü düşüncelerini hatırlatarak sola ve solculara karşı neden hâlâ harekete geçilmediğini sordu. Atsız'a göre kamuoyu Türkçü bir politik çizgi beklerken, tersine, özellikle de Maarif Vekaleti'nde solcular alabildiğine korunuyordu. Atsız, bu ilk mektupla millet ve devlet karşısında hastalıklı bir inançlar manzumesinin sahipleri olarak genel bir portresini çizdiği solcu-komünist "düşmanların", ikinci mektubunda ayrıntılı adreslerini de vermiştir: "Türkçü Türkiye'ye zehirlerini saçmaya çalışan komünistlerin" başında Sabahattin Ali'yi sayar. "Vatan haini" tabi-

Kırklı yıllarda savunmuş olduğuna benzer biçimde, saf ırkların olamayacağını, milletlerin, ırkların birbirleriyle kaynaşmasından oluştuğunu söylemektedir. Artık "Türk ırkı" yerine "Türk soyu" terimini yeğleyen Türkkan, millette egemen ırk özelliklerinin, o milletin soyunu belirlediğini söyler. Buna göre "Türklerde Alp-Turanid genler baskındır.." Türkler Alp ve Turanid ırklarının birleşmesinden oluşmuş, kendine özgü birtakım genetik özellikleri belirmiş bir soydur. Kafatası gibi ölçülerle insanların ırklarının belirlenemeyeceğini söylemekle beraber, yine de bir "soy"u ya da "millet"i tarif ederken birtakım fiziksel özelliklere vurgu yapmaktan geri durmamaktadır.

Irka millet ve soy tanımında yer vermekle beraber ırkçılığı reddeder. Başka ırkları ve milletleri yok etmek isteyen olumsuz şekliyle ırkçılığın kabul edilemeyeceği fikrindedir. Türk olmayan halkların kültürlerinin korunması gerektiği yönündeki düşüncesini de dile getirmekten kaçınmaz. Ancak yine de gördüğü kimi olumsuzlukları gayri Türklere mal etmekten kaçınmaz. Örneğin Türk Tarih Tezi'nden söz ederken şöyle der: "Türklerin belirmekte olan erken başarılarını çekemeyen-belki de soyca Türk olmadıkları için olacak- bazıları da bile bile işi gülünçleştirecek mubalağalara kalkışmışlardı. [...] Aynı abartma, Türk Dil Kurumu'nun başına geçen Agop Dilaçar adlı Ermeni vatandaşın yönetimiyle Türkçe'de yapılıyor, dilimiz de kargaşaya geliyordu."

Türkkan'ın bu dönemde ilgi çeken bir başka iddiası da Kızılderililer ve Türkler arasındaki ırksal yakınlıkla ilgilidir. Alp-Turanid ırkından Türk soyunun çıktığını iddia eden Türkkan'a göre "Alpin'lerden doğma Macarlar" ile "Turanid'lerden doğma Kızılderililer, ırktaşlarımızdır." Türkkan'ın bu ırk akrabalığı tezlerini kurarken ve genel olarak tarihi yorumlarken bilimsel verilerden daha fazla, tarihsel gerçekliği ifade ettiğini düşündüğü efsanelere yer verdiği görülmektedir: "Etrüsklerin İtalya'ya yerleşenleri parlak bir medeniyet yaratmış, dişi kurtun emzirdiği iki prensi, Latin'lerin başına geçip Roma şehrini kurmuş[lardır]..." Dolayısıyla kurguladığı tarih anlayışı da masalsı bir nitelik taşımakta, bilimsel olgulardan daha çok mitolojik öğeler üzerinde yükselmektedir.

Reha Oğuz Türkkan otuzlu yılların sonları ve İkinci Dünya Savaşı sırasında yayımlamış olduğu, ırkçılığa, Turancılığa, militarizme dayalı eserleri ile Turancı-Türkçü hareket içerisinde hemen akla gelen iki kişiden biri olmuştur. Savaş sonrası dönemde ise uzun yıllar yurtdışında bulunmasının da etkisiyle düşüncelerinin etkisi silikleşmiş; yeni dönemde de, kendince yumuşattığı görüşleri milliyetçi çevrelerde dahi yankı bulamamıştır.

rini kullandığı eski arkadaşının hemen arkasından bir başka eski arkadaşı, Pertev Naili Boratav gelir. Türkçülerin komünist ve solcu tanımlarında bitirilmiş bütün hükümler bu kez canlı ve somut bireylerde yeniden kurulacak, bundan sonraki "Türkçü siyasal eylemlerin" bir ilk hazırlığı olarak, harekete geçmeye hazır bir gençlik kitlesine canlı hedefler işaret edilmeye başlanacaktır.

Atsız'ın bu iki açık mektubu büyük bir yankı uyandırır ve sonraki Atsız-Sabahattin Ali Hakaret Davası ve 1944 Irkçılık-Turancılık Davası'nın başlangıcı bu

mektuplarla atılır. Mektupları Türkçülüğün giderek belirginleşmeye başlayan siyasal konumu ve siyaset yapma kültürü açısından değerlendirirsek; ilk olarak, açık mektupların içerik, üslup ve vurguları itibariyle Soğuk Savaş'tan önce komünizm kavramını ve bununla özdeşleştirilen bir aydın grubunu hedef almasına dikkat çekmek gereklidir. Türkçülük ilk kez bu mektuplarla kitap yakma ve linç kültürü yoluyla bir tür siyasal işlev kazanma yoluna girmiştir. İkinci nokta, Türkçü bir konumdan hareketle ilk kez devlet kadroları ve kadrolaşma konusunda bir politik pratik ilan edilmesidir. Mektupların arkasında Yücel'in rakipleri olan R. Şemsettin Sirer ve Tahsin Banguoğlu gibi sonradan Millî Eğitim Bakanlığı yapmış kişilerin bulunduğu da ifade edilmekle beraber asıl olarak bu çatışmanın sonuçları sonradan "devlet içinde kadrolaşma" reflekslerinin özellikle de milliyetçilik hareketinde asli bir eğilim halini almasıyla görülür. Kendi başına bir siyaset olarak "kadrolaşma", "devlet içinde kadrolaşma", "poliste kadrolaşma", "orduda kadrolaşma" Türk siyasetinin bütün yelpazesinin stratejik tutumlarından birisi olmuş, bunun ilk olarak açıktan, kamuoyu önünde konu edilmesi ise Türkçü hareketi temsil eden Nihal Atsız'ın açık mektupları yoluyla gerçekleşmiştir.

Atsız'ın açık mektupları, aslında, Almanya'nın yenilgisini takip eden oldukça uygunsuz bir ortamda yayımlandığı kadar, Cumhuriyet'in yönetici kadrolarının neredeyse bir on yıldır devam eden ayrışma-parçalanma sürecine de hitap etmekteydi. İnönü liderliğine içten içe itirazların biriktirildiği bu sessizlik döneminde ortaya çıkan birkaç uğultu gerektiğinden daha büyük bir değer kazandı. Sabahattin Ali, Nihal Atsız'a yönelik bir hakaret davası açtı ve ilk duruşma Türkçü gençliğin yoğun katılımıyla gerçekleşti. Atsız ve avukatı bu davayı büyük bir gösteriye dönüştürme peşindeydi. Onlara göre bu dava "iki imanın; milliyetçilik ile komünizmanın çarpışması" idi. İkinci duruşma ise Türkçülerin kendi siyasal dirilişleri olarak gördükleri 3 Mayıs 1944 nümayişleri ile sonuçlandı. Sabahattin Ali ile Nâzım Hikmet'in kitapları yakıldı, komünizm ve Hasan Âli Yücel aleyhine, ama İnönü lehine[13] sloganlar atıldı.

Atsız'ın açık mektupların o günün siyasal iktidarı için değeri ise daha sonra anlaşıldı. Almanya'nın artık yenildiğinin anlaşıldığı bu dönemde Türkçüler gözaltına alındılar ve İnönü İkinci Dünya Savaşı sırasında verdiği bütün söylevlerinden farklı olarak ilk defa Türkiye'deki ırkçılık-Turancılık tehlikesine ve Türkçülerin yabancı ajanlığı yaptıklarına değinen bir söylev verdi. İnönü'nün 19 Mayıs 1944'teki bu söylevi verdiği dış politika mesajıyla beraber aynı zamanda "kültürel sadakat" "eşitlik, vatanseverlik" ve "müşterek vatan"a dayanan bir milliyetçilik tarifini de yaparak Turancılık ve ırkçılık düşüncelerini mahkûm etti ve Türkçülerin yargılanmalarını başlattı. Söylevin hemen arkasından 26 kişilik[14] bir "Türkçülük dosyası" hazırlanarak yargılama başlatıldı. 31 Mart 1947'de sona eren dava bütün sanıkların beraatleri ve Türkçülüğün de "millî bir ideoloji" olarak ilanıyla başlangıçta öngörülenden çok farklı bir biçimde sonuçlandı.

TÜRKÇÜLÜĞÜN İDEOLOJİK KOORDİNATLARI

Türkçülük her şeyden önce, siyasal bakımdan dar ve sıkı bir örgü oluşturmaktan çok bir yelpaze olarak zuhur etmiştir. Bu esneklik ideolojik açıdan da geçerlidir. Bunun bir nedeni Türkçülüğün bir yanının Türk milliyetçilik ideolojisinin doğuşunu hazırlayan Osmanlı toplumsal ve siyasal koşullarına ilişkin gözlemler, tespitler ve algılardan beslenen bir ideolojik düzeye dayanmasıdır. Bu nedenle

Türkçülüğün ideolojik iddialarının önemli bir bölümünü farklı siyasal ve toplumsal mekânlarda, sol ve sağın değişik damarlarında ve yönetici elitlerde bulabilmek mümkündür.

Türkçülüğün diğer yanını ise; bir siyasal akım olarak asıl çekirdeğini oluşturan, ama, yine bir ölçüde dağılan bir ideolojik örgü ve çeşitli düzeylerdeki örgütsellikler oluşturur. İdeolojik düzey, farklı Türkçü grupların kendi içlerinde bile bir kapsayıcılık taşımaz. Irkçılığın algılanmasından İslâm dinine bakışlara kadar çeşitli esnekliklerin toplandığı bir platformdan söz edilebilir. İslâm'ın millî ruhun asli bir unsuru olduğu (Orhan Seyfi Orhon-Yusuf Ziya Ortaç) tezinden Türk millî ruhuna bir unsur olarak giremeyeceği (Nihal Atsız-Necdet Sançar) tezine, ırkın antropolojik kıstaslarının belirlenmesinden (Reha Oğuz Türkkan) ona manevi, ahlaki bir anlam verilmesine (*Çınaraltı* dergisi çevresi) kadar değişen ideolojik görüntüler bu platforma dahildir. Bu ideolojik dağılımları Türkçülük içinde bir manevi bütünlüğe çevirenler ise liderler olmuşlardır. Atsız ve Reha Oğuz Türkkan'ın özgün kişilikleri, iddiaları ve manevi nüfuzları aslında, Türkçü grupların karizmatik yapılarını işaretler. Türkkan son derece güçlü bir benlik duygusu ve gençliği ile öne çıkarken, Atsız Nietzschevari kişilik yapısıyla sıyrılmaktadır. Atsız mahkemedeki savunmasında şöyle diyordu:

[...] ben herkesin sevdiği insanları sevmeğe mecbur değilim. Hele psikanalizin ortaya koyduğu hakikatlerden sonra; tahteşşuurlarındaki zulmetlerle, gönüllerinde yaşıyan ifritlerle hiçbir insanı sevilmeğe layık bulmuyorum. Bütün didinmelerden sonra büyük kainat manzumesinde meçhul bir zerre olacağımızı düşünüyor ve bu kadar boş bir neticeye varmadan önceki şu kısa misafirlikte insanların vicdanına karışmak hamakatini gösterenlere acıyorum. Hiçbir hakiki bahtiyarlığın bulunmadığına kani olduğum dünyada tek vazife ve teselli bildiğim ülkü, şahıslardan sıyrılmış yüksek bir duygu ve düşüncedir. O çirkin yüzlü ölümü bile güzelleştirip bir sevgili gibi bağrımıza bastırır [...] Acıların önünde bizi granit heykeller gibi susturur. Ben bu yolun üzerindeyim. Mazide ve istikbalde yaşıyarak, fakat bugünden iğrenerek bu yolun üzerindeyim [...][15]

Atsız'ın politik imkânlarını zayıflatan, ama aynı ölçüde ideolojik ve manevi nüfuzunu güçlendiren şey işte onun bu kişilik yapısıdır. Altmış ve yetmişli yıllarda Türkçülük MHP içinde tasfiye edilirken Türkçülüğün ülkücü kadrolar içinde manevi hükmünü sürdürmesini ve ruhunu kasıp kavurmasını sağlayan şeyin başında Atsız'ın bu karizması gelmiştir.

Türkçülük ideolojisinin genel karakteristik, yapı ve mekanizmalarının hatırlattığı bu kısa girişten sonra Türkçülüğün ideolojik koordinatlarını teker teker açmaya çalışacağız.

a) Eşitsizlikçilik: Türkçülüğün ideolojik iddialarının tümünü besleyen ana tespit insanların ırklar olarak eşitsizliği düşüncesidir. Türkçülere göre "insan nevilerinin vücutça birbirinden tamamıyla ayrı kıymetler taşıdığı muhakkak. Dış şeklin bu kadar kati surette ayrı olduğu halde, manevi kısmın tamamen müsavi olması çok garip olurdu [...] hem zaten tabiatta asıl olan müsavat değil müsavatsızlıktır."[16] Dolayısıyla, ırklar verili bir hayatla bu eşitsizliğin asli temellerini sağlarlar. "Birbirinden ayrı ve uzak" olan "insan nevileri" ırksal özellikleriyle kültürel, siyasal, estetik yetenek ve kabiliyetlerini, talih ve kaderlerini bulurlar. Böylece; iktidar, güç ve yeteneği sınırlı sayıda insana vadeden bir düşünce olarak karşılaşırız Türkçülükle. "İnsanların bir tek nevi ve kardeş olduğu iddia ve hurafelerinin"[17] tersine, farklı insan grupları ve bunların kazandığı ırksal verasetler vardır. Türkçüler için kö-

le-efendi, ezen-ezilen eşitsizlikleri tarihsel konumlar değildir yalnızca, aynı zamanda siyasal zorunlulukları temsil ediyorlar. Eşitsizlik; kuvvetli, kudretli ve kabiliyetliye dönük Darwinist hayat hakkının sürekli olarak güçsüzlerde, kabiliyet ve yeteneklerin en alt düzeylerindeki ırklar üzerinde kanıtlandığı özsel bir durumdur. Yani bir farklılık halinden çok bir çatışma halini barındırıyor: Türklerin tekamül ederek hayatta kalma mücadeleleri. Bu mücadeleler "uzviyetlerin tekamülü ve yükselmesi, üstünlerin aşağılardan ayrılıp aşağıları yenmesi ve imha etmesiyle oluyor. Burada rol oynayan unsurlar 'yukarılık aşağılık farkı', 'yukarı ile aşağı arasındaki mücadele'den ibarettir."[18]

b) Militarizm: Türkçüler için savaş, hayatın sürekli kudret ve iktidar üreten doğasının bir gerçeğidir. Başka deyişle "insan ırkları arasındaki hayat mücadelesidir."[19] Bu mücadele sayesinde iyi ırklar fenalardan ayırt edilir. Bu nedenle de savaş, ırksal veraseti geliştiren nesnel bir faydaya sahiptir. "Harp fertler için acıdır, ama cemiyetlerin menfaatinedir. Bu nedenle cemiyetler tercih edilmelidir."[20] Dahası savaş, millî tesanütü, tekamülü yaratan ve ahlak bozukluğu ile ferdiyetçiliğin önüne geçen zararından çok faydası görülen bir tabiat kanunudur."[21] Türkçülerin sulhperverlik karşısında ısrarlı bir cephe oluşturmaları da buradan doğar. "Sulhperverlik [...] miskinliktir."[22] Bu nedenle de "insaniyetçilik", "insan kardeşliği", "sulhperverlik", "büyük ve ebedi barışıklık devri" gibi düşünceleri Türklüğün kabiliyet ve yeteneklerine karşı stratejik bir tutum olarak görme yolunu seçmişlerdir:

> *Medeniyet ilerledikçe insani fikirlerinde galebe edeceği, milletlerin kardeş olacağı bir gün geleceği hakkındaki fikirlerin hepsi birer rüyadır. Bunlar ya saf insanların fikirleridir, yahut ta karşılarındakileri aldatmak isteyen hilekarların sözleridir. Bütün insanların kardeş olması, ihtirasın, kavganın kalkması tabiata muhaliftir; insanlık ve kardeşlik propagandası medeniyette ilerlemiş milletlerin er meydanında silahla yenemedikleri geri milletlere karşı tatbik ettikleri yeni bir tabiye usulüdür.*[23]

Hayat ile savaş arasında kurulan bu doğrudan ilişki nedeniyle millet olarak varolabilmek bütün bir hayata ait askerî bir donanımı ve cephesel duruşu zorunlu kılar. Görev duygusu, itaat, disiplin, "erkeklik", kahramanlık, her an ölmeye ve öldürmeye hazır olmak, yani hayati sürekli bir askerî disiplin ve eğitim içinde yaşamak, onu içselleştirmek gereklidir Türkçülere göre. Atsız, bu çerçevede, bir yandan yukarıdaki gibi sulhperverlik propagandası karşısında uyarılar getirmekte, diğer yandan da orta ve yüksek mekteplerinin "askerî bir terbiye" vermek üzere Genel Kurmay Başkanlığı'na devredilmesini talep etmekteydi.[24]

Türkçüler için, savaşçılık ve askerî disiplin, yalnızca Türklüğün var kalma mücadelesine ait basit bir araç değildir, aynı zamanda, kimlik ve kişiliğine ait romantik ve epik bir dokuyu temsil eder. "Millî kin", "millî öç" ve "düşmanlar" "dedelerimizin bıraktığı kıymetli bir mirastır."[25]

c) İrredentizm (Yayılmacılık): Türkçülük, dünyaya hükmetme hakkının ilan edildiği "pan"cı ideolojilerden birisidir. "Hayat için savaş kaidesince yeryüzünde her soyun arzusu kendi cinsini dünyaya yaymaktır."[26] Türkler için bu yayılma, genişleme, "büyük nüfuslu ve büyük millet olma", ırksal bir kabiliyet ve tarihsel bir gerçeklik anlamına gelir Türkçülere göre. Türkler, savaş ve askerlik yetenekleri sayesinde genişleme, dünyaya hükmetme kudreti ile de tanınmışlardır.[27] Türk millî mefkuresi hep "galip millet olmak" güveni içinde taarruz, işgal ve fethin Türklüğe ait bir hak ve aynı zamanda bir yetenek olageldiğini, fakat özellikle Cumhuriyet döneminde "Türk-

lüğün genişleme kudretinin felce uğramış"[28] olduğunu vurgulamışlardır:

'Yurtta barış, cihanda barış' yahut 'kimsenin bir karış toprağında gözümüz yok' gibi sefilane bir siyasî umde ile bu milletin manevi enerjisini bilerek veya bilmeyerek söndürenler, zaten mahvolmuş Almanya'ya savaş açarak Türk tarihinde asla görülmemiş bir kancıklığın zilletini tarihimize sokanlar, fakat Bulgaristan ve adalardaki Türkleri topraklarıyla birlikte kurtarmak fırsatını tarih yaratmışken en deni ve cebin bir hareketle bundan kaçanlar hiç şüphesiz Türk birliğini tamamlamak yolunda adım atmazlardı.[29]

Türkçülüğün resmî ideoloji ile girdiği gerilimin en çırpıcı noktasını bu yayılmacılık tartışması oluşturmaktadır. Resmî ideoloji, özellikle uygun olmayan ortamlarda dile getirilen bu düşünceleri "maceraperestlik", "ütopyacılık"la suçlamış, buna karşılık Türkçüler Türk birliğini vurgulamaya gayret göstermişlerdir. Bununla beraber, yayılmacılık, Türkçüler için yalnızca Pantürkist bir Türk birliği veya sonradan edindiği anlamıyla Turancılık tasarısıyla sınırlı bir millî bütünleşme eğilimini ifade etmez, aynı zamanda millî hâkimiyetin işgal, fethetme, ilhak etme gibi ırksal olarak tanımlanan dürtülerle, -zaten ırklar savaşının belirlediği- bütün yeryüzüne ilan edilmesi arzularını da taşır.

d) **Anti-Komünizm:** İdeolojiler, Türkçülere göre ırksal bir menfaat ve millî bir işlevsellik taşırlar. Başka deyişle belirli bir ırkın stratejik çıkarlarına göre tanzim edilmişlerdir. Bu açıdan İslâmcılık ideolojisinin arkasında Araplık, liberalizmin arkasında İngiliz ırkı bulunurken, beynelmileliyetçi komünizmin arkasında ise Slav ırkının çıkarları ve stratejik hedefleri tespit edilmektedir. Dolayısıyla liberalizm, masonluk, demokrasi, komünizm, devletçilik, Müslümanlık vb. Türk menşeli olmayan ideolojilerden farklı olarak yalnızca ırkçılık ve Turancılığı içeren Türkçülük, Türk menşeli fikir ve ülküyü temsil eder.

Komünizm, Sovyet yayılmacılığına ait bir ideolojidir. "Komünizm bugün yalnız moskofçuluk demektir."[30] "Komünisti Rustan ayırmanın imkânı yoktur."[31] Bu tespitlerle Türklüğün Sovyet egemenliği altında yaşaması gözetilirken, diğer yandan ülke içinde sol-komünist bir siyasal hareketle cephesel bir yüzleşmenin kurmay heyetini yetiştirmek önemsenir. Bu nedenle Türkçülüğün siyasal alana sevk olunmasında, siyasal bir işlevsellik kazanmasında ana ideolojik eksen anti-komünizm olmuştur. Liberalizm ve İslâmcılık ideolojileri ile kurulan karşıtlığın komünist ideolojiyle aynı derecede bir düşmanlık halini aldığı söylenemez. Hatta süreç içinde ve yer yer bu ideolojilerin Türkçülüğe sızmasına izin verilmiştir. Buna karşılık komünizm, Türkçülüğün antagonist bir yansımasıdır. Türkiye'de komünizm kavramı ve komünist profilinin biçimlendirildiği psiko-sosyal ortam Türkçülerce hazırlanmıştır: "Komünist acayip bir mahluktur [...] Komünistliğin daimi bir arkadaşı da içki ve heroindir [...] Komünistler umumiyetle ahlakları ve bilhassa cinsi ahlakları çok bozuk kimselerdir [...] Komünistler tip olarak tembel ve iradesiz kimselerdir [...]"[32] Anti-komünizm ellilerden sonra Türkçülerce başlı başına bir kariyer haline getirilerek komünizmle mücadele dernekleri kurulmuş ve yaygınlaştırılmıştır.

Türkçüler komünizm karşısındaki uluslararası ittifaklarla bağlarını da çok çabuk geliştirme yanlısı olmuşlardır. Anti-komünizm çerçevesinde Türkçülerce ilkin, komünizmin yayılması tehdidi karşısında Almanya'nın tarihsel misyonu işlenegelmiştir.[33] Soğuk Savaş döneminde ise komünizmle mücadelenin maddi-teknik önderliğinin ABD, manevi önderliğinin ise Türkiye tarafından sırtlanması gerektiği ifade edilmiştir.[34]

Rıza Nur

FARUK ALPKAYA

Dr. Rıza Nur hakkında söylenebilecek ilk şey hem düşünceleri hem de eylemleri açısından Türk siyasal hayatının en aykırı kişilerinden biri olduğudur. Bu aykırılığın başlıca nedeni, herhalde, Dr. Rıza Nur'un hemen her dönem tepkisellikten kaynaklanan muhalif bir tavır almasıdır. Dr. Rıza Nur, öğrenciliğinde ve ilk gençliğinde II. Abdülhamit'e, II. Meşrutiyet'ten sonra İttihat ve Terakki'ye, Cumhuriyet'ten sonra gizlice Mustafa Kemal Atatürk'e ve CHP'ye muhalefet etmiş ve zaman içinde karşı çıktığı kişiler değişmesine rağmen Türkçü görüşleri hemen hiç değişmemiştir. Dr. Rıza Nur'un görüşleri, biraz da her dönem muhalif olması yüzünden, farklı dönemlerde değişik kesimler tarafından bir cephanelik olarak kullanılmıştır.

Rıza Nur 1878'de Sinop'ta doğmuş, ilk ve ortaöğrenimini bu şehirde yapmıştır. Daha sonra İstanbul'a giderek sırasıyla Soğukçeşme Askerî Rüştiyesi'ni, Kuleli Askerî İdadisi'ni ve nihayet Askerî Tıbbiye'yi bitirmiştir. 1901'de Alman doktorların yönetiminde bulunan Gülhane Hastanesi'nde tabip yüzbaşı olarak ihtisasa başlayan Rıza Nur, II. Meşrutiyet'in ilanına kadar bu kurumda öğretim elemanı olarak çalışmış ve bu dönemde, ağırlıklı olarak sünnet ve zührevi hastalıklar konuları olmak üzere, tıbbi konularda Türkçe, Almanca ve Fransızca eserler yazmıştır. Dr. Rıza Nur, muhtemelen bu döneminde, Alman kültürü ve klasik müzik ile yakından ilgilenmiş ve bu ilgisi daha sonra da sürmüştür.

II. Meşrutiyet'in ilanından bir süre önce İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne giren Dr. Rıza Nur, meşrutiyetin ilanından sonra yapılan seçimlerde, 30 yaşında Sinop'tan mebus seçilmiştir. 1909 başında İttihat ve Terakki'den istifa ederek Prens Sabahattin'in Ahrar Fırkası'na giren Dr. Rıza Nur, 31 Mart Ayaklanması çıkınca Mısır'a kaçmıştır. 1911 sonbaharında İttihat ve Terakki karşıtlarının birleştiği Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na kurucu olan Dr. Rıza Nur, 1912'de yapılan ve tarihimizde "sopalı seçimler" olarak anılan seçimlerden sonra bu fırkadan da ayrılmıştır. İttihat ve Terakki'nin Babıali Baskını ile iktidarı tamamen ele geçirmesinden sonra, İstanbul Muhafızı olan Cemal Paşa tarafından "tıbbi çalışmalar yapması için" yurtdışına gönderilmiş ve ancak 1918'de Mondros Mütarekesi imzalandıktan sonra ülkeye dönebilmiştir.

Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin Sivas Kongresi ile başlayıp gelişen olaylar sonucu yapılan seçimlerde yeniden Sinop mebusu

Anti-komünizm, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, özellikle Sovyetler'in Türk boğazlarından üs istediği iddiasıyla giderek daha kaygı verici kılınan "Sovyet tehdidi"nin ideolojik arkaplanına vurgu yapan yaygın bir inanç haline dönüşerek Türk sağının Türkçülük tarafından blok olarak teslim alındığı başlıca bir kitlesel ayin haline gelmiştir. Bu çerçevede, antikomünist bir söylemi ilk kez gençlik ey-

seçilen Dr. Rıza Nur, İtilaf Kuvvetleri'nin İstanbul'daki işgali sertleştirmesi üzerine çalışmalarına ara veren Meclis-i Mebusan'ın "nasihat heyeti" üyesi olarak Yusuf Kemal Tengirşek ve Abdullah Azmi Efendi ile birlikte Ankara'ya hareket etmiştir. Bu grup Geyve'de durdurulmuş, ancak Mustafa Kemal Paşa ile yapılan görüşmeler sonucu, heyet üyelerinin "nasihat heyeti" olmadıkları yolunda güvence vermeleri üzerine Ankara'ya gidebilmiştir. TBMM'ye katılan nadir İttihat ve Terakki muhaliflerinden biri olan Dr. Rıza Nur, TBMM'nin ilk hükümetine Maarif Vekili olarak girmiş, daha sonra Sıhhiye Vekili olmuştur. Dr. Rıza Nur, TBMM delegesi olarak Rusya Sosyalist Federatif Sovyet Cumhuriyeti'ne gitmiş, Lozan görüşmelerinde de TBMM'nin ikinci delegesi olmuştur. 31 Ekim 1922'de saltanatın kaldırılmasını teklif eden Dr. Rıza Nur, Lozan Antlaşması'nın imzalanmasından sonra yapılan seçimlerde yeniden Sinop mebusu ve Sıhhiye Vekili seçilmiştir. Cumhuriyet'in ilanından sonra kurulan İsmet Paşa hükümetinde görev verilmeyen Dr. Rıza Nur, bunun üzerine 14 ciltlik *Türk Tarihi*'ni yazmaya girişmiş ve bu yapıt Maarif Vekaleti tarafından yayımlanmaya başlamıştır. 1924'te, Dr. Rıza Nur, Türk Ocağı Genel Kurulu'nda Hars Heyeti'ne seçilmiş, ancak ocağın faaliyetlerine fiilen katılmamıştır.

Dr. Rıza Nur, İzmir Suikasti ertesinde girişilen temizlik hareketinden kısa bir süre sonra, eşinin rahatsızlığı gerekçesiyle, TBMM'den izin alarak Paris'e gitmiş ve 1933'e kadar Fransa'da, daha sonra da Mustafa Kemal Atatürk ölene kadar İskenderiye'de yaşamıştır. Dr. Rıza Nur, Paris'te bulunduğu sırada -yayımlandıktan sonra büyük tartışmalara yol açacak olan- *Hayat ve Hatıratım* adıyla yaşam öyküsünü ve "Türkiye'nin Yeni Baştan İhyası ve Fırka Programını" kaleme almış ve 1960'tan sonra açılması kaydıyla dünyanın belli başlı kütüphanelerine birer kopyasını bırakmıştır. Bu sırada Paris'e gelen Mükrimin Halil Yinanç ile tanışan ve bu sayede yeni nesil Türkçüler

Rıza Nur Türkçü-milliyetçi akım içinde, son derece yoğun araştırmacı-yayıncı etkinliğinden ziyade, "inatçı" ve "spektaküler" muhalif kimliğiyle ilgi görmüştür.

lemlerinin eksenine yerleştirerek onları mobilize eden, mekanize haline getiren akım Türkçülük olmuştur.

e) Zenofobia (Yabancı Düşmanlığı): Türkçülüğün ideolojik konumunu olduğu kadar politik misyonunu da pekiştiren tespit, gözlem ve bunlara sarmalanmış duyguların örgütlendiği bir başka alan yabancı düşmanlığıdır. Yabancı düşmanlığı, Türkiye'deki gayrimüslimlerin ekonomik-

ile ilişki kuran Dr. Rıza Nur, İskenderiye'de *Türkbilik Revüsü* adıyla bir dergi çıkarmıştır.

1938 sonunda Türkiye'ye dönüşünde Nihal Atsız tarafından karşılanan ve yaşamının son günlerini Hüseyin Namık Orkun, Fethi Tevetoğlu, Nejdet Sançar gibi Türkçü gençlerle geçiren Dr. Rıza Nur, bu dönem "Türkçü, İlmi, Edebi, Haftalık" *Tanrıdağ* dergisini yayımlamıştır. Dr. Rıza Nur, aynı dönemde *Grand Larousse*'ta yer alan "Rıza Nur" maddesi yüzünden Nadir Nadi, Hüseyin Cahit Yalçın, Refik Halit Karay ve Vâlâ Nurettin gibi değişik görüşlerden kişilerle tartışmalara girmiş ve 1942'de İstanbul'da ölmüştür.

Fransız Devrimi ile gündeme gelen halk egemenliği kavramı, kısa bir süre sonra monarka ve yabancı hâkimiyetine karşı millet egemenliği kavramına dönüşmüş ve buradan da milliyetçilik düşüncesi boyvermiştir. Milliyetçilik yazınında bu ideolojinin iki farklı versiyonunun olduğu kabul edilir. Fransız tarzı olarak adlandırılan ve Aydınlanma'nın değerlerini savunduğu için "ilerici" olarak tanımlanan ilk versiyon devlet temelli bir milliyetçiliktir. Bu anlayışa göre, devletin yurttaşı olmak ve ülkü birliğini benimsemek o milletten olmak için yeterlidir, etnik köken, din gibi unsurlar tâlidir. Alman tarzı olarak adlandırılan ve romantik bir yönü bulunduğu için "şoven/gerici" olarak değerlendirilen ikinci versiyon etnik köken ve kültür temelli bir milliyetçiliktir. Tarihsel olarak bakıldığında, ilk milliyetçiliklerin Fransız tarzına, "geç" kalan milliyetçiliklerin ise Alman tarzına yakın olduğu kabul edilir. Pratikte ise, ilk örnek bir yana bırakılırsa, hemen her yerde önce etnik-kültürel temelli bir milliyetçiliğin geliştiğine, bu milliyetçiliğin kendi ulus-devletine kavuştuktan sonra devlet temelli bir milliyetçiliğe dönüştüğüne işaret etmek gerekir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk milliyetçiliğinin gelişmesi de benzer bir çizgi izlemiş, etnik-kültürel kökenli araştırmalarla doğan milliyetçilik düşüncesi, Yusuf Akçura'nın ünlü *Üç Tarz-ı Siyaset*'iyle siyasi bir çizgi olarak tanımlanmış, İttihat ve Terakki'nin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte Ziya Gökalp'in eklektik -ama başarılı- "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" formülüyle son halini almıştır. Birinci Dünya Savaşı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması sürecinde ülkenin dinsel açıdan görece birörnek bir nüfus yapısına oturması sonucu, Türk milliyetçiliği devletin bağımsızlığını korumaya ve milletin yaratılmasına uygun düşecek biçimde yeniden tanımlanarak Cumhuriyet Halk Partisi'nin Altı Ok'undan birine dönüşmüştür.

Dr. Rıza Nur'un Türkçülük düşüncesi, bu gelişim açısından ilk bakışta anakronik bir özellik gösterir. 1924'te kaleme aldığı *Türk Tarihi*'nin daha başlangıcında "dünyada en büyük iftiharım Türk yaratıldığımdır. Bu kadar tarih okudum, Türk kadar kahraman,

siyasal ve kültürel konumlarıyla ilgili olarak Türk milliyetçiliği ideolojilerinin hepsinde genelleşen bir huzursuzluktan da güç alır. "Bizim yurdumuzda bizden çok refah içinde yaşayan insanlar" şeklindeki şikâyetler Türkçülerde biraz daha ileri götürülerek sanayi ve ticarette Türk ahlakının çökertilmesi biçiminde yorumlanır. Onlara göre "tabanı yırtılan çorap [...] Çeliği yüzümüze ters dönen tıraş bıça-

mert, iyi yürekli, zeki ve akl-ı selim sahibi insan, Türk kadar büyük ve yüksek bir tarihe malik bir millet görmedim. Bu kadar millet tanıdım, bugünkü medeniyet aleminde en yüksek mevkie çıkmak için lazım olan kabiliyetleri kendinde ve yurdunda bununki kadar toplamış olanını görmedim ..." diye yazan Dr. Rıza Nur, hemen her zaman etnik temelli bir Türkçülüğü savunmuştur. Dr. Rıza Nur yapıtlarını Türk milletinin tarihini ve kültürünü doğrudan Türk milletine öğretebilmek çabası olarak tanımlamıştır. Türk milletinin tarih ve kültürünü ele alırken diğer etnik toplulukları küçümsemekten, hatta insanları etnik kökenleri yüzünden aşağılamaktan bir an bile vazgeçmeyen Dr. Rıza Nur açısından bir insanın Türk kökenli olması başlı başına bir olumluluk, olmaması ise olumsuzluktur. *Hayat ve Hatıratım*'da değerlendirdiği kişiler, eğer eleştirilecek bir şey yapmışlarsa ya Türk değillerdir ya da kökenlerine başka kanlar karışmıştır...

Dr. Rıza Nur, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk kuruluş sürecinde kitapları Maarif Vekaleti tarafından basılan biriyken, Cumhuriyetin kurumlaşmasıyla birlikte geçmişte kalmış bir milliyetçilik anlayışının savunucusu konumuna düşmüştür. 1930'larda İngiliz hegemonyasının yıkılması, Fransız Devrimi'nin "hür ve eşit yurttaşlar" düşüncesinin sarsılması, demokrasinin reddedilmesi gibi gelişmeler sonucu yükselişe geçen faşizm/nazizm gibi akımların bir yansıması olarak etnik temelli romantik/reaksiyoner bir Türkçülük yeniden canlanırken, Dr. Rıza Nur yeni nesil Türkçüler tarafından sahiplenilmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nda faşist cephenin yenilmesi, ABD ve SSCB'nin Yalta'da yeni dünya düzenin temellerini atması, ama hemen ardından Soğuk Savaş'ın başlamasıyla birlikte, "Batı" dünyasındaki Faşist/Nazi kalıntıları yeni dönemin gereklerine uygun bir biçimde anti-komünistler haline dönüşmüş ve anti-komünist vasıfları belirginleşen Türkçüler 1960'lara kadar Dr. Rıza Nur'u sahiplenmeyi sürdürmüşlerdir.

Cavit Orhan Tütengil, 1963'te British Museum'da Dr. Rıza Nur'un *Birinci Şiir Kitabıma Dercedilmemiş Şiirlerim, Türkiye'nin Yeni Baştan İhyası ve Fırka Programı, Şiirlerim ve Nesir ve Makalelerimden Birkaçı* ve *Hayat ve Hatıratım* başlıklarını taşıyan yapıtlarını bulup, 1964'te bu eserleri Türkiye kamuoyuna tanıttıktan sonra, Türkçülerin Dr. Rıza Nur'a yönelik ilgisi giderek zayıflamış; buna karşılık önce Türk İslâm Sentezi'ni benimseyen Ahmet Kabaklı gibi kişiler, daha sonra da özellikle *Hayat ve Hatıratım*'da yer alan Atatürk'e yönelik eleştirileri nedeniyle doğrudan İslâmcı çevreler tarafından görüşleri sık sık gündeme getirilmiştir. Dr. Rıza Nur, bugün Türkçü görüşlerinden çok, İttihat ve Terakki'ye muhalefeti ve özellikle de Atatürk'e yönelik eleştirileriyle tanınmakta ve bu yöndeki görüşleri dolayısıyla tartışılmaktadır.

ğı"nın[35] arkasında bir Türk değil bir Türk vatandaşı bulunmaktadır. Millî pazara Türk'ten gayrı insanların girmesi madditeknik bozulmaları olduğu kadar ahlaki bozulmalarımızı da açıklayan bir noktadır

Türkçülere göre. Ancak Türkçülerde, bir şikâyet konusu olmaktan öteye ideolojik bir niteliktir, yabancı düşmanlığı. Türkçülük, birinci olarak "yabancı" algısını "soyu bizden olmayanlar"[36] olarak genişletip

gayrimüslimlerden daha geniş bir "iç düşman" çevresi tarif etmiştir. İkinci olarak yabancının-ötekinin Türklere nazaran ekonomik gelişmişliği gözlemlerini kullanmakla beraber doğrudan kimlikle ilgili daha ideolojik bir bakış açısı sunmuştur. Sançar'ın şu tespitleri Türkçülüğün her iki vurgusunu da taşır:

> *Tabii bunun gibi, kanı, tarihi ve ülküsü, geleneği bizden ayrı olan yukarıda saydığımız Müslüman Türk olmayanlar da bize tamamen yabancıdırlar. Yabancı ise dış bakımdan ne kadar benzerlik gösterirse göstersin, yine yabancıdır. Her yabancı ise hayat savaşında birbirinin düşmanıdır.*[37]

Bu bakış açısı, yabancı düşmanlığını politik bir misyon olarak yürütmeyi, geliştirmeyi ve temel bir ideolojik öğe olarak biçimlendirmeyi ilke olarak benimsemiş durumdadır.

Türkçülük içinde yabancı düşmanlığının tezahür ettiği üç farklı çerçeveden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi; özellikle CHP kadrolarına karşı Türkiye'de Türk ırkının yönetme hakkının talep edilmesiyle ortaya çıkar. Türkçülere göre Türk tarihi "yabancı kan taşıyanlara güvenmenin, onlara devlette üstün değil, en aşağı bir yer bile vermenin ne büyük yanlış olduğunu anlatan bir derstir."[38] Cumhuriyet dönemi ise bu büyük yanlışın en çok yapıldığı dönemdir; memleketin asıl sahibi olan Türk ırkı iyice tırpanlanmış ve gayri Türkler yüksek mevkilere getirilmiştir:

> *Mesela; İstanbul'da Rumca konuşan ve taşıdığı soyadı ile 'ben Türk değilim' diye haykıran Abdülhalik Renda yıllarca bakanlık ve meclis başkanlığı yapmış [...] Kendilerini Türk soyundan ve evlad-ı Fatihan'dan sayan bu adamların antropolojik vasıfları, şiveleri, menşeleri ve ahlakları Türk olmadıklarını ispata kafi iken, menfaatlerine dokunulduğu zaman halis Türklüğe ihanetle ithamdan bile çekinmemişlerdir.*[39]

CHP iktidarına karşı geliştirilen bu ideolojik kurgu "toplumun Türk olan ekseriyatına sırtını dönmüş olan bir siyasal yönetici tabakası" ile "halis Türkler" arasındaki kan farklılığında şekillenmektedir. Türkçüler, Türk ırkından olmayan ama buna rağmen yöneticilik yapan gayri Türklerin uzun bir listesiyle mücadeleye tutuşmuşlardır.

Yabancı düşmanlığının tezahür ettiği ikinci alan; yabancıların Türk diline getirdikleri düşünülen tehdittir. Türkçüler bunu "bozuk şive"ye duyulan bir nefret olarak sunmuşlardır. Dahası Türkçüye doğru ve güzel konuşmamalarını aynı zamanda bir kasıt olarak yorumlamaktadırlar:

> *Kendilerine Türk vatandaşlığı şerefini verdiğimiz insanlar; Türkçe konuşmamak küstahlığına devam ederek, bu şerefe layık mahluklar olmadıklarını, kanlarımızı tahrik ederek bize her gün gösteriyorlar [...] çıfıtça ve palikaryaca konuşmadıkları zamanları ne vakit göreceğiz [...] güzel İstanbul'un en güzel yerlerinde kulağa çarpan iğrenç konuşmaları duyupta bir Türkün üzüntü ve tiksinti duymaması kabil değildir.*[40]

f) Irkçılık-Turancılık: Irkçılık-Turancılık kavram çifti Osmanlı'nın son dönemine ait yeni tahayyül çerçeveleri olarak girdiği andan itibaren önemli ölçüde ideolojik kaymalar yaşamıştır. Irk kavramı Alman milliyetçilik modeli çerçevesinde Yusuf Akçura tarafından Osmanlı'nın millî açılımlarına dönük bir "araç" olarak savunulmaktaydı. Turancılık ise, özellikle Akçura'da bir ittifaklar alanını ifade etmekteydi. Fakat Gökalp'ten başlayarak Turan kavramı Türklüğe ait bir safiyet olarak sunulur bir hale gelmiştir. Irk kavramı ise kültürel-dinsel bloklara açık bir niteliğe taşınıyordu. Turan, esas olarak Macar ve Finlilerin de dahil olduğu ortak bir Ural-Altay köklerine işaret eden bir bütünleşme ve ittifak bloku olarak ortaya çıkmıştı. Gökalp'le beraber Türklüğün

kendi iç bütünlüğüne ait vasıflar olarak değerlendirilmeye başlandı. Ona göre, Türklerin Moğol, Tunguz, Finuva ve Macarlarla akrabalıkları olduğuna dair bir bilgi yoktu.[41] Turan kavramı Türkiye'de dahil (bu gerçekleşmiş bir ideal olarak Türkiyecilikle karşılanıyordu) Azerbaycan, İran, Harzem ülkelerinin Türkmenleriyle (buna da Oğuzculuk diyordu), Yakut, Kırgız, Özbek, Kıpçak, Tatar boylarının birliğini ifade eden bir kavramdı.[42]

Turan kavramının Gökalp'le başlayan bu Türkleşmesi otuzlardan sonra Türkçü söylemde daha da belirginleşti. Onlara göre de Macarların Turanizmi "ciddi olmaktan ziyade [...] iddianın mahsulü"[43] idi. Turan, "Ural-Altay kavimlerinden hiçbirisinin malı değildi", "O yalnız ve yalnız Türkündü."[44] 1930'dan ellilere kadar ırkçılık-Turancılık Türkçülüğün gururla sahiplendiği vasıflar olmuştu, fakat, altmışlarla beraber Türk siyasal alanına bir itham olarak yerleşmeye başladı. Hatta milliyetçi hareket içindeki Türkçü entelektüellerin dahi reddetmekten yoruldukları bir nokta haline geldi. Oysa ırkçılık Türkçülük içinde, antropolojik, kültürel, manevi temellerde ısrarlı olarak kanıtlanmaya çalışılmıştı. Reha Oğuz Türkkan ırkı antropolojik kıstaslarla değerlendirirken, Atsız buna karşı çıkıyor, *Çınaraltı* dergisi çevresi ise kültürel-manevi-ahlaki bir temelde yorumlamaya çalışıyordu. Atsız'a göre ırkçılık "Türklerin maddi ve manevi hasletlerinin bozulmaması için onun yabancı kanlarla karışmamasını isteyen millî bir düşüncedir."[45] Bundan öte ırk saflığı üzerinde de durur Atsız:

"... Su katılmamış Türk olmak için üç göbekten beri Türk olmak lazımdır. Bunu söyleyende ben değilim, ilimdir. Almanlar yahudilere, Amerikalılarda zencilere karşı ilmin bu kanununu tatbik ederek üç göbek ilerisine kadar kanında yahudilik veya zencilik bulunan insanları kendi milletlerinden saymamaktadırlar."[46]

Türk ırkının hususiyetlerini korumak için yabancı kanın karışmasının engellenmesi, aynı zamanda Türklüğün maddi ve manevi üstün vasıflarını kaybetmesini engellemek anlamına gelmekte, Türklüğün kaba ve geri ırklar derecesine inmesinin önlenmesi böylece gerçekleştirilmektedir. Türkçülere göre "bir vücut nasıl yabancı maddelerin ancak kendisine yarayacak olanını hazmedip fazlasını kendisinden atıyorsa içtimai birer uzviyet olan milletlerde aynı şekilde hareket"[47] etmelidir.

"44 RUHU": TÜRKÇÜLÜĞÜN POLİTİK TEZAHÜRÜ

"44 ruhu" Türkçülüğün, Türk siyasal sürecinin tarihsel yapıları ve aktörleri arasına somut olarak girişini temsil eder. Türkçülük, 44 ruhu ile bir doktrinden bir siyasal muhalefete doğru adım atmış, bu anlamda bir ideolojik konum, bir entelektüel pozisyonun ötesine geçerek hedefleri, programı, karşıtlık ve düşmanlıkları, işlevselliği ile de somut bir politik kurgu sahibi olmuştur.

Türkiye'de milliyetçilik hareketinin manevi bir doygunluğa erişmesi, anti-komünist bir eylemli ve taarruzi mücadele pratiğinin modellenmesi, devlet karşısında müstakil bir Türkçü konum edinilmesi vb. gibi vurgularla kırklardaki ideolojik-politik cepheleri formüle eden "44 ruhu" önceleri "Türkçüler günü", yetmişlerden sonra ise MHP bünyesinde "Milliyetçiler Günü" olarak milliyetçi-Türkçü takvime aktarılmıştır. Söz konusu gün, Sabahattin Ali-Nihal Atsız davasında, binlerce gencin anti-komünist bir eylem birliğinde Ankara Ulus Meydanı'nda buluştuğu 3 Mayıs 1944'tür. Türkçülere göre bu nümayişler "birkaç bin meçhul Türk gencinin [...] Türkçülükteki ilk hareketi"[48] idi ve "toplu veya yalnız her yerde" anılmalıydı. Sançar bu günü Türkçülük "ruhu"na eklemiştir:

"... adsız-sansız binlerce Türk genci,

Reha Oğuz Türkkan'ın 1944'te yayımlanan Milliyetçilik Yolunda *kitabından "tablo": Türklüğün davalarının Türkçüler açısından önem sıralamasını gösteriyor. Ufuktaki, başı bulutlu dağlar, "Türk Birliği Davası"... Kitapta, Anadoluculuk "Türk Birliği" davasını önemsememekle, Turancılık ise "Turan davası" ve "Milliyet Davası" dışındaki davaları gözardı etmekle eleştirilir.*

kendilerinden sonra gelecek Türk nesilleri içinde ortaya çok güzel ve manalı bir örnek koymuşlardır. Milliyetçi, vatansever ve imanlı Türk gençleri yurt yüzeyinde hiç eksilmeyeceğine göre komünizm gibi hain, kan akıtıcı ve Türklük düşmanı fikirler engerek yılanları gibi başkaldırdıkça karşılarında her zaman 3 Mayıs *1944 ruhu*nu (abç) bulacaklardır."[49]

Türk siyasî alanına yeni bir kişilik halinin tanıtıldığı bu tespitler, aynı zamanda, asli üslubunun "eylem felsefesi" olduğu bir Türkçülük ya da daha sonraki adlandırmasıyla milliyetçilik titrini de kurmuş olmaktadırlar. Tanıtılan siyasal eylem ve kişilik hali komünizmin gelişimine ayarlanmış bir "milliyetçi eylem refleksiyle" aslında, komünistlerin başkaldırma pratiklerinin yol açtığı asayiş problemine verdiği yanıtlarla belirginleştirilmektedir. Bu refleks; devletin yanında durma, ihtiyaç halinde ortaya çıkmanın siyasal bir davranış haline gelmesi, sonraki ülkücü benliğe de sinen "44 ruhu"nun önemli noktalarından birisidir. Fakat, bu, aynı zamanda bir paradoks da ortaya çıkarmaktadır. Bir yandan bağımsız bir siyasî kişiliği garantileyen bir ruhiyattır, diğer yandan asayişle görevli ve devlete kilitlenmiş bir aktivasyonu doğrulamaktadır. Böylece Türkçülüğün hem bağımsız bir hareket ve hem de "devlet hizbi" olarak işgörmesini sağlayan ideolojik temeller ortaya çıkmaktadır.

"44 ruhu"nun, 3 Mayıs 1944'teki antikomünist eylem modelinden başka bir yanını ise bir dramatizasyon oluşturmaktadır. Bunun tarihsel dayanağını ise Türkçülerin "devlet karşısındaki mağduriyet" hikâyelerinin anlatıldığı 1944 yargılamaları oluşturmaktadır. Türkçülere göre 1944 yargılamaları Türkçülüğe haksızlıklar, kovuşturmalar, hapisler, işkenceler yoluyla esaslı bir ıstırap harcı katmıştı. Istırap ya da dram, organizmayı sınayan manevi hükümleriyle bir cemaatin dünya tasavvurunun işlendiği temel mesailerden birisini oluşturur. Politik cemaatleri giderek daha organik yapılara dönüştürür, katılaştırırlar. Türkçülük, bu yolla, kendine mağduriyetten bir yol açan ilk siyasî harekettir. Devletten ayrışma ve mesafe his-

sinin oluşması, kendi varoluşunun haklılaştırılması, Türkçü düşünceyle '44 ruhu'na dair "Türkçü hassasiyet"lerin birleştirilmesiyle gerçekleşmiştir.

BİR DÖNÜM NOKTASI: 1944 IRKÇILIK-TURANCILIK DAVASI

Türkçülüğün iktidar karşısında mağduriyete sevk ediliş anını donduran 1944 yargılamaları Cumhuriyet'ten sonra ilk kez resmî milliyetçilikle farklı bir milliyetçilik pozisyonunun karşı karşıya geldiği bir dönüm noktasını oluşturur. O zamana kadar Türkçülerin faaliyetleri, devlete hitap etmekteki içtenlikleriyle solla ilgili şikâyetler ya da daha açık deyişle ihbarlar biçiminde ortaya çıkmaktaydı. Fakat yargılamalardan sonra Hasan Âli Yücel ve Maarif Vekaleti'ndeki icraatlara itirazlar giderek hükümete dönük muhalefete dönüştü. Türkçülerin bu tutumları, DP'nin CHP'ye karşı yönelttiği muhalefet oklarını sivriltmesinde yardımcı bir hizmet olarak kullanılmaları sonucunu doğurmuştur. DP'nin ırkçılık-Turancılığı gençliğe ait bir heyecan biçiminde sunma çabası Türkçülerin politik potansiyellerini olumsuz etkilerken, diğer yandan mağdurlara sahip çıkması onlara açık bir kürsü de sağlamaktaydı. Türkçülerle DP'nin bu ittifakı kırkların sonlarına doğru önce Hasan Âli Yücel'e yönelik geniş kapsamlı bir saldırıyla perçinlenmiş, arkasından DTCF'deki solcu öğretim görevlilerinin tasfiyesiyle sonuçlanmıştır. Bununla beraber Türkçülerin DP'nin muhalefetinde rol almaları onların olgunlaşmasını da engelleyen bir durum olmuştur. Türkçüler, hâkim DP muhalefetinin mağdur rolü ile kendilerine ait bir politik çıkar ve üslup hanesi oluşturma sorunu arasındaki ikilemle kırklı yılları sona erdirirler.

DP, 1951 yılında daha iki yıl önce İnönü döneminde Türk Ceza Kanunu'na eklenen "Cumhuriyetçiliğe aykırı veya millî duyguları yok etmek veya zayıflatmak için her ne suretle olursa olsun propaganda yapmak" ibaresini yeterli bulmayarak, özellikle ırkçılığın cezalandırılmasını kolaylaştırmak amacıyla TCK'nın 142. maddesine "anayasanın tanıdığı kamu haklarını ırk mülahazasıyla kısmen veya tamamen kaldırmayı hedef tutan veya millî duyguları yok etmek veya zayıflatmak için her ne suretle olursa olsun propaganda yapmak" şeklinde yeni bir ekleme yapar. Birkaç yıl sonra ise Milliyetçiler Derneği mahkeme kararıyla kapatılır. Bu gelişmeler, Türkçülerin DP'ye olan ilgi ve güvenlerini de zayıflatır. Böylece DP ve CHP ile meskun bir politik mahalde ırkçı-Türkçü, milliyetçi bir politik mekânın zorlanması ihtiyaçları daha yoğun hissedilmeye başlanır. Türkçüler, bu kez yeniden Türkçülüğün Cumhuriyet dönemindeki ilk büyük kıdemi saydıkları ırkçılık-Turancılık davasına dönerler. Irkçılık-Turancılık davasının bir mağduriyet teması olmaktan çıkarak Türkiye'deki milliyetçilik-ve Türkçülük hareketinin tecrübî geçmişine kaydedilmesine ellilerden başlayarak rastlanır. Arkasından altmışlarda buna Türkeş adı ve çevresinde devam eden siyasî çekişmeler refakat eder. 44 kıdemi, yetmişlerdeki anti-komünist söylem ve eylemlere tarihsel bir köken ve derinlik sağlar.

Ellili yılların başlarından itibaren Türkçülük, 1944 yargılamaları nezdinde bir mağduriyet gündemi olmaktan çıkarak bir politik misyon olarak kendini inşaya girişir. Bu konudaki en önemli ve ciddi çabayı 1950-51-52 yıllarında aralıksız olarak uzun süre yayımlanma becerisini gösteren *Orkun* dergisinde görürüz. CHP ve İnönü'ye karşıtlıkları formüle eden bu yazılarda ırkçılık-Turancılık kavram çifti, Türkçülüğün karakteristikleri olarak, hiçbir huzursuzluk duyulmadan gururla kullanılmaktadır. *Orkun* dergisinden sonra 1955 yılının 23 Haziranı'ndan itibaren

Reha Oğuz Türkkan'ın 1944 yargılamaları esnasındaki anıları *Tercüman* gazetesinde tefrika halinde yayımlanır. Bu anılarda Türkçülüğün popüler ve kitlesel bir alana kaymasında etkili olur.

Ellili yıllar Türkçülüğün hem bir siyasal hareket olarak hem de düşünsel gelişimi itibariyle olgunlaşma dönemine tekabül eder. Milliyetçiler Derneği, Milliyetçiler Birliği, Komünizmle Mücadele Derneği, Türk Gençlik Teşkilatı, Türk Kültür Derneği, Milliyetçiler Federasyonu, Türkiye Milliyetçiler Cemiyeti, Türkçüler Yardımlaşma Derneği vb. gibi girişimler milliyetçiliğe ilişkin yeni bir politik duruşun genel bir tecrübeye dönüşmeye başladığının göstergesidir. Türkçüler bu dönemde ilgilerini bir yandan Sovyet egemenliği altındaki Türklerden Kıbrıs Türkleri, Yunanistan'daki Batı Trakya, Kerkük, Bulgar Türklerine doğru yaygınlaştırırken, diğer yandan tarih, edebiyat ve şiirle sınırlı ilgilerini genişletmeye başlarlar. Kırkarın sonlarından itibaren, düşünsel toparlanma sürecinden politik hazırlanma sürecine doğru roman önemli birer araç olarak görünür. Geniş kitlelere savaş, kahramanlık vb. gibi yetenekler aktarılırken romanlar kullanılmaya başlanır. Onlar için roman bir örnek hayatlar sahnesiydi. Kişilikler ahlaki-manevi bir içerikle sarılıyor, gerçek dünyadan yalıtılmış romantik dünyalar kuruluyordu. Bu çerçevede aynı dönemlerde yoğunlaşan köy gerçekçiliği romanlarıyla çatışmaları kaçınılmaz olmuştur. Nitekim Fethi Tevetoğlu, Fakir Baykurt'un *Yılanların Öcü* romanını Türk köylüsünün şahsiyetine saldıran, "Türk köylülerini cinsi sapık ve altmışını aşmış asil bir Türk anasını evli oğlunun fuhuş simsarı yapan bir kitap" (Tevetoğlu, 1953: 64) olarak eleştirmiştir. Onlar için hayatın gerçeği, roman sanatı ve Türkçülük ülküsünün birbirini doğrulaması yalnızca olağan değil, aynı zamanda zorunluydu da.

Türkçülük, altmışlı yıllarda ise, gurur ve övüncünün tarihi ile olduğu kadar zaaf ve huzursuzluğu ile de Türkeş ve MHP'nin hikâyesi haline gelmiştir. Türkeş, 1960 Darbesi'nin arkasından 14'lerle birlikte sürgüne gönderildiği yurtdışında politik bağlantılarını geliştirmeye çalışırken, ona 1944 ırkçılık-Turancılık davası sanığı olduğunu hatırlatan saldırılarla karşılaşmıştır. Türkeş'e karşı geliştirilen politik itirazların ırkçılık-Turancılık davasından çekilen bir gerilim hattıyla beslenmesi, Türkçülerin otuzların başından itibaren yürüttükleri ırkçılık-Turancılık vasıflarını güçlendirme çabalarının altmışların başından itibaren başarısız kaldığının ve resmî milliyetçiliğin bu kavramları tümüyle olumsuz bir anlama, bir ithama kaydırmakta başarı gösterdiğinin işaretidir. Otuzlar, kırklar ve ellilerde Türkçülüğün aslî vasıfları olarak tarif edilen ırkçılık-Turancılık titri, altmışlardan itibaren milliyetçiliğin lügatinden düşer. Bu durum Türkçülüğün milliyetçilik içindeki hâkim konumunun giderek zayıflamaya başlaması demektir. Türkçülük, bu dönemden sonra "gerçek milliyet dindir" diyen Kemal Kuşçu, millî tarihi 1071'le başlatan Anadolucu Nurettin Topçu ve "Türk milleti 1000 yıldır İslâm kazanında halü hamur" olmuştur diyen Ali Fuat Başgil'lerin temsil ettiği dinsel-kültürel içerikli bir milliyetçiliğe karşı kendi konumunu savunmaya başlayacaktır. İslâmcı-milliyetçi ayrımı bir yandan netleşirken, diğer yandan Türkçüler İslâmcıların saldırıları karşısında İslâm diniyle ilgili daha esnek bir dil kullanmaya başlarlar. Müslümanlığın Türksüz yaşayamayacağını, onu, ancak "Türklüğün sel gibi akan kanları"nın[50] ayakta tutabileceğini sık sık dile getirirler.

Türkçülerle Anadolucular ve İslâmcılar arasındaki bu tartışma milliyetçi ad taşıyan iki farklı derneğin oluşumuna yol açmıştır. Anadolucu ve İslâmcılar "Milliyetçiler Derneği"nde yer alırken,

Türkçüler "Türkiye Milliyetçiler Birliği Derneği"ni kurarlar.

Milliyetçilik üzerindeki bu tartışma MHP'nin kuruluş ve hazırlanış süreçlerine de sirayet etmiştir. 1960 Darbesi"yle siyasal hayata müdahale arzuları duyan ama darbe heyetinden tasfiye edilen milliyetçi hareketin kadroları bir yandan Türkçülüğe yaslanırken, diğer yandan da Türk Islâm Sentezi'yle Türk toplum-kültür dokularına kolayca nüfuz edebileceklerinin planlarını yapmaya başlamışlardır. Bu süreç, ırkçılık-Turancılığa dayanan Türkçülüğün düşünsel-kültürel düzeydeki başarısızlığına mukabil politik düzeyde hazırlanan milliyetçi hareketin Islâmî duyarlılıklarının yoğunlaşması ile ikili bir gelişim seyri izlemiştir. Bu ikilem, Türkçülerin MHP'ye olan bakış açılarını da belirlemiştir. Türkçüler bir yandan "Türkeş, bugün memlekette bir fikrin ve bir ülkünün mümessilidir", o fikir ise "Türklük ülküsü"dür tezini savunurlarken,[51] bir yandan da "gerçek Türk milliyetçiliği olan Türkçülük"e karşı "modern milliyetçilik" veya "1965 milliyetçiliği"[52] gibi yeni milliyetçilik formülasyonlarına karşı uyarılar getirmeye çalışırlar. Türkçüler, Türkeş'in çevresiyle beraber CKMP'ye girmesinde yardımcı olurlar, hatta Necdet Sançar CKMP'lilerle Türkeş taraftarlarını bir araya getirerek anlaşma yapılmasına katkıda bulunur.[53]

Bununla beraber "1965 milliyetçiliği"nin her ne kadar Türkçülüğe dayansa da onun düşünsel temellerine dönük bazı müdahalelerde bulunmaya başladığı da çok geçmeden görülecektir. Türkeş, özellikle kendisine yönelik giderek artan ırkçı-Turancı ithamlarına karşı, 1944 davasının ırkçı-Turancı statüsünü bir "milliyetçilik olayı" olarak yeniden tahsis ederek yanıt verir. Böylece Türkçülerin hiçbir huzursuzluk duymaksızın niteledikleri "Irkçılık-Turancılık davası" yerini "milliyetçilik davası"na terk eder. "Irkçılık-Turancılık denilen milliyetçilik düşmanı dava" (Türkeş, 1974: 12), "Turancılık ve ırkçılık davası diye adlandırılmış olan dava" (Müftüoğlu, 1977: 79) gibi ifadeler bu huzursuzluğu sergilemektedir.

Türkeş'in bu çabalarının başka bir noktası ise, Türkçülüğün romantik bir tarihe indirgenmesidir. Özellikle 1944 yargılamaları nezdinde "milliyetçilerin tabutluklarda işkenceler görmesi" ve bunlara karşı "milliyetçiler"in "direniş ve mücadeleleri", engin efsaneler haline getirilmiştir. Böylece, altmışlarda bir yandan "44 ruhu" ülkücü benliğe aktarılırken, diğer yandan da ırkçılık-Turancılık, Türkçülük-Türk milleti, Türk ırkı vb. gibi kavram ve konumlar üzerine otuzlardan beri biriken Türkçü literatürün yenilenmesinin koşulları engelleniyordu. "Türkçü kahramanların" hayaletleri MHP içinde dolaşır, ideolojik metinleri ülkücüleri beslerken, Türkçülük herhangi bir açık entelektüel girişimden uzak tutulmaya çalışılıyordu.

Türkçülüğün bir başka önemli yanı MHP'nin köklerine ilişkin bir tarih oluşturmakla beraber, aynı zamanda MHP'nin lideri Türkeş için bir kişisel tarih olmasıydı. Türkeş Türkçülerce yetiştirilmiş ve 1944 yargılamaları sırasında onlarla beraber yargılanmıştı. Türkeş, yargılamalara ilişkin anı ve değerlendirmelerini *1944 Milliyetçilik Olayı* adıyla kitap olarak yayımlarken; Türkçülük düşüncesi ve eylemleri konusunda son derece önemli tarihsel belgeler olan dava dosyasını yayımlamadı. MHP önderinin kişisel kariyerine ilişkin olan bu belgelerin bugün bile hâlâ araştırmacılara açılmamasının bazı nedenleri vardı. Bunlardan birincisi Türkçülerin ırkçılık düşünceleriyle ilgiliydi, diğeri ise bizzat MHP önderinin kişisel tarihine ilişkin "hassasiyet"e dayanıyordu. Türkeş'in Türkçü tarihe yönelik bu müdahalelerine Türkçüler giderek daha sert yanıtlar vermeye başladılar. Atsız, üstü kapalı bir biçimde MHP'yi işaretleyerek "Türkçülükten sa-

pan veya taviz veren hiçbir parti Türkçülerce tutulmaz, tutulamaz, Türkçülüğün ne olduğu açık-seçik ortada bulunduğu için bugünkü tutumları ile hiçbir parti Türkçü değildir"[54] diyerek Türkçüleri uyarıyor, çatışma yoğunlaşarak MHP'lilerin Ali Balseven isimli bir Türkçü öğrenciyi öldürmeleri üzerine Türkeş'in "vaktiyle kendisini sorguya çekenlere 'hatamı anladım. Beni affetmenizi istirham ederim' diyerek"[55] mektup yazdığını açıklıyordu. Buna karşılık ise, MHP Türkeş'ten geldiği anlaşılan bir emirle ülkücü gençlerin Türkçü *Ötüken* dergisini okumalarını yasaklamıştı.

Bununla beraber, Türkeş'in ırkçılıktan milliyetçiliğe doğru ilerleyen bu lügat çalışmasının bizzat Türkçülerce de kabullenilmeye başlandığı, Türkçülerin ırkçılık vasfında bazı esnemelere gittiği görülmüştür. Atsız, Tevetoğlu, Sofuoğlu, vb. gibi ırkçılarca çıkarılan *Türk Ansiklopedisi*'ndeki ifadeler de ırkçılıktan milliyetçiliğe doğru literal bir kaymanın genel bir destek bulduğunu göstermektedir:

"1944 yılında Türkiye'de Türk milliyetçilerinin başında yer alan komünistlere karşı açtıkları fikir ve kalem mücadelesi sırasında görülen bir hakaret davası dolayısıyla çıkan olaylara ırkçılık hareketi adı verilmiş ve yeniden düzenlenen bir davanın 23 milliyetçi sanığına ırkçılık isnadında bulunulmuşsa da neticede davanın topyekün beraatle sonuçlanması [...] Türkiye'de kopyası aranmaya çalışılan Alman ırkçılığının asılsız bir hayal ve yakıştırma olduğu gerçeğini ortaya koymuştur [...] hiçbir ciddi delile dayanmayan haksız ırkçılık isnad ve iddiaları 'ne mutlu Türküm' diyemeyen birkaç bedbahtın tepki ve istismarından ibarettir."[56]

Türkçülüğün düşünsel başarısızlığının bizzat Türkçülerce yeniden teyit edilmesi anlamına gelen bu ifadelerin daha birçok görünümü vardır. 1962'de kurulan Türkçüler Derneği'nin yerini 1964'te Türkiye Milliyetçiler Derneği'ne bırakması yine ırkçılıktan milliyetçiliğe doğru kayışın bir işaretidir.

Altmışlı yıllarda yaşanan bütün bu süreç, otuzlardan itibaren ayrılmaya başlayan Türkçülük-Türk milliyetçiliği ayrımının kaybolmasına ve Türkçülüğün Kemalist koalisyona doğru yaklaşmasına yol açmıştır. Öte yandan, etnik-ırksal, İslâmî ve kültürel temellerde doğrulanan bir Türklük anlayışı MHP'de güç kazanmakla beraber Türkçülük temel bir eğilim olarak varlığını sürdürmüştür. Türkçülerle Türkeş arasında altmışların başından itibaren gelişen politik birlik, özellikle 1969 Adana Kongresi'nde Müslümanlığa vurgu yapılmasıyla zedelenmiş, ama, 1973'ten itibaren kesin bir düşmanlık halini almıştır. Atsız, ölümünden bir yıl önce *Ötüken* dergisinde Türkeş'e yönelik ağır hakaretlerde bulunmuştur.[57]

Bu yıllarda, Türkçülüğün milliyetçilik hareketi içinden sorgulandığı ve tarihsel olarak yorumlandığı denemelere rastlanmaz. Buna karşılık Türkçülüğün biriken entelektüel argümanlarının üzerine bir şal örtüldüğü ve giderek marjinalleştikleri görülür. Bu dönemde Türkçülük, 1944 yargılamalarına yönelik iki önemli yayınla ortaya çıkar. Reha Oğuz Türkkan 1955 yılında yayımlanan yargılama sürecine ilişkin anılarını Amerika anılarını da ekleyerek *Tabutluktan Gurbete* adıyla yeniden kitap olarak yayımlar. Diğer bir yayın ise Müftüoğlu tarafından 1977'de *Çankaya'da Kabus* adıyla milliyetçi kamuoyuna sunulur. Müftüoğlu'nun kitabı "3 Mayıs şahlanışı" ve arkasından milliyetçilerin uğradığı mağduriyete geniş bir yer ayırmakla beraber otuzlardan altmışlara kadar Türkçülerin entelektüel çabalarını hasrettikleri konuların hiçbirine doğrudan girmemiş, fazla ilgi hasretmemiştir. Bu tercih, Türkeş ve kadrosunun Türk İslâm Sentezi'ne doğru ilerleyen operasyonlarının bir parçası olarak görülmelidir. Irkçılık-Turancılık yerine milliyetçilik titrinin yer-

leştirilmesi, anti-komünist vurgulardaki yoğunlaşma ve kitleselleşme, "Atatürk dönemi" milliyetçiliğine yakınlaşma tahlilleri, ırkın kültürel kanıtlarının ağırlık kazanması, bu operasyonların temel adımlarını sergilemektedir. Siyasal muhalefetin hedefi ise, Türkçülerin tersine "Atatürk dönemi sonrası"na kaydırılmıştır.

Seksenlerin sonlarına kadar, milliyetçilik hareketi içinde sürekli olarak "bizler ırkçı-faşist değiliz" savunmalarında bulunmaktan bitap düşmüş aydınlarda bir Türkçülük huzursuzluğu fark edilir.

Doksanlı yıllar ise Türkçülük açısından yepyeni bir dönemi ifade eder. Bu yıllar Türkçülüğün İslâmî duyarlılık karşısında daha vurgulanmaya başlandığı bir dönemdir. Özellikle Sovyetler'in yıkılışı, Türkçülerin sonunda doğrulanmış olmanın onurunu sahiplenmelerini sağlamıştır. Yıllardır savundukları, dahası bedel ödeyerek mücadele ettikleri bir davanın bugün hem devletin ve hem de toplumun geneline yayılan bir ruh haline dönüştüğünü görerek gururlandılar. Bütün bunlar, seksenlerdekinin tersine İslâmî vurgulardan devlet düzeyinde kaçışla ve ilerleyen yıllarda İslâmcılık tehlikesi karşısında yeniden Türklüğün vurgulanması isteğiyle içiçe geçince Türkçülüğün argümanlarının birçoğunun, o ana kadar Türkçülükle yakınlaşmamış bazı gruplarda, örneğin Kemalistler, Aleviler, bir kısım solcular arasında dahi çözümleme nesnesi yapılmaya ve dahası politik yorumlara kadar içerilmeye başlandığı görülür. Şamanizm ve Ahmet Yesevi'nin popüler ilgi nesnelerine dönüşmesi, "İslâmda reform" ve ezanın Türkçeleştirilmesinin yeniden ve daha kitlesel sahiplenişlerle seslendirilmesi, doksanlardan itibaren giderek Türkçülüğe açılan bir kamuoyunun sonuçlarıdır. Bu yıllar Türkçülüğün MHP içinde de yeniden itibar kazandığı yıllar olmuştur. Türkeş'in ölümüyle birlikte Türkçüler içindeki kronik Türkeş düşmanlığı da konusuz kalır ve Türkçüler MHP'ye yeniden teveccüh göstermeye başlarlar.

SONUÇ

Buraya kadar yaptığımızın tersine, bugünden geriye bakıldığında; belli belirsiz ve puslu bir resmin MHP'nin bohçasında hâlâ durduğunu görürüz. Daha açık ifade edersek; milliyetçilik düşüncesinin altmışlardan başlayarak bir yandan Türkçülüğe ilişkin bir çözümlemeden uzak durmayı özellikle seçerken, diğer yandan ırkçılık ve faşizm kavramlarının kendilerine atfedilmesini sürekli olarak reddederek, kendilerini harap etmelerinin, neden içsel bir gerilim yaratmadığını düşünmek gereklidir. Irkçılık-Turancılık kavramlarının yarattığı ürpertiyi milliyetçilikte teskin etmeye dönük bir lügat çalışmasının kendini ideolojik ve politik bağlamlarda yenileme kapasitesinin sorunlu olmasının yanıtı buradadır. Bu çelişkinin milliyetçilik düşüncesinde gerçek sonuçlar doğurmamasının, ırkçılığın "rehabilitasyonunu" sağlamamasının önemli bir sebebi Cumhuriyet Türkçülüğünün milliyetçi hareketin mahrem bir tarihi olarak yorumlanmasıdır.

Irkçılığın İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tüm dünyada kültürel-ahlakî-sosyal içeriklerde yeniden doğrulanarak yeni-sağ hareketlere aktarılması, gerçekte, Türkiye'de yaşanan bu sürecin evrensel bir tema olduğunu akla getirmektedir. Irkçılığın milliyetçiliğe doğru bu dönüşümü tarih karşısında sinik bir tavırla beraber ilerlemektedir. Geçmiş çözümlenmekten çok unutulmaktadır. Buna karşılık ırkçılıkla milliyetçilik arasındaki ilişkinin güncel çözümlenmesinin "tarih bilgisi"ne her zamankinden daha fazla politik bir değer kazandırması kaçınılmaz olacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 Cumhuriyet dönemi Türkçülüğü sınırlı sayıdaki araştırmalara konu olabildiği gibi belki daha önemlisi sınırlı sayıdaki disipliner çerçevelerin ilgisini çekebilmiştir. Türkçülük ve özellikle 1930-60 dönemi Türkçülük araştırmalarının herhalde en zayıf halkasını siyasal tarih oluşturur. Türkçülüğün bu dönem siyasî tarihi içindeki mahrem yeri dergi ve yayın araştırmaları içinde kaybolmuştur. Bunda, kuşkusuz, Cumhuriyet dönemi siyasî tarihi içindeki birçok başlığın; İnönü dönemi asker-sivil ilişkileri, Saydam ve Saracoğlu kabinelerinin yapısı ve kabine içi çekişmeler, İkinci Dünya Savaşı ve diplomasi ve bu çerçevede Türk-Alman ilişkileri, Maarif Vekaleti'ndeki çekişmeler, 1944 yargılamaları, DP'nin siyasî alana çıkışı ve iktidarı vb. gibi çok daha ayrıntılandırılabilecek devasa tarihi dosyaların bugün hemen neredeyse büyük çoğunluğunun, kapalı arşivlere ve giderek yiten hafızalara hapsedilmiş olmasının payı büyüktür. Bu konuda çok sınırlı ve İkinci Dünya Savaşı dönemine ait, daha çok da dış politik bağlamın ağır bastığı birkaç çalışmadan söz edilebilir. Bunlar Weisband, E.; *Turkish Foreign Policy, 1943-45, Small States Diplomacy and Great Power Politics*, Princeton University Press, 1973. Bir diğer araştırma; Koçak, C. *Türkiye'de Milli Şef Dönemi, 1938-45*, İletişim Yay, II Cilt, 2. baskı, İstanbul, 1996. Ve Goloğlu, M.; *Milli Şef Dönemi, 1939-45*, Ankara, Kalite Matbaası, Ankara, 1974. Diğer yandan Türk milliyetçiliği üzerindeki araştırmalar temelde "Türk düşünce tarihi" bağlamına ait bir üslupla yürütülmektedir ve bu, Türkçülüğün tarihi-sosyolojik gelişim ve tekamülleri sorunundan kopuk olarak 1870-1923 ve 1960 ve sonrası dönem araştırmalarını ve ilgilerini Cumhuriyet Türkçülüğü araştırmaları aleyhine büyütmüştür. Bununla beraber, bu süreci tersine çevirmeye çalışan sayılı çalışmalardan söz edilebilir. Cumhuriyet ilk dönem Türkçülüğünün daha çok siyaset felsefesi bağlamındaki sağlam bir araştırması Özdoğan'a aittir. Özdoğan, G.G.; *"Turan'dan Bozkurt'a", Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İletişim Yay. Istanbul, 2001. Daha geniş bir tarihi sürece odaklanan bir başka emek ürünü çalışma Landau'ya aittir. Landau, J.M.; *PanTürkizm*, Sarmal Yay. Ist. 1999. Türkçülüğün bir sağ hareket olarak milliyetçiliğin tarihsel durumları içindeki yeri konusunda bir çalışma Ağaoğlu'nun makalesidir. Ağaoğlu, M.A.; "Aşırı Milliyetçi Sağ", *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, Shick, I.C.-Tonak, E.A., s. 189-236, Belge Yay, 3. Baskı, Istanbul, 1998. Türkçülüğün Türkiye'deki milliyetçi hareketin tarihi içindeki yeri ve 1944 yargılamaları ve ideolojik inşa süreçleri konusunda siyasî tarihi de temel almaya çalışan bir çalışma için bkz. Ertekin, O.G.; *1944 Trials, Aturning Point of Turkist Movement*, ODTÜ, Sosyal Bil. Enst. Ankara, 1999 (Master Tezi). Bu çalışmalara rağmen Cumhuriyet Türkçülüğü araştırmalarının tarihî malzemesi ve teorik çerçevesi henüz yeterince geliştirilebilmiş değildir. Eksik ve yanlış bilgiler çoktur, teorik konumlar belirsizdir.

2 Cumhuriyet dönemi Türkçülüğünü "ittihatçılığın uzatmalı halleri" olarak okumaya gayret eden ve "resmî milliyetçilik" ile "yeraltı milliyetçiliği" şeklinde iki milliyetçilik hali tespit eden iki gazetecilik çalışması için bkz; Mumcu, U; *40'ların Cadı Kazanı*, UMAG vakfı Yay. 1996, Ank. ve Berberoğlu, E.; *ÖbürTürkler*, Doğan Kit. Ist. Aralık 1999.

3 "Aşırı milliyetçilik" tabiri siyasal yelpazedeki bir istismar hanesi olarak yapılandırılmakla milliyetçi faillerin 19. yy'dan bu yana politik alandaki muhkem yerlerini ve tarihsel eylemlerini normalleştiren bir bakış açısına sahiptir. Bu nedenle, Türkiye'de bu tabire karşılık yeri ve zamanına bağlı olarak söz konusu hareket için Türkçülük, ırkçılık-Turancılık veya milliyetçilik kavramlarını kullanacağız.

4 Bu konuda bkz. Karpat, K.; *Türk Demokrasi Tarihi*, s. 223, Afa Yay. İstanbul, 1996.

5 Tevetoğlu, Fethi; "Benim Sevdiklerim", *Kopuz*, s. 9, Sayı: 1, Mayıs 1943. Yerli anasırın Türk kültürüne yönelik çabalarının nasıl bir nefretle karşılandığını gösteren bir yazı için bkz. H.N. Atsız, *Atsız Mecmua*, 15 Nisan 1932, s. 291'de: "...Türk olmayan yerli anasır dilimizi bozuyor. Kendisinin 'musevi Türk' olduğunu söyleyen bir yahudi müderris çıkıyor 'Küçük Türk Tetebbular' diye bir eser yazıyor. Bu bozuk şive yavaş yavaş halka ve resmî dairelere de giriyor."

6 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Cilt I, s. 270, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yay. der; Nimet Unan, Ank. 1961.

7 Atsız'ın 1944 Yargılamaları sırasındaki savunması (Yayımlanmamış belge) tam metin için bkz. Ertekin, O.G.; *1944 Trials, Aturning Point of Turkist Movement*, ODTÜ, Sosyal Bil. Enst. Ankara, 1999, s. 201.

8 Atay, F.R.; "Nizam Düşmanlığı Yaptırmayız", *Ulus*, 7 Mayıs 1944.

9 Atsız, H.N.; "Türkler Hangi Irktandır", *Atsız Mecmua*, sayı: 1, s. 7.

10 Atsız, H.N.'nin yazısı için bkz. *Çınaraltı*, sayı: 1, s. 6, Ağustos 1941.

11 Dr. Vefik Vassaf Akan, *Irk Hıfzıssıhası*, sayı: 2, s. 40, Haziran 1939.

12 Dr. Vefik Vassaf Akan, *Irkçılık*, sayı: 3, s. 81, Temmuz 1939.

13 Türkçüler, 1944 yargılamalarından sonra İnönü'ye yönelik bütün güzellemelerini unutturmaya çalışmışlardır. Gösteriler konusunda bkz. Cebbar Şenel'in savunması (yayımlanmamış

belge) Tam metin için bkz. Ertekin, O.G.; a.g.e., s. 266-286.

14 1944 yargılamaları konusuna değinen yazı ve araştırmaların hemen hemen tümü eksik ve yanlış bilgilerle yüklüdür. Bu yanlışların en başında ise yargılanan kişilerin sayısı 23 kişi olduğu gelir. Gerçek sayı 26 kişidir. Nuriman ve Ahmet Karadağlı isimli Doğu Türkistan göçmeni olan sanıklar ilk yargılama sonrasında Almanya'da oldukları için yargılamaya 2. aşamada katılmışlardır. İsimleri sık sık birbirine karışan kişiler ise Heybetullah İdil ile Saim Bayrak'tır. Bir başka yanlış bilgi; Askerî Yargıtay Başkanı Ali Fuat Erden'in mahkemenin verdiği kararın bozulmasını sağladığıdır ki, tersine Erden Askerî savcılığın itiraz gerekçelerine katıldığını bildirmiştir. Bir başka yanlış bilgi: Osman Yüksel Serdengeçti'nin 1944 yargılamalarından mağdur olduğudur ki bu da asılsızdır. Tersine Osman Yüksel Serdengeçti Türkçülere karşı "savcılık tanığı" olarak mahkemede dinlenmiştir. Buna benzer yanlışlık ve bilgi eksikliklerinin sıralanması sayfaları alabilir, ama, bunlar bile Türkçülük konusundaki bilgilerimizin ne kadar sorunlu ve genel-kaba düzeyde örülmüş olduğunu gösterecek niteliktedir.

15 Atsız'ın savunması (yayımlanmamış belge) bkz. Ertekin, O.G.; a.g.e., s. 201.

16 TümTürk, İsmet N.; "İnsaniyetçilik", *Bozkurt*, sayı: s. 232-235,10 Haziran 1941.

17 TümTürk, İ.N.; a.g.e., s. 235.

18 TümTürk, İ.N.; a.g.e., s. 235.

19 Kılıç, Altemur, "Savaşçılık", *Çınaraltı*, sayı: 7, s. 6, 20 Eylül 1941.

20 Kılıç, A.; a.g.e., s. 6.

21 Türkkan, R.O.; "Türkçülük Deyince Ne Anlarız", *Bozkurt*, sayı: 4, s. 91, Mayıs-Temmuz 1940.

22 Atsız, H.N.; "Askerlik Aleyhtarlığı", *Atsız Mecmua*, Sayı: 17, s. 100.

23 Yund, Kerim; "Savaş", sayı: 8, s. 199, İkinci Teşrin 1940, *Bozkurt*.

24 Atsız, H.N.; "Askerlik Aleyhtarlığı", *Atsız Mecmua*, sayı: 17, s. 100.

25 Tevetoğlu, F.; "Milli Kin", *Kopuz*, sayı: 2, s. 1.

26 Atsız, H.N.; "Milli Mefkure", *Atsız Mecmua*, sayı: 14, s. 25,.

27 Atsız, H.N.; *Atsız Mecmua*, a.g.e., s. 23.

28 Nur, Rıza; "Türk Mıntıkası", *Tanrıdağı*, s. 3, No: 2, Mayıs 1942.

29 Atsız, H.N.; "Ülküler Taarruzidir", *Orkun*, s. 5, Kasım 1950.

30 Atsız, H.N.; "Tarihin Barışmaz Düşmanları", *Orkun*, sayı: 5, s. 3, Kasım 1950.

31 TümTürk, İsmet; "Komünizmle Mücadele", *Orkun*, sayı: 2, s. 4, 13 Ekim 1950.

32 TümTürk, İ.; "Komünist", *Bozkurt*, sayı: 5, s. 140.

33 Buna bir örnek olarak bkz. Erkilet, H.H.E.; *Şark Cephesinde Gördüklerim*, Hilmi Kitabevi, İstanbul, 1943.

34 TümTürk, İ.; "Komünizmle Mücadele", *Orkun*, sayı: 3, s. 5.

35 Ortaç, Yusuf Ziya; "Kurt", *Çınaraltı*, sayı: 19, s. 1.

36 Sançar, N.; "Soyu Bizden Olmayanlar", *Kopuz*, sayı: 7, s. 153, II. Teşrin 1943.

37 Sançar, N.; a.g.e., s. 153.

38 Atsız, H.N.; "Birinci İhanet", *Orkun*, sayı: 2, s. 13.

39 "1944-45 Irkçılık-Turancılık Davası", *Orkun*, sayı: 20, s. 8.

40 Sançar, N.; "Türkiye'de Türkçe Meselesi", *Kopuz*, sayı: 3, s. 183.

41 Gökalp, Z.; a.g.e., s. 33-34.

42 Gökalp, Z.; a.g.e., s. 34.

43 Orkun, H.N.; "Turancılık", *Bozkurt*, sayı: 4, s. 93.

44 Orkun, H.N.; *a.g.e.*, *Bozkurt*, s. 93.

45 "Atsız'ın savunması", bkz. Ertekin, O.G.; a.g.e., s. 195-204.

46 "Atsız'ın savunması", bkz. Ertekin, O.G., a.g.e., s. 195-204.

47 *A.g.e.*, s.195-204

48 Atsız, H.N.; 3 Mayıs 1944, *Orhun*, sayı: 4, s. 1, Mayıs 1962.

49 Sançar, N.; "Türkçülük Günü", *Ötüken*, sayı: 17, s. 3, 13 Mayıs 1965.

50 Atsız, H.N.; "Türkçülüğe Karşı Yobazlık", Ötüken, s. 5, sayı: 3, Mart 1970.

51 Sançar, N.; "Türkeş Hakkında", *Ötüken*, sayı: 21, s. 3-4, 24 Eylül 1965.

52 Sançar, N.; "Gerçek Milliyetçilik, Uydurma Milliyetçilik", *Ötüken*, sayı: 2, s. 3-4, 20 Ekim 1965.

53 *Ötüken*, "Umumi Efkara Bir Açıklama", sayı: 21, s. 5, 24 Eylül 1965.

54 Atsız, H.N.; "Türkçülük ve Siyaset", *Ötüken*, sayı: 8 (104), s. 3. Temmuz 1972.

55 Atsız, H.N.; "Ne Yaptığını Bilmeyenler", *Ötüken*, sayı: 7 (115), s. 3, Temmuz 1973.

56 *Türk Ansiklopedisi*, s. 466, cilt: XIX, MEB Basımevi, Ank. 1971.

57 Atsız, H.N.; a.g.e., s. 3.

Dünyada ve Türkiye'de Turancılık

GÜNAY GÖKSU ÖZDOĞAN

Turan kavramı Türk siyasal literatüründe ulusçuluk, ulusal kimlik ve ulusal dış politika tartışmaları ve arayışları çerçevesinde, sürekli aynı yoğunlukta bir ilgi derlememekle birlikte, yaklaşık bir yüzyıl boyunca varlığını korumaktadır. Radikal Türk ulusçuluğunun en temel siyasî ayırım noktalarından biri olan "Turancılık", temelde, Osmanlı ve daha sonra Türkiye coğrafyasında yaşayan Türklerle siyasî sınırların dışında kalan, özellikle de doğuda, Asya'da Sovyet topraklarında yaşayan Türk dilli toplulukları ortak ırk-kan, kültür ve tarih iddiası temelinde birleştirmeyi arzulayan Pantürkçü bir eğilim olarak belirmiştir.

19. yüzyılın sonralarında, devlete adını veren Osmanlı hanedan kimliği ve İslâm ümmetine aidiyet dışında, etnik kökene vurgu yapan yeni bir Türk kimliğinin tarihsel temelleri üzerine başlayan arayış Osmanlı aydınlarını bu dönem Macaristan'da gündeme gelen Turan düşüncesi ve Turancı vizyonla tanıştırmıştı. II. Meşrutiyet döneminde gelişen ve İttihat ve Terakki'nin iktidarı ele geçirmesiyle pekişen Türkçülük hareketi içinde önemli bir yer tutan "Turancı" açılım, Kemalist ulusçuluğun siyaseten reddettiği bir dış politika macerası olarak, ancak paradoksal bir biçimde Batı ile bütünleşme ve genç kuşaklara etnik tarih bilinci aşılamak amacıyla Orta Asya'nın ortak "uygarlıklar beşiği" olduğu iddiasının olumladığı biçimiyle, kollektif bellekteki yerini korudu.

İkinci Dünya Savaşı sırasında Alman dış politikasının da etkisiyle yeniden gündeme gelen Pantürkçü emellerin elliler sonrası Türk siyasal yaşamında esas taşıyıcıları, Sovyetler Birliği'nde yaşayan "dış Türkler"in komünist bir rejime "esir" olmalarını "bozkurt"çu bir söylemle gündeme getiren radikal sağ gruplar oldu. Sovyet rejiminin tasfiyesi ve komünist blokun çökmesinin ardından yeni kurulan bağımsız Türki cumhuriyetlerle serbest ilişki kurma olanağını bulan Türkiye'de, "Turan ülkesi"nin varisi olarak algılanan "büyük Türk Dünyası"nın açtığı pencere Pantürkçülüğün daha geniş kesimlerce yeniden değerlendirilmesini sağlamıştır.

MACAR VE RUS DÜNYASINDA TURAN KAVRAMI

Farsça bir sözcük olan Turan İran'ın kuzey doğusunda sınırları Aral Gölü'yle Çin Türkistanı'na dayanan ve kabaca eski Sovyet Türkistan'ına tekabül eden coğrafi bir alanın adıdır. İran'ın İslâmiyet öncesi dönemine ait *Avesta* efsanesi ve daha sonra Firdevsi'nin *Şehname*'sinde, bu coğrafyada oturan kavimleri Sami ve Aryen-İranlı topluluklardan ayırmak üzere "Turani"

(Turanlı) deyimi "etnik" bir sıfat olarak da kullanılmıştır. Önceleri coğrafi alan ve kavim ayrımı bağlamında kullanılan "Turan"ın kültürel, tarihsel ve siyasî anlamlar yüklenmesi 19. yüzyılda çeşitli dilbilim ve ırk teorilerinin yanı sıra Türkoloji çalışmalarının ortaya çıkmasıyla gerçekleşmiştir.[1] Bu bağlamda, Hint-Avrupa ve Sami dillerinden hiçbirine ait olmayan Avrupa ve Asya dillerine genel bir atıf olarak benimsenen Turan, daha sonra Ural-Altay ve Fin-Ugor alt ayrımıyla hem Fince, Macarca gibi Avrupa kıtasında konuşulan hem de Avrasya coğrafyasında bütün Türki dil ve lehçeleri kapsayan ortak bir dil ailesinin popüler adı olarak kullanılır. Dilbilimci Max Müller ise Turani ve Ari diller ayrımını yaparken bu büyük iki dil ailesinin aynı zamanda iki ayrı ırka tekabül ettiğini ileri sürmüştür. Böylelikle, ilkönce Macaristan'da benimsenen çok kaba bir tarihsel yorumla da Turani dilleri konuşan bütün halkların anayurdunun Orta Asya, Ural-Altay havzası, olduğu tezi rağbet görmeye başladı. Coğrafya, dil, ırk ve tarih gibi etmenleri bilimselliği sağlam temellere oturmayan mekanik bir yaklaşımla harmanlayarak ortaya atılan bu tez Macar ulusçularının etkisiyle kısa sürede romantik bir içerik kazandı, sonra da Macar ulusçuluğunun bir varyantı olan Panturanist ideolojinin temeli oldu. Irk temelinde ve ırkçı yaklaşımlara da yer veren bazı sahte-bilimsel "teoriler" dışında, Avrupa genelinde Macar ve Rus araştırmacıların özel katkılarını içeren Türkoloji çalışmalarının sağladığı birikim Rusya'da Türkçülük akımını beslerken Osmanlı Türkçüleri için de önemli bir başlangıç noktası oldu.

Macar Turancılığı

Macarların Hint-Avrupa çemberi dışında kalan ve kökleri Orta Asya'ya dayanan "doğulu" bir dil ailesiyle kurdukları tarihsel bağ ırk politikası ile birleştiğinde kolaylıkla "Ari/Turani" halklar karşıtlığına dönüşmüştür. 1830'larda Ural-Altay dilleri üzerine dilbilimsel çalışmalarda ortaya çıkan Turan kavramı 1890'larda akademik ilgi derlemenin çok ötesinde yeni bir siyasal-ideolojik içerikle Panturanizm olarak belirdi. Macaristan "taşra"sının henüz tamamen kentleşmemiş aristokrat kökenli tabakalarıyla çeşitli gazeteci, yayıncı, tarihci, edebiyatçı ve öğretmen gibi entelijensiya mensuplarının destek verdiği bu "sağcı" akım hiçbir zaman hâkim bir siyasî güç odağı haline gelmemekle birlikte Panslavizm, Pancermenizm ve Panortodoksi gibi aynı dönemin büyük birlik ideolojilerine rakip ama benzer bir alternatifi dillendirmesi açısından önem kazandı. Macaristan ve Finlandiya ile Kuzey ve Orta Asya arasında kalan, bazen de Japonya'ya kadar uzatılan etno-coğrafik alan içinde Turani halkları içeren Macaristan Turancılığı aynı zamanda Batı Avrupa'ya karşı Avrasyacı bir açılımı öngörmekteydi. Macarların Turan "ülküsü"ne dahil ettikleri Ural-Altay, Fin-Ugor ve hatta Uzak Asyalı halkların içinde Macarlar, Finler, Estonyalılar, Slavlaşmamış Bulgarlar, Türkler, Tatarlar, Türkmenler, Kırgızlar, Özbekler, Başkırların yanı sıra Japonlar, Koreliler, Moğollar, Çinliler, Siyamlılar ve Tibetliler de yer almaktaydı. Macar efsaneleriyle desteklenen tezler doğrultusunda Macarların kültürel özellikler açısından bozkırda yaşayan Türk boylarına benzediği iddiası Macarlarla Hunların akrabalığı üzerine inşâ edilmekteydi. Onuncu yüzyılda göçebe Macar kavimlerini Karpat ovalarına getiren Arpad'ın aslında Atilla'nın soyundan geldiği, Macarlarla Hunların akrabalığı tam kanıtlanamasa bile en azından Hun İmparatorluğu içinde yönetici boyun Türk asıllı olması nedeniyle hanedanlık düzeyinde kavim ortaklığından söz edilmekteydi (Demirkan, 2000: 11-25). Beşinci yüzyılda Kafkasya'dan göçeden Bulgarlarla akrabalığın kanıtlarından biri olarak da Deliorman yöresinde Omurtak Han döneminden kalma harabelerdeki yazıların eski Macar harfleriyle Orhun

abidelerindeki runik harflere benzemesine dikkat çekilmişti (Cihangir, 1999: 123).

Bir yönüyle yüzyıl sonlarına doğru Batı'da gündeme gelen beyaz/Aryan "ırk"ın yükselişi, diğer yanda Rusya'nın doğuya doğru güçlenen yayılmacı atağı karşısında Turancılık hem bir tür "yabancılaşma ideolojisi" olarak savunmacı bir tepki hem de Macar varlığının güçlendirilmiş bir ifadesini taşıyan mukabil bir atılım platformu içeriyordu. 1913'te yayımlanan "Turan Adına Siyasî Vasiyet" başlıklı bir kitapçıkta Macaristan'ın maruz kaldığı "tehdit"in faturası "yabancı" Batı medeniyetine aidiyetin neden olduğu "1000 yıllık günahlara" ve Habsburg hükümetinin imparatorluk yönetimiyle onun müttefiki Almanların yayılmacı politikasına çıkartılmaktaydı.[2] Macaristan'ın kurtuluşu ancak "kutsal" Turan ülkesine yapılacak "sembolik bir hacla" uzun yıllar baskı altında tutulmuş Turan "ruhunun" canlandırılmasına ve Macar halkının yeniden doğarak Turan tarihi içinden keşfedeceği öz cevherleri sahiplenip "mağrur" Batı kültürüne kafa tutması ile mümkün olabilirdi. Bir yıl sonra etnolog Gyula Meszaros *A Cel* dergisinde yayımlanan "Memleketim" şiirinde anavatanın Macaristan'la sınırlı olmadığını ruhunun ve vatanperverlik duygusunun artık bu "küçük dünya"nın ötesindeki "büyük Turan ülkesine" yönlendiğinden söz ediyordu.

Turancı grup içinde, Ural-Altay unsurunun hâkim kılınmaya çalışıldığı Avrasyacı açılıma, İskitler dönemine atıf yaparak Slav dünyasının aslında etnik, siyasî ve kültürel Turan coğrafyasıyla içiçe geçmiş olduğu iddiasıyla Rusya ve Ukrayna halklarınının da eklemlenmesi gerektiğini düşünen tarihçiler de vardı. Ancak savaşın ilk yıllarında Turancıların hâkim ortak beklentisi Finlandiya, Estonya, Polonya, Ukrayna'nın yanı sıra Bahçesaray, Bakü ve Kazan'daki Türk asıllı toplulukların da bağımsızlığına kavuşmasıydı. Macar Panturanizminin Avrasya vizyonu içinde savaş müttefikliğinin ötesinde "kardeşlik ve soydaşlığa" dayanan ideolojik bağlantılar nedeniyle temel üçlü sütun olarak Macarlar, Bulgarlar ve Osmanlı Türkleri önplana çıkmaktaydı. Aynı dönemde Bulgaristan'da 1878 Berlin Kongresi sonrasında Rusya'ya karşı duyulan güvensizlikle bağlantılı olarak Panslavizme karşı gösterilen tepkide Turancı motiflerin yer alması dikkat çekmiştir.[3] 1916'da Turancılık karşıtı polemiklerde ise Turancı romantizm naif ve hatta diletan olmakla eleştirilirken tarih görüşünün bilimsel olmadığı, Doğu'ya yöneliminin ise psiko-siyasal bir zaaftan kaynaklandığı iddiaları yer almaktaydı.

Daha çok romantik ve nostaljik motifler taşıyan bu tür bir söylem Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde bağımsız bir dış politika arayışıyla Macaristan'ın Batı'ya karşı yeni bir ittifak bloğunun içinde yer almasını öngören siyasî bir hedefe yönelmişti. Ülkenin doğusunda yer alan Turan kökenli Osmanlı Türkiyesi ve Bulgaristan ile işbirliğine öncelik veren bu yeni stratejik bakış açısı aslında Osmanlı Devleti'yle Bulgaristan'ın savaşta Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ile müttefik olmasıyla bir şekilde hayata geçirilmiş oluyordu. Macaristan'daki Turancı akımın savaşın öncesinde öngördüğü Bulgaristan ve Türkiye'yi içine alan Küçük Turan Birliği savaş sonrasında büyüyerek yükselen yeni doğulu güç Japonya'nın olası katılımıyla Büyük Turan Birliği olarak genişletildi. Daha çok Batı Avrupa ve Romanov Rusya'sı karşıtlığı olarak başlayan Turancı dış politika arayışı giderek Batı Avrupa'nın yanına Kuzey Amerika'yı da dahil ederek Pasifik'e kadar uzanan bir eksende Budapeşte-Sofya-İstanbul-Tokyo mihverini düşlemekteydi. Savaş durumunun yarattığı irredentist yayılmacılık dürtüsünün etkisinde Macar Turancılarının yeni bir milliyetçilik vizyonuyla aynı mihvere birlikte savaştıkları Almanya'yı da dahil ederek galibiyet beklentisi içinde bir Alman-Turan hegemonyasından söz etmeye başla-

maları da Pancermenizm korkusunu ve Aryan Almanların "ötekiliğini" ne tür bir çıkarcı esneklikle unuttuklarını göstermesi açısından ilginç bir gelişmeydi. Sırbistan'a karşı Bulgaristan ile kurulan ortaklığın ötesinde, Turancılarla Macar emperyal milliyetçilerini birleştiren nokta Almanya-Avusturya önderliğinde Güneydoğu Avrupa'da oluşturulacak yeni hayat alanında sağlanacak ekonomik hâkimiyetten Macaristan'ın küçük ortak olarak kazanacağı girdilerdi. Önde gelen liderlerden Lajos Sassi-Nagy savaş sonrasında kurulacak yeni Macaristan'da uygulanacak ekonomik reformlardan söz ederek Turancı ideolojinin altında yatan Macar ekonomik milliyetçiliğini de açığa vurmuş oluyordu.

Savaş yenilgisi ve sonrasında kurulan sosyalist Bela Kun rejimi Turancı harekete bir darbe vurduysa da, hemen ardından gelen sağcı Horthy yönetimi ve Romanya, Yugoslavya ile Çekoslovakya'dan 350.000 kadar Macarın küçülen anavatana göçetmesi yeniden uygun bir ortam sağladı. Bu dönemde Turancılar Finlandiya, Estonya, Bulgaristan, Japonya ve Türkiye'de Panturancı sempatizanları uyandırmak için Sovyet Rusya'dan kaçan "Turan asıllı" göçmen önder, yazar-çizer ve aktivistlerle bağlantı kurdular. Yeni Turancı Birlik Derneği de anti-Alman/Slav/Batıcı platformu yeniden canlandırarak edebiyat ve basın çevreleriyle birlikte sıradan halk arasında köylere kadar inmeyi hedefleyen faşizan bir örgütlenme yapısı kurmaya çalıştı. "Macar Bilimsel Irk Korumacılığı Derneği" Turanlı ırkları yüceltirken, Turancılar bir tarafta köy popülizmi ideolojisiyle Macaristan'daki tabanlarını genişletme, diğer tarafta da Japonya ile ortak Pan-Asyatik dernekler kurarak dış politikada yine güçlü bir ittifak kurma arayışına girdiler. Kemalist Türkiye'nin Pantürkçülüğü yadsımasıyla "Turan'ın iki kılıcı" olarak Japonya ve Macaristan önplana çıkmış oldu.

Turancı hareket içinde yaşanan bir bölünme sonucunda ise 1936'da ortaya çıkan ve İkinci Dünya Savaşı'nda da etkinliğini sürdüren (*ultra-Turanist*) aşırı, radikal bir kanat Macaristan'da ikinci kez yükselişe geçen siyasî Turancılığa damgasını vurdu. Avrasya'nın "köklerinden kopmuş halk ve kültürlerinin yeniden Turanlaştırılması" ile Macarların tarihin "seçilmiş" halkları olarak tüm bozulmamış erdem ve değerlerin taşıyıcısı olduğunu savunan çok belirgin bir ırkçı yaklaşım sergileyen bu grubun aynı zamanda iki yeni vurgusu da çok dikkat çekiciydi. Batılı Latin Hıristiyanlığının Macarları bozduğu iddiasıyla Ural-Altay Şamanizmine dönüşü arzulayan, "Turancı Tektanrıcılık" diye adlandırdıkları bir "ulusal din"den söz ederek aslında paganizme yakın bir inancın savunusu yaptılar. Bu yeni pagan atavistik yaklaşıma paralel olarak tarihi kahramanlar galerisinde kral Aziz Stefan'ın yerine Attila, Cengiz ve Arpad gibi cengâver hükümranlara yer verirken eski runik yazıları gün ışığına çıkardılar. Muhafazakâr Turancıların tepkilerine karşın Macar tarihi retrospektif olarak salt "Turancı" bir prizma altında yeniden yazılıyordu. Diğer yeni söylem ise tamamiyle Alman nasyonel sosyalizminin yarattığı etkiyle ortaya çıkmıştı: militer, korporatist bir devletçilik, kitle endoktrinasyonu, para-militer eğitim gibi ögelerin önplana çıktığı "Turan Sosyalizmi".

Çarlık Rusyası ve
Sovyet Devrimi'nde Turan

Turancı ideolojinin çıkış noktası olan Ural-Altaycı bakış açısı Rusya'da 19. yüzyılın sonlarında şekillenmeye başlayan Avrasya düşüncesinde de yer almıştır. Rusya'da da *Avrasyacılık* Batı dünyasına karşı bir başkaldırıyla filizlenirken temelde kendi emperyalist emelleri için doğuyu ve doğulu halkları meczetme hesabı üzerine yükselmiştir. Barthold ve Radlov gibi Türkologların araştırmalarından hareketle Rusya'nın hâkimiyeti altındaki Türk ve Moğol kökenli göçer halkların yakından tanınması ve imparatorluk bünyesine en-

tegre edilmeleri gereği Rusya'nın geleceği üzerine vizyon geliştirmeye çalışan birçok sağ ve sol kanat düşünürü etkilemiştir. 1917 Sovyet Devrimi'yle başlayan yeni dönemde de "doğunun ezilmiş halkları"nın içinde yer alan "Turan" kökenli toplulukların kaderi ve çokuluslu devlet içindeki konumları Bolşevik iktidar kadar anti-Bolşevik grupları da yakından ilgilendirmiştir.

Romanov İmparatorluğu'nda iki büyük etnik kültürel grup olarak Ruslar ve Türk-Tatar asıllılar arasındaki çatışmanın dinsel (İslâm ve Ortodoks yakınlaşması), siyasal (eşit haklar) ve kültürel (Türk dilinde eğitimin geliştirilmesiyle birlikte çift-dillilik) bir uzlaşmayla aşılması gerektiğini söyleyen ilk düşünürler arasında Kırımlı Tatar önder İsmail Gaspıralı yer almıştır. Batı medeniyetinin yükselişi ve Panslavizmin Ruslaştırma politikasına karşılık Müslüman/Türk/Tatar toplulukların varlıklarını koruma mücadelesinin ancak dinde ve eğitimde "usul-i cedid" hamlesiyle "yenilenme" ve "dilde, fikirde ve işte birlik" yoluyla mümkün olacağını düşünen Gaspıralı'nın vizyonu bir çatışma ekseninden ziyade aslında Rusya devleti için ortak bir ilerleme platformu içeriyordu: eşitlik, özgürlük, bilim ve eğitim temelinde Ruslar ve Müslümanların birleşmesi ve moral yakınlaşması[4] Gaspıralı "Turan" kavramına açıkça atıf yapmamakla birlikte Rusya sınırları içinde "Müslüman/Türk/Tatar" kimliklerine dayanan bir birlik ve Rusya'nın aynı zamanda "dünyanın en büyük Müslüman devleti" olabileceğinden söz ettiği ölçüde, çok-uluslu Rusya İmparatorluğu'nun bir "Rus-Müslüman/Türk barışı" ve hatta "Slav-Turan birlikteliği" kurarak yeni bir siyasal stratejiyle Batı'nın büyük devletlerine karşı güçlenmesini de öneriyordu diyebiliriz.[5]

Rusya Müslüman-Tatarları arasında Turan kavramını doğrudan bir devlet adı olarak gündeme getiren Sultan Galiyev ise bilindiği gibi Bolşevik iktidara verdiği desteğin yanı sıra emperyalizmin doğuda sömürgeleştirdiği topluluklar için "ulusal komünizm" önermesiyle de önplana çıkmış bir önderdi. Galiyev ve "Müslüman komünist" yandaşları devrimin ilk yıllarında bütün Sovyet Müslümanlarını birleşik bir ulus olarak Turan Cumhuriyeti altında toplamak amacındaydılar. Galiyev'in Bolşevik liderlerin giderek artan muhalefeti ve hatta Volga ve Başkır Tatarlarını bile iki ayrı siyasî birime ayırma politikasına karşın hayata geçirmeye çalıştığı Sovyet Sosyalist Turan Cumhuriyeti Sovyet Rusya topraklarında yaşayan tüm Müslüman-Tatar-Türkleri Sovyetler Birliği içinde tek bir federe devlet altında toplamayı amaçlıyordu. Rusya topraklarındaki Cengiz Han imparatorluğunun mirasına da atıf yaparak coğrafi olarak birleşik bir Türkistan çekirdeğine Volga yöresi, Kuzey Kafkasya, Azerbaycan ve Dağıstan Müslümanlarının da katılacağı ve nüfusunun %75'i Türk asıllı, %80'i de Müslüman olacak bu özerk Turan devleti düşüncesi önce Galiyev'in 1923'te hapsedilerek gözden düşürülmesi ve nihayet 1928'te Bolşeviklerin tüm muhalefeti kesin olarak bastırmasıyla siyasî önemini yitirmiş oldu (Bennigsen ve Wimbush, 1979: 66-68). Galiyevci "Turancılık" sosyalist ilkeler doğrultusunda birleşmiş Sovyet Rusya toprakları içinde bir yönüyle "Batı tipi" emperyalizme karşı halkları sömürüye karşı korumayı diğer yönüyle de Müslüman-Tatar-Türk etnik-kültürel kimliğe dayalı özerk bir siyasî yapı kurmayı amaçlamasıyla özgün (ve erken) bir Üçüncü Dünya ulusçuluk modeli olarak tarihe mal olmuştur.

1917 Sovyet Devrimi sonrasında Sofya'ya sürgüne giden Bolşevizm karşıtı Rus düşünürlerinin Avrasyacı hareketi de başka bir açıdan Turan halklarının Rusya'daki konumu, Rus kültürüyle alışverişi ve stratejik önemine değinmekteydi. Bu grubun içinde yer alan dilbilimci Prens Trubetzkoy Rus milliyetçiliğinin ve emperyalizminin yeniden canlanmasında jeopolitik strateji ve etnik-kültürel formasyon açı-

sından Slav-Turan birlikteliğini öne sürmüştür. Trubetzkoy, Macar Turancılığına benzer bir biçimde, Batı emperyalizmine ve Romano-Germen etnik kökenlere dayandığını iddia ettiği Avrupa şovenizmine karşı doğuda Ural-Altay coğrafyasındaki Türk asıllı halklarla bütünleşmeyi öngörmekteydi. Cengiz Han döneminin adalet, devlete bağlılık ve doğa koşullarının gerektirdiği kolektivizm gibi temel değerlere Ortodoks kültürünün de sahip çıktığı varsayımıyla, Trubetzkoy'un en çarpıcı görüşlerinden biri de Avrasyacı bir birleşimin Turanlıları Ruslaştırırken Rusları da Turanlaştıracak olmasıydı.[6]

İster Macaristan'da Turancılık ister Rusya'da Avrasyacılık biçiminde olsun Batı dünyası uygarlığı ve emperyalizmine karşı Ural-Altay dünyasına açılarak Turanlı halkların bütünleşmesini savunan bu siyasî görüşler aslında Macar ve Rus (emperyal) milliyetçiliğine hizmet etmiştir. Özellikle de Macar ve Rus asıllı siyasal grupların Turancı hareketinin veya Turan kavramını içeren siyasal-stratejik vizyonlarının, ait oldukları hâkim etnik grup adına alternatif bir devlet milliyetçiliği ideolojisine dayandığı açıktır. Rus İmparatorluğu ve Sovyetler Birliği çerçevesinde Turan kavramını siyasallaştıran Tatar asıllı düşünür ve eylemciler için ise, Turan dünyasına aidiyet çokuluslu bir devlet yapısı içinde eşit haklara dayalı ulusal özerklik talepleriyle farklı bir etnik-kültürel kimliğe yaslanan ulusçu başkaldırı arasında seyreden bir varlık mücadelesiyle sınırlı kalmıştır.

Bir tarafta Türkoloji çalışmalarının etkisi ve Macaristan'da filizlenen Turancı görüşler, diğer tarafta Rusya'dan göçeden Tatar/Türk asıllı düşünürlerin Türk dili, tarihi ve kimliği üzerine Osmanlı toprağına taşıdığı yeni bakış açıları kısa zamanda Osmanlı Türkçülük hareketi içinde Turan kavramının yaygınlaşmasına neden olmuştur. Önce Osmanlı Devleti sonra da Türk ulusal devletinin bekaası ve güçlenmesi için sahiplenilen "Turancı" düşüncenin, Türk dünyası evreninde tüm Türkleri kapsama iddiası taşısa da aslında giderek mevcut bağımsız "Türk" devletinin çıkarına ulusçu bir ideolojiye hizmet ettiğini görmekteyiz.

OSMANLI VE CUMHURİYET TÜRKÇÜLERİNDE "TURANCILIK"

1830'larda Türkistan hanlarıyla kurulan diplomatik ilişkilerden söz eden resmî bir Osmanlı belgesinde Turan "Tatarların, Özbeklerin, Moğolların ve Türkistan halklarının ülkesi" olarak zikredilmekle birlikte Osmanlı topraklarında yaşayan Müslüman Türklerle ortak bir dil ailesinin ve etnik bağın adı olarak kullanılmamıştı.[7] Osmanlı sınırları dışında yaşayan Türk asıllı topluluklarla etnik-kültürel ve dilsel akrabalık ile İslâmiyet öncesine dayanan ortak tarihsel bağların keşfedilmesi yüzyılın ikinci yarısından sonra gündeme geldi. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'ne ve İslâm ümmetine aidiyet dışında yeni bir kolektif kimlik olarak "Türklük" anlayışı Osmanlı Türkçülüğü'nün Türk dili, etnik tarihi ve Orta Asyalı kökenlere ilişkin gündeme getirdiği görüş ve tezlerle ortaya çıkmıştır.[8] Osmanlı Devleti'nin etnik Balkan ulusçulukları karşısında batıda sürekli toprak kaybı ve modernleşme çabalarına karşın Batı karşısında uğradığı hezimet, diğer tarafta giderek küçülen imparatorluk topraklarında Müslüman-Türk unsur lehine dağişen nüfus yapısı Osmanlı devlet adamları ve düşünürlerini savunmacı bir refleksle bir tür emperyal devlet ulusçuluğuna doğru yönlendirirken Türkçü akımının Orta Asya kökenli Turan topluluklarıyla kurduğu ünsiyet Doğuya açılan yeni bir siyasî stratejinin düşünsel altyapısını hazırlamış oluyordu. Başlangıçta daha çok Batı'da gelişen Türkoloji ve fiziksel antropoloji çalışmalarının dil, tarih ve ırk ekseninde ortaya koyduğu bu yeni bakış açısı, Rusya'da Türk kökenli aydınlar arasında şekillenmeye başlayan Türkçü kültürel ve siyasal

tezler ile Macaristan'da yoğunluk kazanan Turan bağlantılı Türklük araştırmalarıyla özel bir nitelik kazandı.

Osmanlı Döneminde Pantürkçülük

Genç Osmanlılar'dan Ali Suavi'nin Türkleri hem Osmanlı Imparatorluğu'nun kurucu etnik öğesi hem de Orta Asya halklarını kapsayan bir ırk olarak tanımlaması, Ahmed Vefik Paşa'nın Osmanlı lehçesini Uygur, Çağatay, Kırgız gibi çeşitli Orta Asyalı halkların lehçesiyle aynı ortak kökenden türediğine ilişkin tezleri, Ahmed Mithat'ın Orta Asya'yı anavatan olarak adlandırması, Süleyman Paşa'nın Joseph de Guignes etkisinde yazdığı *Tarih-i Alem* ile Necib Asım'ın Leon Cahun'un "Turan" ırkını anlattığı Asya tarihi kitabından esinlenerek kaleme aldığı *Türk Tarihi* adlı eseri Osmanlı Türkçülüğünün uzaktaki tarihi anayurt üzerine başlattığı bilinçlenmenin en çarpıcı örnekleri sayılabilir. Anadolu halkının Türklüğünü de gündeme getiren bu görüşlerin aynı zamanda Osmanlı ve Islâmiyet öncesi tarihi dönemlere atfen Türklerin siyasî, sosyal ve kültürel geçmişlerinde uygarlık tarihine yaptıkları katkıları vurgulaması Türk kimliğini hem Batı karşısında duyulan zaafiyet hem de Osmanlı elitinin küçümseyici tavrına karşı olumlama işlevini görmüştür.

Ilk kez 1839'da Fince, Türkçe, Macarca ve Moğolca'nın içinde bulunduğu dil ailesini tanımlamak üzere Turan teriminin kullanıldığı ve 1870'de Budapeşte Üniversitesi'nde, Armenius Vambery'nin başkanlık ettiği, dünyanın ilk Türkoloji kürsüsünün kurulduğu Macaristan, 1890'dan sonra Ural-Altay ve Turan araştırmalarının "Mekke"si haline gelmişti. 20. yüzyılın başlarından itibaren de hem Osmanlı hem de Rusya kökenli Türkçüler ile Macar Türkologları arasında, daha önce Vambery'nin Osmanlı ve Rusya ziyaretleriyle başlayan fikir alışverişi önemli ölçüde yoğunlaşmıştı. Önde gelen Macar Turancılarından Kont Pal Teleki 1910'da İstanbul'u ziyaret etmiş, 1915'te de İstanbul'dan gelen bir Türk-Tatar heyeti Turan Cemiyeti'nde ağırlanmıştı. 1911'de İstanbul'da kurulan Turan Neşr-i Maarif Cemiyeti Budapeşte'deki Turan Cemiyeti ile doğrudan bağlantı kurarken, Tahsil-i Sanayi Cemiyeti de Budapeşte'ye savaş yıllarında bile 150'yi aşkın öğrenci göndermişti (Demirkan, 2000: 25-32, 36-40). Macar bilginlerle işbirliği yapan Osmanlı Türkçülerinden biri de Osmanlı lehçeleri konulu yazıları *Keleti Szemle*'de yayımlanan Necib Asım'dı. 1910'da kurulan Turan Cemiyeti'nin, 1913'te yayımlamaya başladığı *Turan* dergisi ile başka bir Turancı dergi olan *A Cel*, Osmanlı Türkçüleri tarafından da takip edilmekteydi. Yusuf Akçura'nın "Macarların ve Türklerin Turan'daki Rolü" üzerine yazdığı bir makale 1914 yılında *A Cel* dergisinde yayımlanmıştı.[9]

Türk kimliğinin Orta Asya kökenleri üzerine Macar Turancılığının etkisi yadsınamamakla birlikte gerek Osmanlı topraklarında gerekse de Rusya'da ortaya çıkan Pantürkçü hareketin Macar Turancılığından çok önemli bir farkı vardı. Macar ulusunun önderi olacağı bir siyasî birliği ideal leştiren Macar Turancılığı açıkça Türkleri de içerirken, Türk asıllı Turancılar Türk olmayanları dışlamışlardır. Türkçü hareket içindeyse "Turan" Türklük bilincini beslemiş ancak ne kavramsal anlamda ne de ülkü olarak aslında Panturancılığa dönüşmeyen, sadece Pantürkçülük olarak tanımlayabileceğimiz kültürel ve siyasî bir platformun anahtar sözcüğü olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla Türk dünyasında bir yüzyıldan beri popüler kullanımıyla Turancılık olarak siyasal yazına girmiş olan hareket aslında Pantürkçülük olarak "Türkleştirilmiş" bulunmaktadır.

Gaspıralı'nın "dilde, fikirde, işte birlik" düsturuyla Çarlık Rusyası'nda yaşayan Müslüman Türk/Tatar toplulukların varlıklarını koruma ve geliştirme adına başlattığı kültürel Pantürkçülük'ün siyasî bir

platforma dönüşmesi Yusuf Akçura'nın 1904'de Kahire'de kaleme aldığı (ancak esas etkisini Balkan Savaşları öncesinde 1911'de İstanbul'da yeniden yayımlandığında yaptığı) *Üç Tarz-ı Siyaset*'te Osmanlıcılık ve Panislâmizm politikaları yerine Osmanlı Devleti'nin bütün Türki halkları birleştirecek yeni bir stratejiyi benimsemesi doğrultusunda yaptığı öneriyle gündeme geldi. Akçura'nın Osmanlı'nın güçlenmesi için yeni bir devlet politikası olarak ileri sürdüğü Pantürkçü birliğin çıkış noktası laik bir ortak siyasal kimliği temellendirmek üzere "ırk" kavramına dayanmakla birlikte Türk etnisitesinin ortak özellikleri arasında dil, gelenek ve din gibi kültürel ve toplumsal öğelerle, etnik miras olarak da daha çok devlet kurma ve yönetme geleneği vurgulanmaktaydı. Kan bağı, saf kan ve ırkın üstünlüğü gibi ırkçı temalara rağbet etmeyen Akçura Turan kavramını da yalnız Orta Asyalı kökenlere atfen tarihi ortak anayurt olarak kullanırken ne Türk asıllı olmayan toplulukları da içeren bir birlik ne de etnik bir Türk ulusçuluğunun romantik simgesi olarak Turancılığa yer vermiştir. Akçura'nın Pantürkçülüğü Avrupa'daki mevcut güç dengelerini de gözeterek Osmanlı Devleti'nin kurtarılması için siyasal birliği öngören, Batılı "beyaz" ve Doğulu "sarı" iki etnik blok arasında Türklüğü önplana çıkaran yeni bir stratejik açılım olduğu kadar Osmanlı devlet geleneğini Rusya Türkleri'nin ekonomik, toplumsal ve kültürel kazanımlarıyla güçlendirerek toplumsal alanda burjuvalaşmayı sağlamaya yönelik geniş kapsamlı bir projeydi. Temelde Rusya ve onun Fransa gibi diğer emperyalist müttefiklerine karşıtlığı içeren bu projenin gerçekleşmesi için de kaçınılmaz olarak Osmanlı Devleti'nin Almanya ile ittifak yapması gerektiğini düşünmekteydi (Akçura, 1976; Georgeon, 1986).

Osmanlı Türkçülük akımı içinde Turan ülkesinin efsanevi geçmişiyle kahramanlarını yücelten, bir özlem ve ülkü odağı olarak Turan kavramını popüler hale getiren Ziya Gökalp'in 1910-1915 yılları arasında yazdığı şiir ve destansı öyküleri olmuştur. Azeri Türklerinden, Bakü ve Tiflis'te Ahmet Ağaoğlu ile birlikte çıkardığı gazete ve dergilerle Türkçülük akımına yön veren, Türk-Macar Dostluk Derneği üyesi, İttihat ve Terakki kurucularından ve Türk Ocaklarının faal üyeleri arasında yer alan Hüseyinzade Ali (Turan)'ın etkisinde kalarak yazdığı söylenen (Ülken, 1976: 211-212, 261-269, 318-320) "Turan" şiiriyle 'vatan'ı "ne Türkiye'dir Türklere, ne Türkistan; vatan büyük ve mübbet bir ülkedir: Turan" olarak açık bir dille ülküleştiren Gökalp, "Kızılelma", "Ergenekon", "Kızıl Destan" gibi destansı şiirlerinde de bir tarafta Türk kavimlerinin tarihteki şanlı zaferlerini hatırlatırken, diğer tarafta Osmanlı Devleti'nin son döneminde Batılı güçler ve yeni Balkan ulusları karşısında aldığı yenilgilerin panzehiri olarak "Turan" ruhunun canlandırılmasından söz etmekteydi. Ancak Gökalp sosyolojik teorik açıklamalarında, temel ülkü olarak nostaljik bir yaklaşımla Turan birliğine öykünmeden çok reformcu bir atılım sağlayacağını düşündüğü "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" arasında bir uzlaşmayı gerçekleştirmekten söz etmiştir. Değişen siyasî koşullara paralel biçimde de Türkçülüğün belkemiği olarak nihayet Turan fikrinden çok Anadolu merkezli, ırk veya kan bağına dayanmayan ve aynı dili konuşan, aynı eğitimden geçen, dinî, ahlakî ve estetik idealleri ortak bir topluluk olarak tanımladığı 'ulus'a dayandırdığını biliyoruz. Türkçüleri harekete geçirmekte etkili olduğunu kabul ettiği Turan "mefkuresi" Trakya ve Anadolu coğrafyasıyla sınırlanan yeni Türk ulusal-devletinin ideolojisi olan 'ulusal' Türkçülüğün ağır basmasıyla görünmez bir geleceğe ertelenen ütopik bir hayal olarak kaldı (Gökalp, 1968).

Ne var ki, II. Meşrutiyet döneminde yoğunluk kazanan Turancı görüşün Gö-

Hüseyin Namık Orkun

NİZAM ÖNEN

1902 yılında İstanbul'da doğan Hüseyin Namık (Orkun) İstanbul Darülfünunu'nu bitirdikten sonra Macaristan'da Budapeşte Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde lisansüstü çalışmalarda bulundu. Ünlü Macar Türkologlarından Gyula Németh'in öğrencisi olduğu bu yıllarında Macar Turancıları ile yakın ilişkiler içerisine girdi. Macar Turan Cemiyeti'nin dergisi *Turán*'da ve *Budapesti Szemle* gibi yayın organlarında yazıları yayımlandı. Amacını "*Türke Türkü tanıtmak* [...]" olarak açıklayan Hüseyin Namık'ın ilk eseri, 1928 yılında Budapeşte'de yazdığı, 1932'de basılan *Yeryüzünde Türkler'di*. Türkiye'ye dönüşünde, yazı faaliyetini yoğunlaştırdı. Türk tarihi, destanları ve dili üzerine çok sayıda eser verdi.

Hüseyin Namık, Türkçü-Turancı düşünüş içerisinde politik olmaktan daha çok "bilimsel" yanı ile öne çıkmıştır. Çalışmalarında Avrupalı ve özellikle Macar Türkologların eserlerinden derlediği bilimsel olguların yanı sıra destanlar gibi mitolojik ve masalsı öğelere de yer vermiştir. Türk tarihi ve Türkçülüğün gelişimi üzerine olan incelemelerini ereksel tarih anlayışı çerçevesinde biçimlendiren Orkun, Türklüğün gelişiminde egemen âmilin milliyetçilik olduğunu düşünmektedir. Ona göre Türkçülük milliyetçiliğin en ileri safhasını oluşturmaktadır. Dönemin diğer Turancı Türkçüleri gibi eski Türk toplumuna kadar geri giderek Yuluğ Tigin ve Göktürkleri Türk milliyetçiliğinin ilk öncüleri olarak belirtir. Bu ilk-milliyetçiliğin "yeri" de Turan ülkesidir: "Dil birliğini bugüne kadar açık bir şekilde muhafaza eden Türklerin tabiî en eski devirlerinde siyasî bir vahdeti de mevcut idi. Bu vahdet Türklerin öz yurdu olan Turan'da kurulmuştur." Hüseyin Namık, yakın ilişki içerisinde bulunduğu Macar dünyasını Turan kavramının ve Turancılık ülküsünün dışarısında bırakır. "Ciddî" bulmadığı Macarların Turanizminin, "Ural-Altay kavimleri arasında en medenî mevkii işgal etme" iddiasını çürütmeye çalışır: "Bu araziye [Turan arazisi] ne Macarlar ne de Ural kavimleri asla ayak basmış değillerdir. Binaenaleyh bunların Turan ile bir nisbeti dahi mevcut değildir [...] Turan, Ural-Altay kavimlerinden hiçbirisinin malı değildir. O yalnız ve yalnız Türkündür." Macaristan yıllarında ise Panturancılık konusunda başrolü yine Türklere vermekle beraber, Macarları da bu ütopyanın dışında görmemekteydi.

Hüseyin Namık Orkun'a göre eski çağlardan beri büyük değişikliklere uğ-

kalp'in 1916 öncesi yazdığı şiir ve destanlarla sınırlı olmadığını, Rusya göçmeni Türkçü önderlerin çok aktif olduğu Türk Ocakları bünyesinde ve İttihat ve Terakki Fırkası içinde de tartışıldığını hatırlayalım. Türk Ocaklarının kuruluşunu önceleyen ve "Türk dünyası"nı bir bütün olarak ele alan Türk Derneği (1908) ve *Türk Yurdu* (1911) dergisinde, kültürel Türkçülük Türk diye anılan bütün kavimleri birbiriyle irtibatlandırarak ortak bir ideal ortaya çıkarmanın yanı sıra Türklüğü dün-

ramadan devam edegelen Türk ırkının özellikleri vatan sevgisi, kendine güvenme, muhariplik, hür millet olma, an'aneye sadakat ve Türk ahlakıdır. İslamiyet ona göre Türklerin kültür hayatının önemli unsurlarından biri değildir. An'ane ve ahlak dinden önde gelir: "Türk din değiştirir; fakat an'ane ve ahlakını asla ..." Hüseyin Namık'a göre Türkler din değiştirdiklerinde de temel "Gök Tanrı" inancını sürdürürler. Hatta "... Türkün de müşterek bir tanrısı olduğunu ve buna Türk Tanrısı adı verildiğini" söyleyerek bunu İslâmîyet'in Allah kavramından farklılaştırdığı söylenebilir. Açıkça ifade etmese bile, şamanist inançlara yakın olduğunu düşünmek yersiz olmasa gerektir.

Hüseyin Namık eski Türk toplumunun demokrat olduğu yönündeki savlara da karşı çıkarak aristokratik bir zümrenin egemenliğini vurgular. Böylelikle özlemini duyduğu aristokratik devlet-toplum modeli hakkında da görüşlerini ortaya koymuş olur.

Sanata ve düşün dünyasına yaklaşımını da Türkçü ilkeler üzerine inşa eder. "Türk şairi, milî hayatı, millî destanı, millî ruhu terennüm ederse Türk şairidir. Bu sözleri Türk müverrihi, Türk muharriri için de tekrar edebiliriz. Bizce Türklüğün ve Türkçülüğün düsturu şudur: Her şey Türklük için ..."

Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti üyeliğini de bir süre yürüten Hüseyin Namık Orkun I. ve II. Türk Tarih Kongreleri ile I., II. ve III. Türk Dil Kongrelerinde delege olarak bulunmuştur. Gazi Eğitim Enstitüsü tarih öğretmenliği görevini de 1944 yargılamalarına kadar, uzun yıllar sürdürmüştür.

Hüseyin Namık Orkun'un siyasî açıdan pek etkili bir kimliği olmamış, Türkçülüğe ilişkin araştırmacılığıyla saygı görmüştür. "Katıksız" ve otoriter bir ırkçılık görüşü vardır.

Hüseyin Namık Orkun görüşlerini, yazdığı çok sayıda kitabın yanı sıra *Ülkü*, *Yeni Türk* gibi Halkevleri dergileri ile dönemin Turancı Türkçü dergilerinde yayımlamıştır. Dikkat çeken husus, Hüseyin Namık'ın Nihal Atsız'ın çıkardığı hiçbir dergide yazmamış olmasıdır. 1944 yılında Irkçılık-Turancılık davasında yargılanan Hüseyin Namık Orkun 1956 yılında hayatını kaybetmiştir.

yaya tanıtmak amacını da taşımaktaydı. Türk Ocakları da "memleketçilik" ile birlikte "büyük Türkçülük" olarak özetleyebileceğimiz bir yaklaşımla önce Turan dünyasının kültürel birlikteliğine, Balkan Savaşları yenilgisinden sonra da, Hamdullah Suphi (Tanrıöver)'in öncülüğünde, özellikle Birinci Dünya Savaşı ile Sovyet Devrimi'nin çalkantılı atmosferinde "dış Türkler" adına yükselen umutların etkisiyle siyasî birlik arayışına yönelmiştir (Üstel, 1997: 15-110). Yeni "Turan ide-

ali"nin ve efsanevi Ergenekon ve bozkurt sembollerinin daha Balkan Savaşları sırasında Edirne Mektebi Muallimin öğrencileri tarafından nasıl heyecanla karşılandığını Şevket Süreyya Aydemir anılarında açıkça anlatmıştır (Aydemir, 1976: 49-67).

Balkan Savaşları'nın Osmanlıcılık politikasını geçersiz kılmasıyla, iktidarı tamamen ele geçiren İttihat ve Terakki liderleri de memleket içinde Türkleştirme uygulamalarına hız verirken Turan idealini de "Türk ırkının canlandırılması" vurgusuyla ideolojik bir mobilizasyon aracı olarak kullandılar. Enver Paşa'nın Başbuğluğunu üstlendiği bir gençlik örgütü olan Türk Gücü Cemiyeti "Turan'ın akıncısı" olarak takdim edildi.[10] İttihat ve Terakki'nin ideologlarından Tekin Alp "Türkçülük ve Pantürkçülük" adıyla Almanca kaleme aldığı ve Almanya'da basılan (İngiltere'de de Deniz Kuvvetleri İstihbarat Dairesi tarafından hemen İngilizceye çevrilen) bir kitapta Pantürkçülüğün manifestosu sayılabilecek bir üslupla "Türk irredantizminin siyasal ve sosyal bir zorunluluk olduğu"nu ve diğer Türk asıllı topluluklarla kurulacak birliğin "dünyanın diğer ulusları arasında şerefli bir yer almaya layik" güçlü bir ulus meydana getireceğini savunmaktaydı (Alp, 1915; Alp, 1917).

Nitekim Tekin Alp'in önerileri Birinci Dünya Savaşı sırasında Harbiye Nazırı olan Enver Paşa'nın Sovyet Devrimi'nin ardından giriştiği, Alman Genelkurmayı tarafından da desteklenen, Kafkasya macerasıyla askeri planda kısmen eyleme geçirilmiş oldu. Enver Paşa Pantürkçü emellerini gerçekleştirmek için 1921'de Buhara'ya yerleşerek Bolşeviklere karşı bir direniş cephesi örgütlemek amacıyla Basmacı milislerle yaptığı askerî işbirliği sırasında zaman zaman "Büyük Devrimci Turan Orduları Kumandanı" sıfatını kullandı ancak Türkistan'ı kurtarma hayali 1922 yazında cephede vurulmasıyla birlikte hazin bir şekilde sona ermiş oldu.

Cumhuriyet Dönemi Türkçülüğünde "Turan"

Türkiye Cumhuriyeti ulusal devletinin kuruluşuyla ülkeyi yöneten Kemalist kadro tarafından Pantürkçülük tamamen reddedildiği gibi devletin resmî ideolojisi olarak yaygınlaştırılmaya çalışılan Kemalist Türk ulusçuluğu da Türkçü görüş ve örgütlenmeleri siyaset dışına itti. "Dış Türkler"le ilgilenmek hem Sovyetler Birliği ile yapılan anlaşmalar uyarınca dış politika açısından tehlikeliydi hem de yeniden uzlaşılmaya çalışılan Batı dünyasının nezdinde irredentist bir politikaya yönelmek siyasî intihar olurdu. Türk kimliği özellikle gayrimüslim azınlık gruplar karşısında Müslümanlığı içermekle birlikte daha çok kültür temelinde dil ağırlıklı olarak tanımlanmış, siyasî anlamda da ırk tanımından bağımsız olarak vatandaşlık bağıyla sınırlandırılmıştı. Tek Parti rejiminin pekiştiği, Cumhuriyet Halk Partisi bünyesi dışında örgütlü siyasal faaliyetin sona erdirildiği ve bağımsız kültürel faaliyetlerin de zora koşulduğu 1931 yılına kadar varlığını koruyabilen Türk Ocakları da 1927 yılında yapılan program değişikliğiyle hedef kitlesini "bütün Türkler" yerine "Türkiye Cumhuriyeti halkı" olarak yeniden tanımladı.

1924 Anayasası ile resmîleşen, "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur" anlayışıyla "Türklük" Fransız modeline uygun bir biçimde ülke sınırları içinde vatandaşlığa dayalı "siyasal ulus" bağlamında tanımlanmış olsa da kültürel ve sosyolojik anlamda dil ve din ortaklığına dayanan etnik kabul (ve dışlama) bazı yasal düzenleme ve siyasalarla belirgin hale gelmiştir (Oran, 1990; Yıldız, 2001). Osmanlı dönemi Türkçülüğünden devir alınan ve Türklüğü etnik anlamda Orta Asya kökenli bir ırk olarak yorumlama eğilimi ise, aslında bu kez Türklerin Batı uygarlığının bir parçası olduğunu kanıtlamak amacıyla ortaya atılan Türk Tarih

Teziyle yeniden gündeme gelmiştir. (Ersanlı-Behar, 1992) Otuzların başında geliştirilen ve lise tarih eğitimi için yeniden yazılmakta olan tarih kitaplarının da belkemiğini oluşturan bu tez birkaç bin yıl önce Orta Asya'dan batıya yapılan göçler sonunda kurulan Hitit, Sümer, Elam gibi uygarlıkların aslında Türk uygarlıkları olduğunu ve dolayısıyla neolitik devrimi Batı'ya Türk asıllı toplulukların aktardığını iddia etmekteydi. Türk Tarih Tezi böylelikle aynı zamanda Anadolu'nun Türklüğünü, özellikle de Hitit varlığıyla, 1071'in binlerce yıl öncesinden gelen Orta Asya bağlantısıyla temellendirmeyi amaçlamaktaydı. Ilginç olan doğrudan Turancı bir söylemle Sovyet topraklarında yaşayan dış Türklerle ilgi ve bağ siyaseten yasaklanırken "bozkurt" figürü gibi Orta Asya destanlarına ait paganist simgeler kâğıt paralarda ve eğitim kurumlarına ait amblemlerde kullanılarak yaygınlaştırılmış, Maarif Vekaleti'nin bastığı bazı romanlarda hayali Orta Asya ortamları canlandırılmıştır (Özdoğan, 2001: 81-87). Öte yanda artık Sovyetler Birliği vatandaşları olan çeşitli Türk asıllı halkların, Çarlık Rusya dönemi ve öncesindeki tarihsel gelişimleri, Türk ve Islâm dünyasına kültürel ve bilimsel katkıları üzerine bilgi edinme/ aktarma ve araştırmayı özendirme gibi çabaların rağbet görmemesi Osmanlı Türkçülüğü ile başlayan entelektüel merakın sürdürülmediğine işaret etmektedir.

Tarih Tezinden sonra yine bilimsellik dışı yorumlarla kurgulanan Güneş Dil Teorisi de Türk ve Batı dilleri arasında ortak kökenden gelen bir akrabalık iddiasına dayanmaktaydı. Macar Turancılığı ve Rus Avrasyacılarının Turan açılımlı formüllerinden çok farklı olarak bu tezlerde Orta Asyalı kökenler Batı uygarlığı dışında ve hatta Batı'ya karşı bir kalkan gibi yorumlanmayıp, tam tersine Batılılaşmanın tarihi dayanağı olarak kullanılmaktaydı. Orta Asya göç "tezi" ile sağlamlaştırılmaya çalışılan Türk ve Batı uygarlığı akrabalığı Türk Ocakları yerine kurulan Halk Evleri bünyesinde yapılan antropolojik araştırmalarda bulunan kafataslarının ölçümleriyle de kanıtlanmak istenmiştir. Kemalist Türk ulusçularının, Osmanlı geçmişiyle bağları koparmak ve laikleşme projesinin gereği olarak gördükleri Islâm tarihini dışlayan ulusçu bir Türk kimliğini benimsetmek amacıyla, genç kuşaklara doğrudan antik bir etnik tarih bilinci aşılamak isterken aslında araçsal bir biçimde "Türklerin Hint-Avrupa halkları arasında seçkin bir yere sahip olduğunu"[11] göstermek ve ulusal gururu okşamak dürtüsüyle hareket ettikleri anlaşılmaktadır.

Tek Parti döneminde doğrudan Turancı motifleri içeren ırkçı bir Türkçü akım çeşitli yayınsal faaliyetlerle ve kısmen de Rusya ve Sovyet göçmeni Türk asıllı düşünür ve siyaset önderinin de katkılarıyla yeniden gündeme gelmiş, özellikle de İkinci Dünya Savaşı yıllarında gerek Türk kamuoyunun gerekse de yabancı gözlemcilerin dikkatini çekmiştir. Basın-yayın hayatının ve siyasal-kültürel örgütlenmenin CHP yönetimi tarafından çok sıkı denetlendiği bu dönemde sürekli ve yaygın bir etkileşim ağına sahip olmamakla birlikte anti-modernist bir söylem ve Pantürkçü bir platformla Kemalist ulusçu modele gösterdikleri tepki çok partili sisteme geçtikten sonra da daha genç kuşaklar tarafından sahiplenilen muhafazakâr ve radikal ulusçu ideolojiler içinde varlığını korumuştur. Bu akımın önderlerinin 1944 yılında tutuklanarak yargılandıkları "Irkçılık-Turancılık" davası da bir bakıma Cumhuriyet tarihinde, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla ortaya çıkan yeni siyasal konjonktürün büyük Türk dünyasına duyulan ilgiyi meşru kılmasına kadar geçen sürede, Pantürkçü özlemlere yer veren "milliyetçi" görüşlerin, taraftarları açısından haksız bir suçlanmayı günümüze kadar ortak bellek içinde canlı tutmalarına vesile olan sembolik bir referans nok-

tası olarak kalmıştır. Karşıtları açısından da tartışmalı polemiklere neden olan bu davanın resmî makamlarca ön hazırlığı gibi algılanan, 3 Mayıs'ta Nihal Atsız yandaşı gençlerin Ankara'da aktörlüğünü yaptığı sokak gösterisi de yakın geçmişe kadar "ülkücü"ler tarafından halen Türkçü "şahlanış"ın sesini duyurduğu önemli bir dönüm noktası olarak anılmaktadır.[12]

Türk Ocaklarının kapatılmasından hemen sonra, Türk edebiyatı ve tarihi üzerine uzmanlaşan Nihal Atsız'ın 1931 Mayıs'ında çıkardığı *Atsız Mecmua* ile başlayan ve birçok kez yasaklanan veya kesintiye uğrayan yayın faaliyeti çerçevesinde belirginleşen Türkçü görüşlerin temel çıkış noktası Türk kimliği ve Türk ulusçuluğunun Türkiye coğrafyasıyla sınırlandırılamayacağı, Türk olmanın "Turan ırkı"na ait olmakla eş tutulması ve dolayısıyla "Büyük Türkçülük" adına bütün Türk asıllı halklar aynı bayrak altına toplanmasının bir ülkü olarak benimsenmesi gerektiğiydi (Landau, 1981). Gerek Nihal Atsız'ın otuzlarda daha sonra çıkardığı (*Orhun*, *Türk Sazı*) gerekse de Reha Oğuz Türkkan (*Ergenekon*, *Gök-Börü*, *Bozkurt*), Rıza Nur (*Tanrıdağ*), Fethi Tevetoğlu (*Kopuz*), eski Türk Ocaklı Hasan Ferit Cansever'in (*Türk Yurdu*) öncülüğünde özellikle kırkların başında daha yoğun bir biçimde yayımlanan dergilerin İstanbul, Ankara gibi büyük kentlerin yanı sıra bazı Anadolu kentlerinde de genç bir okuyucu kitlesine ulaştığı bilinmektedir. Üniversite öğrencileriyle lise edebiyat ve tarih öğretmenlerini içeren, Nihal Atsız'ı daha genç bir kuşakla bir araya getiren ve Zeki Velidi Togan, Muharrem Fevzi Togay, Cafer Seyid Ahmet Kırımer gibi bazı Türk asıllı Rusya göçmenlerinin katkısıyla genişleyen yazar kadrosu, 1939-1944 dönemi içinde çeşitli şiir, ırk ve tarih tezleri kitaplarıyla birlikte dönemin Türk solunu temsil eden aydınlara karşı kaleme aldıkları polemik yazılar aracılığıyla da bütün Türklerin birliğini "millî ülkü" olarak savunmuşlar ve bu doğrultuda Türkiye'nin Almanya ile birlikte Sovyetler Birliği'ne karşı savaşa girmesini talep etmişlerdir. Türkçü akımın önemli özelliklerinden biri de özellikle "Türkçü" bir gençliğin yetiştirilmesi ve ülkeyi yönetecek insanların seçiminde faşizan bir model önermeleriydi.

Dergi isimlerinden de anlaşılacağı gibi İslâmiyet öncesi Şaman inancından kaynaklanan paganist sembollerin çokça kullanıldığı bu yayınlarda Orta Asya merkezli etnosentrik bir tarih bilinci yerleştirmek üzere çoğunlukla ırkçı bir şovenizm sergileyen kahramanlık öykülerine yer verilmiştir. Duygusal şiirler, destanlar ve Türk ırkının üstünlüğüne dair popüler yazılarla bezenmiş bu Pantürkçü yayınların ne Ahmed Caferoğlu'nun *Azerbaycan Yurt Bilgisi* (1932-1934) ve *Türk Amacı* (1942) dergilerinde dile getirdiği ortak bir Türk dili kurma emelini ne de Fuat Köprülü'nün ortaya attığı İslâmiyet öncesi Türk halklarının sosyal, kurumsal, siyasî tarihinin yeni bir bakış açısıyla incelenmesi gereğini ciddiye aldığını söyleyebiliriz (Berktay, 1983). Daha önce Türk Ocaklarının amaçları arasında yer alan Türk halklarının kültürünü, tarihini, siyasî mücadelelerini birbirlerine tanıtma görevinin ancak otuzlu ve kırklı yıllarda çok kısıtlı imkânlarla ve "gözaltı"nda kültürel faaliyet göstermeye çalışan Türkistan Türk Gençler Birliği, Türkistani Öğrenme Derneği, Türk Kültür Birliği gibi Türki göçmen grupların kurduğu cemiyetlere kaldığı anlaşılmaktadır. Paganist sembollere yer vermeyen ve Türkçülüğün İslâmiyet'i de içerdiğini düşünen *Çınaraltı* dergisinin de "millî şuuru" ayakta tutmak için destek verdiği "Büyük Vatan" kavramının daha çok Türk ırkını yüceltmek ve Türkiye'yi savaş içinde yeni bir yayılmacı siyasete yöneltmek amacıyla araçsallaştırıldığını görmekteyiz. Nitekim, Tek Parti dönemi Türkçü akımın "büyük Türkçülük" olarak yeniden gün-

TÜRK YURDU

Türklerin faydasına çalışır. Onbeş günde bir çıkar.

Cilt: XXVI 1. Eylül 1942 (yılkı) Sayı: 1

Türk Ocaklarının yayın organı Türk Yurdu, *1942'de yeniden çıkarken, adını Orhun yazıtlarından esinlenen "alternatif" bir millî alfabeyle yazıyor ve bu alfabenin kullanılmaya başlanmasını öğütlüyordu.*

deme getirdiği Pantürkist emelin temellendiği "millet eşittir ırk" anlayışının da "siyasî elitlerin Türk ırkından olması gerekir" teziyle, aslında doğrudan Türkiye'deki siyasete yönelik ırkçı bir yaklaşımla taraftar toplamaya çalıştığı çok açıktır. "Bütün ırkların üstünde Türk ırkı"nın tarih boyunca "Türk kanı" taşımayan yönetici ve uyrukların komplocu ihanetiyle zaafa düştüğü iddiasından hareketle Türkçülük akımı "Türkiyenin Türkleştirilmesini" "Büyük Türk Birliği"ne ulaşmak kadar önemli saymıştır. Bu durumda Türkiye sınırları dışında yaşayan Türk asıllı halkların önemi en saf Türk kanı taşıdığına kâni oldukları Anadolu köylüsüyle aynı ırka sahip olmaktan ve birleşme hayali gerçekleştiğinde "son Türk devleti"ne şan katmaktan öteye geçmiyordu. Ulusal egemenlik, Cumhuriyet yönetimi gibi çağdaş kazanımlara siyasî görüşlerinde yer vermeyen Türkçülerin sadece "esir Türkler" olarak gördükleri bu topluluklar savaşın kazanılması durumunda Türkiye'nin daha geniş bir coğrafyada hegemonya elde etmesine vesile olacaklardı.

İkinci Dünya Savaşı'na ait gizli Alman belgelerinin açıklanmasıyla Nazi Almanyası yöneticilerinin Sovyetler Birliği'ne karşı Türkiye'yi müttefik olarak savaşa sokma amacıyla Türkiye'deki "Turancı" çevrelerle -örneğin Enver Paşa'nın kardeşi Nuri Paşa (Killigil), emekli general Hüseyin Hüsnü Emir Erkilet- ilişki kurduğu ortaya çıkmıştır. Alman askerî ve diplomatik makamları Türkiye dışında Doğu Avrupa'da örgütlenen çeşitli Sovyet karşıtı Türk asıllı mülteci ve göçmen gruplarıyla da belgelerde açıkça ifade edildiği gibi "Panturanist" vaatler doğrultusunda işbirliği yapmıştır. Ne var ki Hitler'in yakın çevresinin aslında Kafkasya, Kırım gibi bölgelerde Türk asıllı topluluklara özerklik tanımak veya bu bölgelerde Türkiye üzerinden dolaylı bir yönetim uygulamak gibi bir niyetleri yoktu ve hedef işgal edilen yörelerin yönetim açısından Almanlaştırılmasıydı. Alman ordularının Sovyet topraklarında ilerleme sağladığı süre zarfında Türk Dışişleri ile yapılan diplomatik görüşmelerde CHP hükümetine parti, ordu ve bürokrasi içinde Türkçülük sempatisi taşıyan kişiler aracılığıyla "Turancı" bir dış politikayı benimsemesi yolunda telkin yapılmıştır. Savaş yıllarında Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün tarafsızlık ilkesi doğrultusunda savaşa girmeme direk-

tifiyle hareket eden Dışişleri Bakanı ve Başbakan Numan Menemencioğlu ile Şükrü Saraçoğlu Sovyet orduları Almanya'ya karşı kesin bir zafer kazanana dek Sovyetler Birliği ve komünizm karşıtı samimi bir söylem çerçevesinde "dış Türkler"in akıbetiyle ilgilenildiği izlenimini vererek Almanların "Panturancı" kartını olumladıklarını ima etmişlerdir. Saraçoğlu'nun Başbakan olduğunda Meclis'te yaptığı konuşmada dile getirdiği "biz Türkçüyüz, Türkçü kalacağız" ifadesi gerek ülke içindeki Türkçüleri gerekse de Alman Dışişleri yetkililerini umutlandırmıştır. Aynı dönem içinde Türkçü dergilere otuzlu yıllara nazaran tanınan serbestlik de, Alman çevrelerinde ve Türkçüler arasında, Pantürkçü bir politikanın yeniden canlanacağına dair bir gösterge olarak algılanmıştır. İkinci Dünya Savaşı koşullarında, savaşın gidişatına göre benimsenen pragmatik yaklaşım doğrultusunda İnönü ve Dışişleri kurmayları açısından "dış Türklerle birleşmek" fikrinin ne gerçekleşmesi mümkün bir olasılık ne de ütopik bir hayal olarak benimsendiğini, ancak bir güvenlik sendromu çerçevesinde devletin bekaası için kullanılan politik bir manevradan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Türkçü grupların tutuklanıp "Irkçılık-Turancılık" davasında yargılanmalarına neden olan gelişme de Almanya'nın kesin yenilgisinden sonra Sovyetler Birliği'yle güven tazeleme gereğiydi.[13]

1990 SONRASI TÜRKİYE'DE PANTÜRKÇÜLÜK

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte bağımsız Türki cumhuriyetlerin kurulması Türkiye'nin dış politikası ve kimlik algılamasında yeni bir dönemin başlamasına neden olmuştur. Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve komünist blokun çökmesi Türkiye'nin dış Türklerle sıcak ilişki kurmasının önündeki ideolojik ve siyasî engelleri ortadan kaldırdığı gibi Türk dış politikasında Avrasyacı bir açılımı da gerçekleştirebilecek yeni bir bölgesel yaklaşımın başlamasını gerekli kıldı. Cumhuriyet dönemi Türkçülerinin çok partili rejime geçildikten sonra kurulan çeşitli "milliyetçi" derneklere devrettiği Türkçü misyon, Irkçılık-Turancılık davasında yargılananlar arasında yer almış olan Alparslan Türkeş'in Milliyetçi Hareket Partisi'nin gerek önder kadrosu, gerekse de "ülkücü" militan gruplarınca, doksanlı yıllara kadar bilinen siyasî çıkış ve iniş dönemleri boyunca, parti ideolojisinin önemli bileşkenlerinden biri olarak sahiplenilmişti. Resmî Türk dış politikasının genel çizgisi içinde hemen hemen hiç gündeme gelmeyen Sovyet vatandaşı Türk asıllı topluluklarla ortak etnik köken Türk kamuoyunun da genelde bilinç dışına ettiği bir olguydu. Aydınlar Ocağı gibi kuruluşların yetmişlerde gündeme getirdiği Türk İslâm Sentezi gibi görüşler çerçevesinde Türk kimliği Türkiye Cumhuriyeti sınırlarını aşan geniş bir etnik-kültürel düzlemde yeniden tartışmaya açıldıysa da amaç Sovyet vatandaşı "soydaşlar"ın toplumsal, siyasî ve kültürel özelliklerine vakıf olmaktan çok iç siyasette milliyetçi-muhafazakâr kesimlerin iktidara yükselmesini sağlayacak ideolojik bir atılımı gerçekleştirmekti. Ülkücü Hareketin otuzlar ve kırklardan devraldığı mitolojik Orta Asya simgeleri ve temaları "bozkurt"çu bir söylem içinde varlığını korurken, "esir Türkler"in konumu da ancak anti-komünizm propagandası gerektirdiği ölçüde dile getirilmişti.

Orta Asya ve Kafkasya'da beş tane bağımsız Türki cumhuriyet kurulduğunda Türkiye'nin önüne çıkan ekonomik ve siyasî fırsatlar ülkücülerin coşkusunu meşrulaştırırken "Adriyatik'ten Çin Seddi'ne kadar" uzanan Türk dilli dünyanın keşfiyle uyanan etnik bilinç Türk kamuoyunun ortak paydası haline geldi. Amerika Birleşik Devletleri'nin de İran Devrimi'nin ihracı olasılığına ve Rusya'nın Bağımsız Devletler Topluluğu içinde hegemonyasını

sürdürmek istemesine karşı desteklediği laik ve "demokratik" Türk devlet modelinin bu eski Sovyet cumhuriyetlerinde benimsenmesi, kimi tarihsel faktörlerin etkisiyle de birbirinden farklı özgül ulusal kimliklere ve modellere doğru kayma eğilimi gösteren Türki cumhuriyetlerin iç dinamikleri ve siyasî iradelerine[14] fazla aldırış etmeden, hem iç hem de dış politikanın ağırlıklı gündem maddesi oldu. "Büyük ağabey" tavrı giderek yeni cumhuriyetlerin lider kadrosu tarafından soğuk karşılanmakla birlikte Türkiye'nin çeşitli resmî ve özel kanallarla kurmayı sürdürdüğü kültürel ve ekonomik bağlar dış dünyada da genellikle Pantürkizmin uyanışı olarak yakından takip edildi.[15] Türki Cumhuriyetlerin demokratikleşmesi, uluslararası platformlara katılmasının sağlanması, uluslararası insan hakları sözleşmeleriyle uyumlu davranmaları konusunda da Türkiye'nin gönüllü sorumluluk taşımak istediğini beyan etmesi ise ülke içinde yaşanan ciddi demokrasi sorunları düşünüldüğünde fırsatçı bir atılganlık olarak yorumlanabilir.

Türkiye'nin dış dünyaya kültürel Pantürkçülük imajı veren yeni politika atılımları içinde bağımsız cumhuriyetlerde Latin alfabesinin kabulu için yaptığı girişimler, elçiliklerde görevli Diyanet İşleri ataşe ve memurlarının İslâm inancının pekişmesine yönelik çalışmaları, TRT tarafından başlatılan Avrasya yayınları, Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı öğrenim kurumlarının açılması, Kırgızistan'da Manas ve Kazakistan'da Ahmet Yesevi üniversitelerinin kurulması ve Türk asıllı gençlere Türkiye'de yüksek öğrenim yapabilmeleri için sağlanan burslar doksanların başında hemen uygulamaya konulan en çarpıcı gelişmelerdir. Türkiye'nin resmî politikası dahilinde gösterdiği bu kültürel önderlik çabalarına toplumun çeşitli "milliyetçi-muhafazakâr" sivil grup ve kuruluşları da kendi kültürel-toplumsal görüşleri doğrultusunda katıldılar. Bunlar içinde Fethullah Gülen grubunun özel şirketler aracılığıyla özellikle erkek öğrenciler için kurduğu çok sayıda yatılı ortaöğrenim okulları, İngilizce ve yerel dilde eğitim yapmak gibi işlevsel bir amaç yanında, geleceğin seçkinlerine "Türklük" ve "Müslümanlığın" öğretilmesi gibi çok belirgin bir "misyoner" yaklaşım da sergilemektedir. Kültürel misyonun yanı sıra, hükümetler düzeyinde ekonomik işbirliği için imzalanan protokoller, Dışişleri'ne bağlı Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (TİKA) aracılığıyla yatırımların koordine edilmesi ve Kafkasya-Orta Asya enerji kaynaklarının Türkiye üzerinden dış dünyaya pazarlanabilmesi için sürdürülen diplomatik girişimlerle Türkiye'den çok sayıda girişimcinin üstlendiği yatırım-üretim projeleri Türkiye'nin kendi ekonomisinin gelişmesi açısından ileriye yönelik önemli ekonomik beklentiler için attığı adımlar oldu. Bütün bu açılımlara arkaplanda yön veren ideolojik beklentinin ise ortak bir Türk kimliğinin benimsenmesi yoluyla Türkiye'nin, kendini önder gördüğü Türk dünyasının sağlayacağı olanaklarla, ulusal siyasî ve ekonomik gücünü artırmak olduğunu söylemeliyiz. Türk Ocakları Merkez Heyeti'nin aylık yayın organı olan *Türk Yurdu* dergisinin "XXI. Yüzyıla Doğru Türk Milliyetçiliği" özel sayısında, 200 milyonluk Türk Dünyası'nın "dirilişi", Türk milliyetçiliğinin "eskiden sadece Türkiye'yi ve Türkiye'deki millî değerleri, devlet birliğini ve bütünlüğünü korumaktan ibaret olan statik savunma insiyakı"nı kırmıştır değerlendirmesine[16] Türkiye'nin siyasî yelpazesinin farklı noktalarında konumlanan birçok parti ve grubun katıldığını varsaymak çok yanlış bir değerlendirme olmasa gerek.

Türk Ocakları ve Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı gibi Aydınlar Ocağı ile ülkücü grupların kesiştiği noktalarda radikal Türk milliyetçiliğinin sözcülüğünü yapan kuruluşların, serbest ilişkilerin kurulması sonucunda "Türk dünyası"nı ya-

kından tanıma amacıyla 1990 öncesine nazaran daha kapsamlı bir bilgi aktarma çabasına giriştiği gözlemlenmektedir. En azından Turan ülkesinin değerleri yalnız askeri sahada kahramanlıklarıyla "ırk"ını koruyan devlet adamları ve cengâverlere hasredilmiyor; "Türklüğü" yüceltmek adına eski çağlardan günümüze tıp, edebiyat, astronomi sahalarında isim yapmış "sivil" şahsiyetler de iltifata tâbi tutuluyor; modern edebi yapıtlar Türkçe'ye çevriliyor; Türki cumhuriyetlerin tarihi üzerine genel eserler yazılıyor. Resmî kuruluşların da *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü* (Kültür Bakanlığı); Kırgızca ve Türkçe karşılaştırmalı *Manas* destanı (Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi, TÜRKSOY) vb. yayınlarla bu çabaya ortak olduğu çok açık.

Ne var ki, "Turan" sembolizminin kırklardan kalan çizgisini günümüzde en sadık biçimiyle koruduğunu gördüğümüz MHP'li ülkücüler "Türk dünyasını" hâlâ göçerlik özellikleriyle algılamaya devam ediyor. Ağustos aylarında Erciyes yaylasında topladıkları kurultaylarda en bariz haliyle sergilenen "bozkurt" savaşçılığı nostaljisinin henüz, örneğin Uluğ Bey gibi, Orta Asya'nın parlak çağında yerleşik bir uygarlık düzeni içinde nam salan değerleri simgeleştirmesine olanak vermediğine şahit oluyoruz. "Türk ulusu"nu primordialist bir yaklaşımla çağlar öncesinden gelen "ırksal öz" kalıbı içinde, deyim yerindeyse Ergenekon'dan ilk çıktığı gibi, tasavvur etmesi Türkiye sınırları içinde yaşayan farklı etnik gruplara karşı dışlayıcı bir ırkçılık sürdürmesini ideolojik olarak kolaylaştırırken, değişen Türk dünyası ile kucaklaşmayı da önleyen bir faktör olarak çalışıyor.

Düzenleme kurulunda çoğunlukla MHP yanlısı akademisyen ve bürokratların yer aldığı, organizasyonunda öncülüğü önce Türkeş, onun ölümünden sonra da MHP'li Devlet Bakanı Abdülhaluk Çay'ın üstlendiği, umulanın aksine Türkiye dışında üst düzey devlet ve siyaset adamlarının pek katılmadığı, kısaca Türki Topluluklar Kurultayı olarak anılan ve ilki 21-23 Mart 1993 tarihinde Antalya'da yapılan Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayları katılımcıları Gaspıralı'nın "dilde, fikirde, işde birlik" düsturuyla karşılarken, Ergenekon'dan çıkışı simgeleyen örs üzerinde demir dövme töreniyle dikkat çekmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin en yüksek düzey siyasî temsilcilerinin de katıldığı bu törenin, ülkücüler için daha özel bir anlam taşıdığını "Ergenekon Yurd'un adı; Börteçine Kurd'un adı" ibaresini kurultaylar vesilesiyle resmîleştirmeye çalışmalarından da anlıyoruz. Her yıl tekrarlanan, ancak başta öngörüldüğü gibi Türkiye dışında hiçbir ülkede toplanamayan bu kurultayların yukarıda değindiğimiz türden bir kültürel alışverişe zemin sağladığını yadsıyamayız; ancak Türkiye temsilcilerinin ısrarla üzerinde durduğu ortak bir Türk yazı dili ve alfabesi oluşturma projesinin gerçekleşmediği de bir gerçek. Yine daha çok Türkiye'nin üzerinde durduğu gümrük birliği ve serbest dolaşım, ortak bir bankacılık sistemi, ortak bir medya merkezinin kurulması gibi önerilerin de hayata geçirilmediğini biliyoruz.[17]

20 Ekim 1994 günü II. "Türki Topluluklar Kurultayı"nın İzmir'deki toplantısında yaptığı konuşmada Alparslan Türkeş "yeni Türk Devlet ve Topluluklarına düşen önemli bir görev" olarak aralarındaki "kan bağlarını kuvvetlendirmek"ten söz ederken siyasî planda da "Türk Cumhuriyetleri Yüksek Konseyi" ve "Türk Cumhuriyetleri İşbirliği Meclisi" gibi ortak kuruluşların hayata geçirilmesini talep etmekteydi. Avrasya bölgesinde Türkiye'nin girişimleriyle gerçekleşmesini düşündüğü bu siyasal entegrasyon planına Türki cumhuriyetlerin, Rusya Federasyonu'nu ürkütmemek gibi pragmatik ve stratejik bir kaygı taşımasının ötesinde siyasî irade olarak gerçekten değer verdikle-

rine dair somut veriler henüz ortaya çıkmış bulunmuyor. Buna karşın MHP'nin, Devlet Bahçeli'nin önderliğinde yakaladığı iktidar süresince "Büyük Türk Dünyası"nın etnik birliği ve beraberliği amacından vazgeçmediği ve Pantürkçü bir hayalle zaman içinde gelişeceğini umduğu bütünleşmenin vaat ettiği Türkiye adına güçlenme rüyasını halen sürdürdüğü anlaşılıyor. Kurulan bu bağımsız devletlerin özgül siyasal kimlik ve politika tercihleri göz ardı edilirken, Türki toplulukların ırk söylemine hiç yer vermeden büyük bir coşku içinde kutladıkları Nevruz bayramı gibi, Avrasya coğrafyasının ortak duygularını yansıtan birleştirici bir kültürel simge, Türkiye'de Kürt etnisitesinin kendini ifade etmesinin önünü kapamak için Ergenekon efsanesiyle birleştirilerek yeniden "Türkleştiriliyor."

Rusya ve Almanya'nın öncülüğünü yaptığı Panslavizm ve Pancermenizm örneklerinden de bildiğimiz gibi uluslarüstü milliyetçi birlik hareketleri aslında böyle bir siyasal birliği kurmayı hedefleyen ülkelerin kendi hegemonyalarını pekiştirmek amacını taşır. Her ne kadar Osmanlı'dan günümüze bağımsız bir devlet olarak varlığını sürdüren Türkiye'nin 19. yüzyıldan beri emperyalist bir politika sürdürebilecek kadar maddi güce sahip olmaması önemli bir fark olarak belirse de, Pantürkçü platformların her seferinde "Türk hayat alanı"nı genişleterek yabancı güçler karşısında güç kazanmaktan çok Türk milliyetçiliğinin pekişmesine aracı olduğunu görüyoruz. ❐

DİPNOTLAR

1 M. A. Czaplicka, *The Turks of Central Asia*, Oxford: Clarendon Press, 1918. s. 18-21; *Manual on the Turanians and Pan-Turanianism*, Londra: Naval Intelligence, 1918, s.12-27; Erol Cihangir, "Turancılığın Tarihi ve Siyasi Unsurları Üzerine Bazı Mülahazalar," *Türk Yurdu*, sayı: 139-141, Mart-Mayıs 1999, s. 121-122.

2 Joseph Kessler, "Turanism and Pan-Turanism in Hungary," yayınlanmamış doktora tezi, U.C. Berkeley, 1967;

3 Lothrop T. Stoddard, "Pan-Turanism", *American Political Science Review*, February 1917, s. 19-21.

4 Mustafa Özgür Tuna, "Gaspıralı v. Il'minskii: Two Identity Projects for the Muslims of the Russian Empire," *Nationalities Papers*, cilt: 30, sayı: 2, 2002, s. 172.

5 J. Kessler, *a.g.e.* s. 49-50.

6 N.S. Trubetzkoy, *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia's Identity*, A. Lieberman (der.) Ann Arbor: Michigan SlavicPublications, 1991, zikreden Vişne Korkmaz, "Russian Idea and Russian Ideal: East, Asia and Eurasia in Russian Political Thought", yayınlanmamış lisansüstü tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 243-255.

7 Jean-Louis Bacquè-Grammont, "Turan: une Desription du Khanat de Khokand vers 1832 d'après une document ottoman," *Cahiers du Monde Russe et Soviètique*, XIII: 2, s. 192-231.

8 Yusuf Akçura, *Türk Yılı*. N. Sefercioğlu (der.) *Yeni Türk Devletinin Öncüleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981; David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism*, Londra: Frank Cass, 1977.

9 J. Kessler, *a.g.e.*, s. 104-109; 126-128.

10 Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet Devrinde Paramiliter Gençlik Örgütleri," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 2, 1985, s. 531-536.

11 Tekin Alp, "Türk Tarihinin Yeniden Kuruluşu," *Kemalizm*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1936.

12 *3 Mayıs 1944: 50.Yıl Türkçülük Armağanı*, İzmir: Akademi Kitabevi, 1994.

13 G.G. Özdoğan, *a.g.e.* bölüm 4-6.

14 Günay Göksu Özdoğan, "Sovyetler Birliği'nden Bağımsız Cumhuriyetlere: Ulusallaşmanın Dinamikleri," B. Ersanlı Behar (der.) *Bağımsızlığın İlk Yılları: Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan*, içinde, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.

15 Mustafa Aydın, "Turkey and Central Asia: challenges of change," *Central Asian Survey*, sayı: 2, 1996.

16 Acar Okan, "Türk Dünyasının Yeniden Dirilişinin Milliyetçiliğe Etkileri", *Türk Yurdu*, Mart-Mayıs 1999, s. 20.

17 *Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı, Konuşma Bildiri ve Karar Metinleri*, Ankara, 1993 ve *Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı, Kurultay Tutanakları*, Ankara, 1994.

Turan'a İki Farklı Yol: Macar ve Türk Turancılıkları

NAZIM ÖNEN

19. yüzyıl Macaristan'da Macar ulusal bilincinin güçlendiği, buna bağlı olarak da yeni düşünsel arayışlar içine girilen bir dönemi işaretler. Habsburg İmparatorluğu'na bağımlı konumdaki Macarlar, bir yandan Avrupa'da bu dönemde gelişmeye başlayan Pancermenizm ve özellikle Panslavizmin etkisi ve yarattığı tedirginlikle, diğer yandan da yükselen milliyetçi düşünüşün dürtüsüyle eski, büyük ve bağımsız Macar Krallığı dönemine duyulan özlemi dile getirmeye başlarlar. Ancak bunu başaracak niceliğe sahip olmadıklarının bilinciyle Avrupa'nın ortasındaki "yalnızlık"larına çözüm üretmek yönlü çabalar içerisine girerler. Filoloji ve tarih çalışmalarıyla beslenen bu çaba onları, kendi doğularındaki "akraba" halklarla ilgilenmeye yönlendirir.

Avrupa bilim dünyasına Vámbéry, Kúnos, Goldzicher, Germanus, Németh gibi önemli isimleri kazandırmış olan Macar şarkiyatçılığının bir kolu 19. yüzyılın son yıllarında Turancı düşünüşün ortaya çıkmasında önemli katkılar sağlamıştır. Avrupa'nın en eski Türkoloji ve ilk Fin-Ugor kürsüsünü Budapeşte'de oluşturan Macarların, Türkolojinin gelişiminde ve Türk ulusçuluğunun uyanışındaki yerleri belirgindir. Özellikle ünlü Yahudi asıllı Macar şarkiyatçı Armin Hermann Vambery'nin Türk tarihi ve dili üzerindeki çalışmaları Osmanlı aydınları üzerinde, ulusçuluğun gelişimi sırasında çok etkili olan bir kaynaktır.

1910 yılında Macar Turancılarının ilk örgütlenmesi Turan Cemiyeti (Turáni Társaság) adıyla gerçekleştirilmiş, 1913 yılında Cemiyet'in yayın organı olarak yayımlanmaya başlanan *Turán* dergisi ile Macar Turancıları seslerini kamuoyuna duyurma olanağına kavuşmuşlardır. 1910 yılından itibaren 1944 yılına kadar Macar Turancıları, dönemde önem popülerlikleri artıp azalarak, faaliyetlerini devam ettirmişler; Turán Cemiyeti'nin yanı sıra, aralarında beliren farklılıklara paralel olarak yeni örgütlenme arayışlarına girmişlerdir.

Macar düşün hayatında yaklaşık elli yıl varlığını devam ettiren Turancı düşünüş ile Türkiye'de iki dünya savaşı arasında beliren Turancılık hareketi arasındaki farklar benzerliklerden daha çoktur. Bu yazıda, bu benzerlik ve farklılıkları kısaca ortaya koyan karşılaştırmalara yer verilecek.

TURAN VE TURANCILIK KAVRAMLARI

İki ülkedeki Turancı gruplar arasındaki en önemli fark Turan kavramının ve onun üzerinde yükselen Turancılık ideolojisinin coğrafî ve demografik olarak içeriğinin doldurulması noktasında şekillenmektedir. "Turanlı halklar" kavramının içeriğini Macar Turancıları, Moğollardan Çinlilere, Japonlardan Bulgarlara, Finlilere, Estonyalılara ve tabii ki Türklere kadar geniş bir halklar yelpazesini dikkate alarak şekillendirirken, Türkiyeli Turancılar için kavramın kapsadığı halklar bu kadar geniş değildir. Onlara göre Finliler, Macarlar, Türkler, Japonlar "Turanlı Halklar" tanımı içerisinde yer almaktadırlar. Ancak iş Turan'dan Turancılığa dönüşme noktasına geldiğinde, iki grup arasındaki fark da büyür. Türkiye'de gelişen Turancı hareket, hiçbir biçimde, gelecek için tasarladığı Büyük

Turan Birliği'nin içerisine Macarları, Finlileri ve diğer "Turanlı halklar"ı dahil etmez. Oysa Macar Turancıları için Turan Birliği demek 600 milyonluk, o zamanki dünya nüfusunun üçte birini oluşturan, bir halk kitlesinin birliğidir.

TOPLUM-DEVLET MODELLERİ

Macar ve Türk Turancıları arasındaki ikinci fark tasarladıkları toplum-devlet modelinin kapsamında yatmaktadır. Türkiye Turancı hareketi, yalnızca Türk olduğu varsayılan halkların birliğini hedeflemez. Bunun ötesinde kapsamlı bir devlet-toplum modeli de önerir. Oysa Macar Turancılarının böyle kapsamlı bir modeli olmadığı gibi, aslında Macaristan'da o dönem için bulunan toplum-devlet modeline de büyük bir itirazları yoktur. Onların düşünüşünde Turancı ideoloji Macar Devleti için bir dış politika aracı olarak tasarlanmıştır. Macar Turancılığı'nın ana eksenini oluşturan Turán Cemiyeti'nin Macaristan'da var olan toplumsal-siyasal düzeni değiştirmek gibi bir çabası yoktur. Önerdikleri Turan ideolojisi içerisinde de gelecekte kurulacak bir Turan Birliği'nin toplum-devlet yapısını belirleyecek öğeler bulunmamaktadır. Çünkü onlar Turan adı altında bir siyasal birlikten daha çok, zayıf iç bağlara sahip, "Turanlı" olmayan dünyaya karşı ortak tutum alabilen gevşek bir konfederasyon, hatta daha çok İngiliz Uluslar Topluluğu benzeri bir örgütlenme kurma amacındadırlar. 1920 yılında Turan Cemiyeti'ne muhalefetten doğmuş olan Macaristan Turán Birliği'nin de yaklaşımı benzerdir. Macaristan'da bu iki Turancı örgüt arasındaki fark Turancılığın daha radikal olarak dile getirilip ortaya konması noktasında belirmektedir. Macar Turancı grupları içerisinde varolan toplumsal yapıya karşı en şiddetli eleştiri otuzlu yıllarda ortaya çıkan Turanlı Monoteistler adı verilen gruptan gelmiştir. Özellikle Hıristiyanlık üzerinde eleştirileri yoğunlaştıran bu grup Macar toplumunun yeniden Hıristiyanlık öncesi Şamanist inançları benimsemesi gerektiğini vurgular. Bu noktada Türk Turancıları ile aralarında bir benzerlik kurmak söz konusu olabilirse de, Turanlı Monoteistler, Türkiyeli Turancıların İslâmîyet'e yönelttikleri eleştirileri çok aşan bir ölçüde Hıristiyanlığa yüklenmekte, bütün Hıristiyan kurum ve geleneklerinin toplumsal-siyasal sistemden temizlenmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar.

IRK-IRKÇILIK-İRREDANTİZM

Genel Turancı düşünüşün gerisinde ırk olgusuna yapılan vurgu yatmaktadır. Ancak her iki ülke Turancılıklarının ırka ve bununla birlikte ırkçılığa yaptıkları vurgular da değişik boyutlarda ve anlamlardadır. Türkiye Turancıları için ırk ve bunun üzerinde yükselen ırkçılık öğesi hem ülke içerisindeki Türk olmayan unsurlara karşı kullanılan bir argüman olarak biçimlendirilmekte hem de irredantist eğilimlere temel oluşturmaktadır. Türk ırkının üstünlüğü, Türkiye Turancılarının düşünüşlerinin temel noktasıdır. Oysa Macar Turancı düşünüşünde, tasarlanan Turan Birliği düşüncesinin temeline Turan ırkının üstünlüğü yerleştirilmez. Hatta Macar ırkının üstün ırk olduğu fikrine hiç rastlanmadığı söylenebilir. Buradan hareketle ırk öğesinin Macar Turancılarının ideolojik yapısında Macar devletinin Doğuya yönelik yaklaşımlarında kullanılması gereken, dinsel ve yakınlığa rağmen dilsel farklılık içerisindeki halklarla ilişkilerinde Macarlara avantaj sağlaması düşünülen bir unsur olarak şekillendiğini belirtmek gerekir. Bu noktada ortaya çıkan bir başka ayrılık da ülke içerindeki azınlıklara karşı tutumda belirmektedir. Türkiyeli Turancılarının Türk olmayan unsurların toplumsal-siyasal yaşamdan ve hatta ülke sınırları içerisinden dışlanmaları gerektiğini düşünmelerine karşılık Macar Tu-

rancıları azınlıkların asimilasyonunu arzulamaktadırlar. Türkiyeli Turancılarda egemen olan "saf kan" fikri Macar Turancılarında yoktur. Onların gözünde, azınlıklarla karışması halinde bozulacak bir "üstün Turan kanı" yoktur.

Irk ve ırkçılık konusundaki farklılık irredantizm söz konusu olduğunda kısmen ortadan kalkmaktadır. Özellikle tarihî Macar Krallığı olarak adlandırılan toprakların üçte ikisinin yitirildiği Trianon sonrası Macaristan'ına egemen olan irredantizm elbette Macar Turancılarının da düşünüşünde önemli bir noktayı oluşturur. Ama bu nokta onları dönemin Macaristanı'nda diğer siyasal çizgilerden farklı kılacak bir unsur değildir. Oysa Türkiyeli Turancılar, cumhuriyet rejiminin Anadolu sınırları içerisinde ulusal devlet kurma idealinin ötesinde bir yayılmacılığı temsil etmeleri babında da farklılaşmaktadırlar. İrredantizm konusunda her iki grup arasında ortaya çıkan farklılık da ırk öğesi üzerinde yükselmektedir. Türkiyeli Turancıların gelecekteki devlet hayali Türk ırkından oluşanların devletidir. Oysa Macar Turancılarının irredantizminin baş hedefi Bulgarlar hariç, Turanlı olmayan halkların yaşadıkları Balkanlar'dır. Elbette hedef Macarların başat olmasıdır. Ama kurulacak devletin kanca saf olması diye bir talep yoktur.

Anti-semitizm söz konusu olduğunda, Macar Turancıları arasında da farklılıklar görülür. Turan Cemiyeti tarihinin hiçbir döneminde anti-semitist tavırlar içine girmemiştir ve üyeleri arasında Yahudiler de bulunmaktadır. Oysa Turan Birliği anti-semitik düşünceler taşımaktadır ve bu özelliği ile Türkiye Turancılarla yakınlaşmaktadır.

PANSLAVİZM VE PANCERMENİZMLE MUKAYESE

İdeolojinin öğeleri açısından, yukarıda gösterilen farklılık ve benzerlikleri ile Macaristan'da ortaya çıkan Turancı hareketin Panslavizme, Türkiye'de gelişen Turancı hareketin ise Pancermenizme benzediklerini söylemek olasıdır. Aralarında dilsel akrabalık bulunmakla birlikte farklı dilleri konuşan halk gruplarının birliği anlamında Macar Turancılığı ile Panslavizmin ortak motiflere sahip olduklarını; aynı biçimde Panalmanlıktan başka bir şey olmayan Pancermenizm ile, Pantürkçülükten başka bir şey olmayan Türkiye'deki Panturanizmin aynı ideolojik motiflerden beslendiğini söylemek de yanlış olmasa gerektir. Bir benzerlik de, Panslavizmin ilk olarak Slav ailesi içerisindeki küçük ve başka bir ulusun bağımlılığı altındaki Çekler ve Slovaklar gibi halklarda ortaya çıkmış olması ile Macar Turancılığının 600 milyonluk Turan ailesinin 10-15 milyonluk ve yine başka bir devletin egemenliğinde olan bir halkı (Macarlar) arasında belirmesi noktasında kurulabilir. Oysa Pancermenizm ve Türkiye Panturanizmi, kurulması tasarlanan birliğin içerisinde yer alması istenen ulusların/toplulukların en büyük ve güçlü devletleri içerisinde şekillenmişlerdir.

Türkiye'de Irkçılık

EMRE ARSLAN

Belirli insan gruplarının başka insan gruplarıyla karşılaşma anlarında birbirlerini tuhafsamaları, hatta birbirlerine kuşkuyla ve düşmanca yaklaşmaları tarih boyunca yaşanagelmiştir. Ancak herhangi bir grubun başka grupları sistematik olarak sömürme, baskı ve tahakküm altında tutma pratiklerini, fenotipik özellikler (deri rengi, kafatası ölçüsü, fiziksel görünümü, gündelik basit alışkanlıkları vs) arasında doğal hiyerarşiler olduğu fikrini "bilimsel metotlarla" ispatlayarak meşrulaştırması yeni ve modern bir olgudur. Bu anlamdaki ırkçılık modern dünyada kölecilik, sömürge ve emperyalizmle birlikte anlamını bulur. Feodal ilişkilerden kopuş ve kapitalist üretim ilişkilerinin yerleşme sürecinde bir önkoşul olan özgür emek gücü, belirli ideolojik ve kurumsal yapıları (kanun önünde eşitlik, mülkiyet edinme hakkı, özgür seyahat hakkı, emeğini serbestçe satma veya metalaştırma hakkı, Aydınlanma, din eleştirisi vs.) gerektirmiştir. Oysa kapitalizmin tarihsel gelişimi her zaman pürüzsüz olmamıştır. Kölecilik örneğinde kapitalist üretim tarzı gelişimi sırasında, Robert Miles'in tabirini kullanırsak, "zorunlu anomaliler" yaşanmıştır (1987). Kapitalizme eşlik eden, özgürlük, eşitlik, demokrasi, liberalizm gibi ideolojik öğelerin egemen üretim tarzının zorunlu anomalilerini açıklama imkânını yitirdiği koşullarda ırkçılığın bilimsel bulguları imdada yetişmiştir. Aynı şekilde kapitalist üretim ilişkilerine hiçbir gerçek eleştirisi olmayan faşist rejimlerin kapitalizmin klasik ideolojileriyle çelişkin pratikleri ırkçı bilimle haklılaştırılmaya çalışılmıştır. Bilim yoluyla ortaya konmuş olan ırklar arasındaki doğal eşitsizlik, kanun önündeki eşitsizliğin ve mülkiyet edinme, özgür seyahat gibi haklardaki eşitsizliklerin normalleştirilmesine hizmet etmiştir. Irkçılık kapitalizmin eşitsiz gelişimiyle doğrudan bağlantılı olduğu için sadece ilkel birikim ve faşizm döneminde değil, başka dönemlerde de başka biçimler alarak varolmuştur. Örneğin son dönemlerde özellikle Avrupa'da neo-faşist ideolojilerde en iyi ifadesini bulan kültürel ırkçılığın öne çıktığını görüyoruz. Kültürel ırkçılık insani davranış kalıplarını ve egemen ilişkileri doğal göstermek için biyoloji ve genetikten ziyade kültür ve yaşama tarzı kategorilerini kullanır. Etienne Balibar'ın "ayrıştırıcı ırkçılık" ve "meta-ırkçılık" gibi kavramlarla incelemeye çalıştığı bu ırkçılık biçimi, kültürler arasındaki farkların aşılamayacağını kabul eder (1990: 28-30). Ayrıca bu kültürler aralarında sadece aşılamaz duvarlar değil, hiyerarşi de barındırırlar.

Emperyalist ülkelerin tarihi boyunca ırkçılığın edindiği işlevleri Türkiye'de aynı şekilde aramak yanıltıcı olacaktır. Turancılık idealinin bir tür emperyalist hevesle birlikte düşünülmesi gerektiği açıksa da, Türkiye emperyalist politikalar yürütme gücünü hiçbir zaman bulamamıştır. Hatta, Türkiye'nin modernleşme ve kapitalistleşme serüveninde sürekli biçimde emperyalist basınca maruz kaldığı da söylenebilir. Irkçılığın en keskin ve uç örneklerini devlet politikası olarak uygulamış olan Almanya'nın modernleşmesinin ekseninde milliyetçi ideoloji yer alıyordu. Kapitalist üretim ilişkileri bağlamındaki yerini savaş yoluyla emperyalist genişleme stratejisinde alan Almanya'da diğer ideolojiler bu milliyetçilik üzerine oturuyordu. Genellemenin getirdiği kısıtlılıklar ve yanlış anlamalar pahasına şu önerilebilir: Türk modernleşmesi diğer birçok bağımlı ülkenin modernleşme tecrübeleriyle ortak bir kaderi paylaşmış ve sürekli biçimde (ister olumlasın ister olumsuzlasın) kendi yolunu Batılılaşma ekseninde değerlendirmiştir. Milliyetçilik, laiklik, cumhuriyetçilik gibi öğeleri kapsayan ve onlara niteliğini veren ana öğe Batılılaşma, uygar ülkeler seviyesine çıkma şiarı olmuştur. Bu nedenle ırkçılığın Batı'da hegemonik olduğu bir dönemde Türkiye'nin bundan muaf olması düşünülemezdi. Özellikle 1930 ve kırklarda Türkiye devletinin ırkçılığı resmî ideolojiye eklemleme ve hatta belirli ölçülerde uygulama girişimleri olmuştur. Türkiye devletinin kendine bir tarih yaratma dönemine tekabül eden bu dönemde, Batı'daki hegemonik ideolojinin de etkisiyle ırkçılık ideolojik öğelerden biri haline gelmiştir. Bu haliyle soy ırkçılığa ilham ve cesaret veren retorikleri ve uygulamaları içinde barındırmıştır. Bununla beraber, ırkçılık hiçbir zaman resmî ideolojinin ve uygulamanın başat ideolojisi olmamıştır. Türkiye tarihi boyunca da ırkçılığı temel alan bir ideolojinin devlete sirayet etme ve hatta tam olarak ele geçirme olanağı sadece 1939-44 arasında yaşanmıştır. Bu dönem ırkçı Turancılığın veya 2. Kuşak Türkçülüğün altın çağı olarak da nitelenebilir.

1800'lerin sonları, 1900'lerin başlarında doğan milliyetçiliğe ilk kuşak Türkçülük de denmektedir. Entelektüel düzeyde bu ilk kuşak Türkçülüğü temsil eden Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi yazarlar millet kavramını genel olarak ırk temelinde değil, kültür temelinde değerlendirmiştir. Irkçı Türkçülerde bulunan Turancılık fikrini coşkulu şiirleriyle en fazla yaygınlaştıran kişi olan Ziya Gökalp bile ırkçı bir milliyetçilik anlayışına sahip değildi. Gökalp, kendi milliyetçilik sistemini kafatası ya da kan bağı yerine, din, dil ve ahlak gibi ortak kültürel özellikler üzerine kuruyordu. Türkçülüğün en etkili isimlerinden biri olan Akçura'nın Pantürkçülük önerisi Türk ırkının etnik birliğini içeriyordu. Ancak Akçura için de ırk kafatası ve kan anlamında bir ilişkiden ziyade ortak kültürel mirası ifade ediyordu. Akçura, bu kültürel mirasın yanı sıra din, dil ve geleneğin de Pantürkçü coğrafyayı oluşturmada önemli etkileri olacağını iddia ediyordu.

Türkiye'de açıkça kendilerini ırkçı olarak tanımlayan siyasal akım ikinci kuşak Türkçülüktür. Nihal Atsız, Reha Oğuz Türkkan, Nejdet Sancar, Hikmet Tanyu gibi Türkçüler otuzlardan kırkların ortalarına kadar belirli bir etkiye sahip olan ırkçı düşüncelerin temsilciliğini yapmışlardır. Irkçılığın yan unsur değil ana unsur olduğu bir akımın iktidara yaklaşabildiği tek dönem 1939- 1944 yılları arasıdır. Ancak bu tarihten sonra da saf anlamıyla ırkçılık tamamen tükenmemiştir. Özellikle faşist bir hareketin serpilmesinin koşullarının oluştuğu 1960 ve yetmişlerde ırkçılık Türk faşist hareketinin gerilimli bir bileşeni olarak hep varolmuştur. Atsız'da ifadesini bulan soy ırk-

çılıkla Türkeş'te ifadesini bulan Türk faşizmi arasında bu dönemlerde ideolojik çelişkiler keskin biçimde oluşmuştur. Bu çelişkilerin en önemli bölümü Atsız'ın Islâm'a karşı eleştirel bakış açısından kaynaklanıyordu. Bir başka önemli nokta ise, kırkların ırkçı ideolojisini aynen sürdürmek isteyen Atsız'ın retoriğinin aşırı anti-demokratik görünmesiydi. Tüm bunlara karşın, Atsız ülkücülerin önemli bir kısmı için her zaman önemli ve saygın bir şahsiyet olarak kalmıştır. Ayrca faşist hareketin en önemli ideolojik dayanağını oluşturan milliyetçi-muhafazakârlığın ırkçı ve şoven düşüncelerden tamamen muaf olduğu da söylenemez. Islâmın millîleştirilmesi süreci, milliyetçi-muhafazakâr kesimlerin ırkçı sayılabilecek birtakım biçimlerinin gelişmesine yol açtı. Ülkücü Hareketin yeniden yükselişine sahne olan doksanlarda ise, Atsız daha fazla hatırlanmaya başlandı. Özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bir Turan idealinin daha gerçekçi görünmesi üzerine ülkücü kesimlerle sınırlı olmayan bir emperyal ülke hevesi ortaya çıktı. Bu heves, Türkiye'de çeşitli milliyetçilik türleri arasında kültürel ve biyolojik ırkçılığın boy vermesine zemin hazırladı.

KEMALİZM VE IRKÇILIK

Turancılık veya Türkçülük hiçbir zaman Kemalist rejimin resmî ideolojisi olmamıştır. Yeni Türk kimliğin bir yüzü vatandaşlık ve hukuki bağı vurguluyordu. Ancak otuzlarla birlikte ırkı köken ve kimlik unsuru olarak öne çıkaran öteki yüzü baskınlaştı. Bu nedenle Kemalist siyasetin otuzlu ve kırklı yılllarda ırkçı bir milliyetçilikten tamamen muaf olduğu söylenemez. Esasında hem ırkçı Türkçülük hem de Kemalizm Osmanlı Türkçülüğünden beslendikleri için ortak bir zeminde buluşabiliyorlardı. Irkçı gruplar ve fikirler ile Kemalist ideoloji arasında çelişki ve zıtlıklar meydana çıkmamış değildi, ancak bunlar ortak bir zeminden yürüdükleri için retorik ve pratik düzeyde geçişlere de rastlamak mümkündü. Mehmet Emin, Yusuf Akçura, Ahmet Ferit ve Ahmet Ağaoğlu gibi entelektüeller tarafından 1912'de kurulan Türk Ocağı 1924'de yeniden aktivitelerine başlamıştı. Birkaç yıl içinde Türk Ocağı sayısı 157'ye üye sayısı ise 32.000'e çıktı. Ancak CHP bu ocakları 1931'de kapattı. CHP'nin bunun yerine kurduğu Halkevleri dönemin faşist Italya'sından esinlenmişti. Halkevleri, bir yandan ulusçu kültürü yayarken, bir yandan da Kemalizmin Batılılaşma idealine hizmet ediyordu. Halkevlerinin rejimin ulusçu ideolojiyi üreten boyutu ırkçı-Türkçülükle ortak bir zemini sağlıyordu. Halkevlerinde o dönemde ortaya atılan ırkçı tarih tezlerinin sunulduğu konferanslar düzenleniyordu. Öte yandan eğitim ve kültür alanında yoğunluk kazanan Batılılaşma boyutu, ırkçı-Türkçülüğün Kemalizmle gerilimli bir ilişki olmasına yol açıyordu.

otuzlarda ırkçılığın hegemonik olduğu birçok Avrupa ülkesinde Aryan ırkından olmak başka ırklardan üstün olmanın bir işareti olarak görülüyordu. Bu yönde yapılan birçok 'bilimsel' ırkçı bulgular, Türkiye'de de önemli etkiler sağladı. Ancak bu etkinin nedeni ve biçimi Batı ülkelerindekinden farklıydı. Türkiye için bu ırkçı çerçeve Ari ırkından olmayan toplumlarla ilgili bir devlet politikasından kaynaklanmıyordu. Asıl neden siyasî rejimin Batılılaşma politikasıydı. Muasır medeniyet seviyesini yakalamak şiar edinilince, Batı'da egemen olan bilimsel ve ideolojik görüşlerin doğrudan transfer edilmeye çalışılması kaçınılmazdı. Italya ve Almanya'nın aksine emperyalist politikalar yürütme gücü olmayan, hatta kendi ulus-devlet oluşumuyla ilgili sorunları tam olarak aşamayan Türkiye'nin ırkçı bulguları kullanmasının sınırı ve niteliği farklıydı.

İlginç bir biçimde o dönemin bazı Kürt milliyetçileri de Aryan ırkını referans alarak taleplerini dile getiriyorlardı. Örneğin, Türk devletinin bölgeler arasındaki ırk yoğunluğunu dengelemek için çıkarttığı zorunlu iskân yasasıyla ilgili olarak Fransızca bir kitap yazan Celadet Ali Bedirxan şunları söylemektedir: "Bu bedbaht halkın tek suçu Kürt olmak, tek ilk günahı Ari olmak ve Turanlı olmamaktır [...] Geçerken birkaç seneden beri (cumhurbaşkanlığı kararıyla) Türklerin de Ari olduklarını belirtmek yararsız olmayacaktır. Ama zavallı Kürtler, kararnameyle ilan edilmiş Arilikten farklı olarak, köken, ırk ve dil itibariyle Ari'dirler." (1997: 27) Görüldüğü gibi, o dönemde ırkçı çerçeve baskı altında tutulan bir etnik grubun entelektüellerinin tezlerini dahi biçimlendirebilecek kadar etkilidir. Aynı ırkçı öğelere başvursalar bile Kürt milliyetçilerinin, Kemalist rejimin ve Batılı faşist devletlerin projeleri, doğaları, sınırları ve güçleri birbirlerinden çok farklıydı.

Kemalist rejim tarafından bilimsel bir Türk Tarihi yaratmak için daha 1932'de Türk Tarih Kongresi toplanmıştı. Tebliğleri sunanlar arasında çeşitli farklılıklar olmasına karşın kongre iki tezi ispatlamaya çalışıyordu: 1) Türk dili tüm dünyadaki diğer dillerin kaynağı olan ilk dildi. 2) Türkler medeniyeti yaratmış olan Aryan ırkının temsilcileriydi. Bu nedenle Türk kültürü dünya medeniyetinin kaynağı ilk ve en gelişmiş medeniyetti. otuzlu yılların sonunda daha lise eğitimi alan Türkkan resmî tarih tezine yakınlık duyuyordu. Bu dönemde 70.000 civarında Anadolu köylüsü üzerinde kafatası incelemesi yapılmıştı. Otuzlarda Kemalist rejim tarafından ortaya atılan bu tarih tezleri ve antropolojik incelemeler, bu dönemde eğitim alan kuşaklar arasında ırkçı bir ulusçuluk türünün yaygınlaşmasına önemli katkılarda bulundu. Otuzlarda Kemalist rejim tarafından öne çıkarılan ırkçı retorik ve uygulamalar, dönemin özellikle bazı soy ırkçıları için ilham ve cesaret kaynağı olmuştur. Örneğin Reha Oğuz Türkkan'ın ırkçılığının temelinde de kafatası ölçümleri vardı. Otuzlarda yapılan kafatası ölçümleri Türkkan'ın bazı fikirleri açısından ufuk açıcı olmuştu. Örneğin, Türkkan Atatürk'ün ölümünden sonra Türk ırkının ideal deha tipi olarak Atatürk'ün kafatasının kullanılması gerektiğini önermekteydi. Türkkan, Tarih Kongresi'ndeki tezleri izleyerek Sümer, Hitit, Mısır, Yunan ve Roma medeniyetlerinin Orta Asya'dan göç eden Türklerin eseri olduğuna inanıyordu.

Kemalist rejim bu dönemde sadece retorik düzeyde değil, uygulama düzeyinde de ırkçı olduğu su götürmeyen politikalar izlemiştir. Örneğin o dönemde Maden Tetkik ve Arama Enstitüsü, Askerî Liseler ve Harp Okulları gibi devlet kurumlarına kabul edilme koşulları ilan edilirken açıkça "Türk ırkından olmak" koşulu dile getiriliyordu. Devlet kademelerinde bulunan gayrimüslimler arasında işten çıkarılmalar yaşanmıştı. Ayrıca "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyaları ile Türk olmayanlar üzerinde baskı kurulmaya çalışılıyordu. 1943 yılının başlarında ise gayrimüslim tüccar ve sanayiciler üzerine Varlık Vergisi konulmaya başlanmıştı. Nihal Atsız hükümet uygulamaları ile kendilerinin fikirleri arasındaki ilişkiyi şöyle açıklıyor: "... Türk hükümeti de ırkçılık yapmaktadır. Irkçı Türkçülerin istediği, bu ırkçılığı daha ileri götürerek bütün okulların Türk soyundan gelme talebe almalarını, hatta Türk fikir ve ahlak hayatında rol oynayan bütün insanların, Türk ırkından olmasını; bütün doktor, mühendis, mimar ve öğretmenlerin de kan bakımından Türk olmalarını temin etmektir" (1992: 66).

Milliyetçiliğin ırkçı türünün iyice güç kazandığı Ikinci Dünya Savaşı arifesinde sadece *Bozkurt*, *Türk Yurdu*, *Gök-Börü* gibi Turancı dergiler değil, devlete yakın

1924 yılında bir ilkokulda beden eğitimi dersi... "...terbiye-i bedeniyye[yi]... vatan için millî bir vazife telâki et. (...) Her millet fikren ve ahlaken olduğu gibi bedenen de yükselmeye çalışıyor. (...) Milletlerin istikballeri, çocuklarına vereceği fikrî,ahlakî ve bedenî terbiyenin mahiyeti ile aynı ayarda olabileceğine herkes inandı." (Selim Sırrı Tarcan, 1926-1932)

olan ve çok okunan *Cumhuriyet* ve *Tasvir-i Efkar* gibi yayınlar da, açıkça Nazi yanlısı yayınlar da bulunuyordu. Bu dönemdeki ırkçı Turancılar ırkçı politikaları benimseyen üst-düzey bürokratları ve hükümet üyelerini etkilemeye çalışıyorlardı. 1944'e kadar Türk hükümetleri ırkçıları kontrol etmeye çalışsa da, onların faaliyetlerine belirli ölçülerde hoşgörü de gösteriyordu. Bu dönemde ayrıca Alman hükümeti, Türkiye'deki ırkçılara aktif bir destek içindeydi. Sovyetler Birliği'ne karşı savaşa girişmiş olan Almanya, Türkiye'nin emperyal heveslerini uyandırarak kendi yanında savaşa girmesini istiyordu. Pantürkizm aynı zamanda Sovyetler Birliği içindeki Türkileri de kendi ülkelerine karşı harekete geçirme olanağı da sağlayabilirdi. Özellikle Almanya'nın başarılar gösterdiği Ikinci Dünya Savaşı-'nın başlarında hükümet içinde ırkçı fikirlere eğilimli olanların etkisi artmaya başlamıştı. Irkçı-Türkçülüğe yakın olan Şükrü Saraçoğlu'nun başbakanlığa getirilmesi bunun önemli bir işaretiydi. Saraçoğlu başbakan olduğu gün yaptığı konuşmada Türkçü olduklarını ve bu Türkçülüğü hem kültür hem de ırk meselesi olarak gördüklerini ilan ediyordu. Saraçoğlu başbakanlığı sırasında Almanlarla bir yakınlaşma başlamıştı. Saraçoğlu, Alman büyükelçisine açıkça Almanların Ruslara karşı savaşı kazanmasını istediklerini belirtiyordu. Ancak savaşın ilerleyen dönemlerinde Almanların yenileceği anlaşılmaya başlandığında Türk hükü-

Öjeni Düşüncesi

AYÇA ALEMDAROĞLU

Cumhuriyet dönemi ile birlikte siyasal elitler, art arda gelen Balkan, Birinci Dünya ve Kurtuluş savaşları sonunda önemli ölçüde azalan ülke nüfusunun, öngörülen modernleşme projesi çerçevesinde hızla artırılması gerektiğini düşünüyorlardı. Yeni kurulan Cumhuriyet'in 'ilerleme' yolunda her alanda insan gücüne ihtiyacı vardı. Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte 1965'e kadar pro-natalist (doğumu teşvik edici) politikalar nüfus siyasetinin temelini oluşturdu. Meşrutiyet dönemi düşüncesinde de kendini gösteren pro-natalist kaygılar otuzlarda Cumhuriyet elitlerinin öjenik kaygılarıyla birleşince nüfusun sadece niceliksel değil aynı zamanda niteliksel olarak da geliştirilmesi gerektiği, sağlıksız ve kalabalık bir nüfusun millî ekonomik kalkınmaya katkı sağlamayacağı, toplumsal düzen ve refaha da zarar vereceği ileri sürüldü.

Nüfusun sağlıklı öğelerinin çoğal(tıl)ması, sağlıksız öğelerinin azal(tıl)ması ve böylelikle insan soyunun geliş(tiril)mesini amaçlayan öjenizmin Türkiye'deki tarihsel izlerini, İttihat ve Terakki'nin düşünsel köklerini oluşturan biyolojik materyalizm ve sosyal Darwinizm'e kadar sürmek mümkündür.[1] Öjenizm, bir nüfus siyaseti olarak Türkiye'de otuzlu yıllarda tartışılmaya ve uygulanmaya başlar. İngiltere, Fransa ve Amerika'da 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren gelişen öjeni literatürü ve özellikle yirmiler ve 1945 arası Almanya'da uygulanan öjeni siyasetinin, Türkiye'de öjeni düşüncesini savunanlara büyük ilham kaynağı olduğu söylenebilir. Bu konuda, göze çarpan ilk örnek, 1927 yılında Dr. Fuad'ın, Kuzey Amerikalı öjenist Margaret Sanger'ın *Family Limitation* adlı kitabından yaptığı çeviridir. Çevirinin giriş yazısında, Dr. Fuad çok sayıda çocuk yerine sağlıklı ve iyi yetişmiş çocukların sosyal hijyen ve gelecek nesillerin ıslahı açısından önemini vurgular.[2]

Cumhuriyet rejiminin öjeni meselemetinin Türk ırkçılarına karşı tutumunda negatif değişiklikler oldu.

SOY IRKÇILIĞIN DÜŞÜNSEL VE İDEOLOJİK TEMELLERİ

Atsız'ın ve diğer ırkçıların siyasal sistem, rejim ya da yapı üzerine derinlemesine ve ayrıntılı bir programları olduğu söylenemez. Diğer deyişle ırkçı Türkçülerin fikirleri ayrı bir siyasal teori oluşturacak kadar kapsamlı değildir. Ancak ırkçı bir milliyetçiliğin ortaya çıkardığı bazı zorunlu sonuçlar üzerinden değerlendirmede bulunmak mümkündür. Öncelikle dönemin ırkçı hegemonyasını oluşturan faşist ve militarist devletlerin pratikleri Türk ırkçılarının ideolojik arkaplanını oluşturmasında temel işlev görüyordu. Otuzlar ve kırklarda Türkiye'de solcular Türk ırkçılarının Alman faşizminin uzantıları olduğu fikrini işlediler. İkinci kuşak Türkçüler, ırkçılık sıfatını övünerek kabul ediyorlardı. Ancak doğal ola-

sine verdiği önem, Atatürk'ün "sağlam ve gürbüz nesil Türkiye'nin mayasıdır" sözlerinde ve Cumhuriyet'in 10. yıldönümünde yaptığı konuşmada, milleti soysuzlaştırıcı tehlikelerden korumayı ve ruhen ve bedenen zinde nüfus yoğunluğu yaratmayı, Cumhuriyet İnkılâbı'nın en temel dayanaklarından biri olarak değerlendirmesinde en açık ifadesini bulmuştur. 1930'da çıkarılan Umumi Hıfzısıhha Kanunu[3] ve 1938 tarihli Beden Terbiyesi Kanunu[4] Atatürk'ün sözlerine kanıt niteliği taşır. Bu iki kanun, Türkiye'de öjenizmin sadece entelektüel bir tartışma olmanın ötesine geçtiğini de göstermektedir.

Türkiye'deki öjenistler, Kemalist söylemin kopuş tezine uygun şekilde nüfus siyaseti alanında da Cumhuriyet rejimi ile Osmanlı arasında kökten bir değişim olduğunu gözlemler. Bu bağlamda sağlık, evlilik, üreme ve çocuk bakımı ile ilgili geçmişten gelen pratikleri geri kalmış olarak değerlendirirler. Onlara göre, Cumhuriyet rejimiyle birlikte bu konulardaki köhne zihniyet medenileştirilmiştir. Nüfus siyasetinde, ırkın gelişmesi ve milletin ilerlemesi açısından çocukların önemi fark edilmiştir. Çıkarılan kanunlar yanında, İstanbul Üniversitesi'nde kurulan 'püerikültür' (çocuk bakımı) kürsüsü, kız okullarında konulan çocuk yetiştirme bilimi dersleri, çocuk bakım evleri, Çocuk Esirgeme Kurumu, öjenistlerin gözünde, Cumhuriyet'in çocuğa (gelecek nesillerin sağlığına) verdiği önemin kanıtlarıdır.

Öjenizmin, Cumhuriyet rejiminin modernleşme ve medenîleşme projesinin nüfus ve insan bedeni üzerinde öngördüğü siyasetin bir boyutu olarak karşımıza çıktığı otuzlu yıllar, Tek Parti rejiminin toplum üzerindeki gücünün ve kontrolünün arttığı yıllardır. Bu bağlamda uygulanan nüfus siyaseti, Kemalist elitlerin genel olarak toplumu yapılacak sosyal reformların nesnesi olarak gören pozitivist anlayışının ve hayatı milletler/ırklararası mücadele olarak gören sosyal Darwinist ideolojinin tipik bir yansımasıdır. Gelecek nesillerin ve ırkın sağlığı ve genel olarak da millî ilerlemenin sağlanabilmesi için insan bedenine ve hayatına hükmedilmesi gerektiğine inanan bu anlayış, genellikle tıp doktorlarından oluşan elit bir kadro tarafından sıkça dile getirilmiştir. Bireysel bir hak ve pratik olan üreme, her alanda olduğu

rak Alman ırkçılarının etkisi altında olduklarını kabul etmiyorlardı. Atsız kendi ırkçılıkları ile Alman ırkçılığı arasında şöyle bir karşılaştırma yapar: "Bizim ırkçılığımızı da Alman yardakçısı olduğumuza tanık diye gösteriyorlar [...] Alman ırkçılığı yalnız Yahudilere karşıdır [...] Bizim ırkçılığımız ise bütün milletlere karşıdır" (1992: 64). Atsız'a göre ırkın sıhhiliği ile düşüncenin kıymeti arasında dolaysız bir ilişki olduğu için, komünizm de ırk ve kan bozukluğunun bir göstergesiydi. Bu nedenle Atsız genellikle solcuların eleştirilerini, onların kan veya ırk bozukluğuna göndermede bulunarak yanıtlar. Örneğin Sabahattin Ali'ye karşı şunları söyler: "Kirye Sabahattinaki! [...] Yahut fikirlerine ve irfanına göre Yoldaş Sabahattin Aliyef! [...] Sen kanı bozuk Oflu Rum dönmesi ve Marksın fikri veledi!.. Türk olmamanın, yüksek tahsilli olmamanın verdiği kıskançlıkla yanıp kavrularak kendinden üstün gördüğün herkese saldırıyor ve yetişemediğin her sal-

gibi devletin ortak yarar tanımı çerçevesinde kontrolüne tâbi görülmüştür. Bedene ait fiziksel ve fizyolojik denetimin yanı sıra evlenme ve üreme gibi konularda modern tıp söyleminin dokunulmazlığından güç alan öjenistler, hangi insanların evlenebileceği, hangi günlerde çocuk yapmanın daha doğru olacağı,[5] çok çocuk yapması ve hiç çocuk yapmaması gereken çiftleri, 'normal' bir kadının sahip olması gereken bedensel ve toplumsal özellikleri tanımlamışlardır. Devletin ve elitlerin öjeni söylemine, Halkevlerinde verilen konferanslar, düzenlenen gürbüz çocuk yarışmaları ve popüler neşriyat aracılıyla halk da dahil edilmiştir.

1934 yılında, Halkevleri dergisi *Ülkü*'de Fahrettin Kerim Gökay tarafından kaleme alınan "Millî Nüfus Siyasetinde *Eugenique* Meselesinin Mahiyeti" başlıklı yazıda, Gökay, öjenizmin Türkiye için önemini şu sözlerle vurgular: "İnkişaf yolunda hızla ilerleyen inkılâp Türkiyesi'nin yarın için en ziyade düşüneceği ve düşünmesi gereken işlerin başında '*Eugenique*' yani ırk hıfzıssıhhasının geldiğine şüphe yoktur." Gökay, bu yazısında dünyanın birçok yerinde öjeninin, kamu sağlığını ilgilendiren bir konu olarak, kişisel olmanın ötesinde bir devlet meselesi haline geldiğini belirtir. Gökay'a göre, özellikle de "birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için" söyleminin egemen olduğu Cumhuriyet rejiminde, tek bir bireyin felaketi toplumun diğer tüm üyelerini etkiler. Gökay'ın bu sözleri, kolektivist söylemin insan bedeni ve onun sağlık ve üreme pratikleri üzerindeki kontrolünün gerekçesini oluşturur.

Tüm öjenistler tarafından meselenin önemini vurgulamakta kullanılan argüman, insan bedeninin devletlerin en önemli sermayesi olduğudur. Bu anlamda, bu sermayenin millî ekonomi ve millî servet meselesi olarak korunması ve işletilmesi gerekmektedir. Batı Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde yapılmış birtakım araştırma verilerine dayanarak, öjenistler akıl hastaları ve zihinsel özürlülerin devlet ve nüfusun geri kalanı üzerinde yarattığı iktisadî yükü ve bu yükün ötesinde, 'bu insanların' toplumun disiplin ve huzurunu bozduklarını vurgularlar. Akıl hastalıkları yanında frengi, tüberküloz, çiçek ve alkolizm gibi hastalıklar ırk temizliği ve gelecek nesillerin sağlığı açısından büyük tehlike yaratmaktadır. 1938'de yayımlanan *Öjenizm* maka-

kıma tilki gibi 'olmamış' diyip geçiyorsun [...] Türk olmadığın halde Türk gibi yaşamaya mecbur olmanın verdiği bir kargaşalık içindesin" (1992: 27).

Türkkan'ın tarih ve siyaset hakkındaki görüşleri temelde Atsız'ın görüşlerinden bir farklılık göstermez. Atsız gibi Türkkan'ın da görüşleri militarizm ve ırkçılık ekseninde belirleniyordu. Irklar arasındaki kan karışımının, aşırı bireyciliğin, kozmopolitliğin, pasifizmin ve particiliğin bir milletin yıkılmasındaki başlıca faktörler olduğuna inanıyordu. Bir millet partilerden kurtulmalı ve tek bir inanç etrafında birleşmeliydi. Diğer ırkçılar gibi Türkkan komünizmi düşman olarak görüyordu. Ona göre Rusya'da komünizmin, Almanya'da ise Nazizmin iktidara gelmesi Almanların Ruslardan daha enerjik ve üstün bir kana sahip olmasından kaynaklanıyordu. Türkkan faşizmi Türkiye'nin de benimsemesi gereken en uygun sistem olarak görüyordu. Almanya'daki *Führer* siste-

lesinde, Server Kamil Tokgöz milleti üç kategoriye ayırır. Zihinsel, fiziksel ve ahlakî seçilmişler; ortalama özelliklere sahip olanlar ve "kakojenler." Kakojenler. Tokgöz'e göre, sadece toplumda anormal karakterleriyle endişe salmakla kalmaz aynı zamanda fazla üreme kapasiteleriyle ve toplum üzerinde sosyal ve ekonomik yük oluştururlar.

Öjenizm düşüncesinin temeli kalıtımın insanların bedensel ve ruhsal niteliklerinin ana belirleyicisi olduğudur. Zaten öjeni-eugenics,Yunanca *eugenes'den gelmekte*, yani 'iyi doğmuş', veya 'kalıtsal olarak asil' olan demektir. Öjenizmin isim babası İngiliz Darwinist Francis Galton'a referansla öjenistler, kalıtsal hastalıkların iyileştirilemeyeceğini, ancak üremenin kontrol edilmesiyle ırkın sağlığının korunabileceğini vurgular. Bu bağlamda, 1930'da çıkan Hıfzısıhha Kanunu ile (özellikle 122. ve 123. maddeler) düzenlendiği gibi, cemiyetin ve ırkın menfaati için, nüfusun bu öğelerinin özgürlükleri kısıtlanarak evlenmeleri, evlilerse de çocuk doğurmalarına engel olunmalıdır.

Kalıtsal olarak ırkın sağlığını bozan en önemli faktörlerden biri ırkların karışmasıdır. Gökay, iki ırkın karışmasının, tek vücutta iki ruh, iki ayrı karakter taşıyan şizofren insan benzetmesiyle, nesiller üzerinde yaratacağı ruhi arızadan bahseder. Bu tip bir karışımın ortaya ahlaken zayıf, sadakatsiz ve kudretsiz ırksal özellikler çıkaracağını vurgular. Öjenizmin tıp söyleminin prestiji ile donanmış, bir tür ırkçılık olduğunun düşünülmesinin sebebi ırk sağlığına verilen önemden çok, ırkların öjenistler tarafından hiyerarşik olarak algılanmasıdır. Örnek olarak, Gökay'a göre, yüksek nitelikli beyazlar ile aşağı ırksal özelliklere sahip siyahların karışmasından ruh sağlığı bozuk melez bir ırk ortaya çıkmıştır.

Öjeni düşüncesinde, kalıtsal özellikler yanında çocuk bakımı ve yetiştirilmesi de nesillerin sağlığı açısından önemlidir. Bu noktada öjeni siyasetinin toplumsal sınıf boyutu öne çıkar. Tokgöz'ün vurguladığı üzere, alt sınıfların içinde bulunduğu maddi yoksunluk, çocuk sağlığını hem anne karnında hem de doğduktan sonra kötü yönde etkilemektedir. Öjenistler çeşitli ülkelerde yapılmış araştırmalardan yararlanarak frengi, alkolizm gibi hastalıkların aslında sosyal birtakım hastalıklar olduğu ve genellikle "fakir ve

minin esasında Orta Asya Türklerinde yaşayan kabileler arasında görülen Kurultay sistemiyle aynı olduğunu söylüyordu. Türkkan Türkçülük ideallerine en açık toplumsal kesim olarak gençliği gördüğünden gençlik üzerinde özellikle durmuştur. Gençliğin eğitilmesi ile ilgili ölçütler konusunda Alman Nasyonal Sosyalizminin açık bir etkisi vardır. Türkkan'a göre, devlet çocuğun eğitiminde ırksal biyoloji ve psikoloji dersleri vermeli ve onu savaşa hazır hale getirmek için sürekli bir sportif aktiviteye dayalı müfredat uygulamalıdır.

Atsız'ın ırkçı görüşlerinin tek sonucu Türkiye dışındaki Türklerin birleştirilmesi, yani Turan hayali değildi. Bu ilk kuşak Türkçüler arasında da bulunan bir görüştü. Onun ırkçı milliyetçiliğinin belki de asıl ayırt edici yanı, Türkiye içinde de bir millî birliğin sağlanması gerektiği üzerine olan vurgusuydu. Türkiye'nin ırksal olarak karışık olmasından şikâyet ediyor, Anadolu'da bir ırksal temizlik ya-

amele" arasında görüldüğünü iddia ederler. Zeki Ragıp Yalım'a göre, New York'lu ayyaş bir balıkçının 5 kızının sülalesinde 1200 kişi üzerinde yapılan araştırma bu düşüncenin doğruluğunu kanıtlar niteliktedir. Araştırmaya göre, 1200 kişinin 300'ü çocukken ölmüş, 310'u profesyonel dilenci, 440'ı fahişe, 130'u cani, 7'si katil ve 20'si de hırsızdır.

Bu bağlamda, nüfus siyasetinin en önemli amacı, alt sınıflarda doğumu azalmasını sağlarken, üst sınıflarda çoğalmasını teşvik etmek olmalıdır. Açıkça 'istenenler' ve 'istemeyenler' arasında ayrımcılık içeren böylesine bir siyaset ilk bakışta kurucu ilkelerinden en önemlisi millî birlik ve dayanışma olan Cumhuriyet rejimi ile çelişki içinde gözükebilir, oysa ancak millî birlik ve ortak yarar miti çerçevesinde, daha 'yüce' bir amaca hizmet uğrunda alt sınıfların kendilerinden vazgeçmeleri beklenebilir.

Öjeni fikrinin çeşitli ülkelerdeki uygulamaları 20. yüzyılın başında Amerika ve Batı Avrupa'da hâkim olan sosyal reformist zihniyetin ürünüdür. Bu zihniyet, gelişme yolunda bilimin toplumsal her alanda kullanılması gerektiği düşüncesine dayanır. İlk bakışta toplumun sağlığının iyileştirilmesi; halkın, sağlık, üreme gibi konularda bilinçlendirilmesi ve böylelikle sağlıklı nesillerin yetiştirilmesini hedeflemesi bağlamında ilerlemeci bir program olarak değerlendirilebilir. Buradaki ilerleme vurgusunun içeriği hiç şüphesiz, kendi içinde tartışmaya açık olmakla birlikte, öjeni düşüncesi aynı zamanda, 'yabancı', 'sağlıksız' veya fakir insanları büyük bir toplumsal yük olarak gören muhafazakâr bir zihniyetin de sonucudur.

Öjeni söyleminin bu ikili desteği Türkiye'de de rahatlıkla gözlemlenebilir. Öjenizmin muhafazakâr desteği, modern hayatın eleştirisi bağlamında bir başka boyut da kazanır. Bu boyut da modern hayatın nesiller üzerinde yarattığı öne sürülen olumsuz etkidir. Gökay'a göre, 20. yüzyılın medeni ihtiyaçları insanların ruh sağlığını bozar; ruh sağlığı bozuk anne ve/veya babadan doğan çocuklar, ırk sağlığını olumsuz yönde etkilerler. Sadi Irmak da "Milletlerin Tereddi ve Istıfası" yazısında, medeni hayatın getirdiği üretimin mekanizasyonu ve iş bölümünün insanların fiziksel ve zihinsel yeteneklerinde bozulmaya yol açtığını vurgular.

pılması gerektiğine inanıyordu. Anadolu köylüsüyle kendisini özdeşleştirmesine karşın, Atsız Anadolu'nun yeterince 'saf' olduğuna da inanmıyordu. Atsız için Türklük Orta Asya kaynaklı bir ırkçılığa dayandığından Anadolu'da bir 'temizleme' işlemine ihtiyaç vardır. Atsız'a göre Türklük İslâm ve Osmanlı dönemlerini aşan bir değerdir ve Anadolu'yla sınırlanamaz. Atsız, Ermeni, Rum, Çingene vs gibi gruplar bir kenara, açık bir biçimde Kürtlerden, Arnavutlardan ve Çerkezlerden nefret ettiğini yazıyordu. Atsız'ın Türkiye'deki etnik gruplar hakkındaki bazı sözlerini aynen aktarmak açıklayıcı olacaktır: "Çanakkale zaferini kanunların ve içtimaiyet ilminin kansız taraftarlarının anlattığı 'Türk Milleti' (yani içinde kürdünden yahudisine kadar hepsini ihtiva eden melez topluluk) değil, 'TÜRK IRKI' kazanmıştı" (1997: 8). "Çingene de bizim aramızda değinilmesi gerek olan bir yaradır. Çingeneleri Türkleştirmek, aramıza katmak ve Türk kanının saflığını

Türk Çocuğunu Nasıl Yaşatmalı? adlı kitabında, Dr. Besim Akalın modern hayatın kadınlar üzerindeki etkisinin devlet için büyük kayıplara sebep olduğundan yakınır. Ona göre, modern hayatın getirdiği filmlerde ve romanlarda lüks hayatlarla karşılaşan kadınların artan beklentileri, ekonomik özgürlüğünü kazanan veya eğitimli kadınların evliliğe yanaşmaması ve ekonomik koşulların dönüşümü ile artan evlilik maliyeti sonucunda evlilik oranları düşmektedir. Öjeni söyleminde iyi anne olmaya elverişli kadınların evlenmemeleri veya evlenip çocuk doğurmamaları devlet için büyük kayıptır. Özellikle profesyonel meslek sahibi kadınlar sadece çocuk doğurmamakla kalmaz aynı zamanda evli erkeklerin çalışabilecekleri yerleri de işgal ederek daha büyük zarara yol açarlar.

Üremeyi ve nüfusun denetlenmesini amaçlayan her politika ister istemez ağırlıklı olarak kadın bedenini hedefler. Kadın bedeninin denetimi, aile kurumunun korunması ve dolayısıyla toplumsal düzen ve iktidarın yeniden üretimi açısından kuşkusuz çok önemlidir. Gökay'a göre, kadınlar kalıtsal olan ev kadınlığı ve annelik karakterlerine uygun olarak sosyal hayata atılmamalı, evde oturmalı, ev işi ve çocuğun terbiyesi ile meşgul olmalıdır. Öjenizm, kadının 'hayat savaşının' içinde yer almasına, onun kalıtsal annelik ve ev kadınlığı karakterinin dejenerasyonuna yol açacağı için karşı çıkar. Bu açıdan tercih edilen model, çalışan kadının çocuk sahibi olmaması ve çocuk yapmayacak olduktan sonra" evlenip nesil yetiştirecek bir erkeğin soyunun devamına engel olmamak için" hiç evlenmemesidir. Oysa ki, Akalın'ın, Hitler'e referansla öngördüğü gibi, evlilik sağlıklı ırk ve nesiller yaratılması için millî bir görevdir.[6] Akalın daha ileri giderek ırk meselesinde kadınlara büyük görev düştüğünü, medeniyetin anne terbiyesiyle başladığını, dolayısıyla "demokratik cumhuriyetin kökleşmesinde" anne terbiyesinin birincil olduğunu söyler. Bu söylem, anneliği yücelterek kadınlara sağladığı bir parça özgürlüğü, kadın bedenini ve yaşam gayesini millîleştirerek tamamen yok etmektedir. Ayrıca, Akalın'ın ırkın gelişmesi ve demokratik cumhuriyetin kökleşmesi arasında kurduğu ilişki, tıp söyleminin iktidarlı konumundan konuşurken öjenistlerin ortaya koydukları naiflik ve siyasal farkındalık derecesinin ironik bir göster-

bozmak cinayettir." (1997: 11), "Türk savaşsız durur mu? [...] Lozan barışını 1923'te imzaladık. O zamandan beri on yılda iki defa kürt isyanı oldu, iki defa kürtleri tepeledik." (1997: 14) "Türk bünyesini mikroptan temizleyecek en güzel tedavi usulü: Katliam!.." (1997: 20)

Tarih konusunda bir spekülasyon yapılsaydı, Türkiye'deki ırkçı milliyetçiliğin o dönemde bir şekilde uygulanmasının en dolaysız sonucunun emperyalist savaşlardan önce veya onunla birlikte bir etnik temizlik olacağı söylenebilirdi. Atsız Türk birliğinin ırksal olarak Türk olmayan tebaların ve liderlerin vatan hainliği nedeniyle engellendiğini iddia ediyordu. Atsız'a göre, Türkiye'deki en saf Türk ırkı deposunu Anadolu köylüleri oluşturuyordu. Türkkan'ın ırkçı temizlik konusundaki fikirleri Atsız'ın bile aşırı ırkçılık diye niteleyip reddettiği türdendir. Türkkan bir ırkı koruma kanunu hazırlanmasını ve buna göre 3 yaşından küçük melez Türk çocuklarının idam edil-

gesidir. Bununla beraber, Akalın'ın Almanya ve İtalya'ya referansla, çalışan kadınların çocuk doğurmak üzere işlerini bırakmaları yönündeki teşvikinin hükümet tarafından uygulamaya konmadığı, hatta kadınların çalışmaya teşvik edildiği belirtilmelidir.

Evlilik millî bir görevdir, ancak öjenizm perspektifinden her evlilik meşru değildir. Gökay'a göre, sadece aşka, sevgiye veya maddi çıkarlara dayanan evlilikler ırkın sağlığı açısından iyi sonuçlar vermez. Evlenirken düşünülmesi gereken en önemli husus çiftlerin ruh ve beden sağlığının yerinde olması ve eşlerin evlenmeden önce evlenecekleri kişinin ailesinin sağlığı hakkında bilgi sahibi olmasıdır. Akalın, bilgi edinmenin daha ciddi temellerde sağlanması gerekliliğinden yola çıkarak her ailede üç nesle kadar bütün herkesin fizyolojik ve patolojik durumunu gösteren "sıhhat defterlerinin" tutulmasını önerir. Bu bağlamda, iyi evlilik sağlıklı çiftlerin millî amaçlar doğrultusunda verdiği rasyonel kararlara bağlıdır. Öjenistlerin de farkına vardığı üzere, bilgi ve kayıt rasyonel kararların alınması sürecinin önemli dayanaklarıdır.

Devlet, öjeni siyasetinin temel aktörüdür. Uygulamada öjeni siyasetinin kolektivist amaçlar doğrultusunda, devletin imkânlarından yararlanması bir gerekliliktir. Özellikle kanun düzeyinde öjenik yaptırımların ve genel olarak da denetim ve kontrolün meşruluğu açısından devletin varlığı şarttır. Ancak bu öjenizmin toplumsal inisiyatiften bağımsız olduğu veya olması gerektiği anlamına gelmez. Nitekim, İngiltere veya Amerika örneklerinde öjenizm toplumsal bir hareket halini almıştır. Ancak Türkiye'de öjenizm düşüncesi, toplumsal bir inisiyatiften yoksun kalmıştır.

Öjenistlerin en genel düzeyde öne sürdükleri amaç millî ilerleme yolunda çalışacak sağlıklı ve güçlü bir Türk milletinin yaratılmasıdır. Bu anlamda sağlıklı ve disiplinli millî bedenlerin yaratılması, aile düzeni ve dolayısıyla da toplumsal düzen ve disiplinin sağlanmasını sadece millî 'ilerlemenin' gerekli koşulu değil aynı zamanda varolan iktidarın, yeniden üretiminin koşuludur. Öjeni söylemi, beden, aile, devlet arasındaki ilişkiyi, millî ilerleme ve toplumsal düzen temelinde bu şekilde tanımlarken, hiç kuşkusuz otuzlu yıllarda detaylı bir ulusal kimlik üretiminin parçası olmuştur.

mesi gerektiğini öneriyordu.

Dönemin ırkçıları arasındaki suçlamaların merkezini de ırksal safiyet oluşturmaktaydı. Örneğin Atsız ve Türkkan arasındaki tartışmalarda taraflar birbirlerini Türk olmamakla suçluyorlardı. Atsız, Türkkan'ın Türk olmadığını kendi deyimiyle "delili, şahidi, vesikası ve fotoğrafı ile" verdiği hesapta şöyle kanıtlıyor: "... [B]azı genç Türkçüler arasında 'Türkkan' diye değil de 'Ermenikan' diye anılıyor [...] Reha Oğuz [...] Türk ırkını tarif ederken ileri sürüşü 1.70 boy, ela göz, kuvvet ve fevkalade yakışıklılıktan kendisinde hangilerinin bulunduğunu iyice hesaplamalıydı. Rehayı tanımayan okuyucuları sözlerime inandırmak için onun bir fotoğrafını koyuyorum. Bu resme bakan okuyucular onun fevkalade yakışıklı ve Türk tipine malik olmadığını kabul ve tasdik edeceklerdir" (1992: 114).

Atsız, Kemalist rejim tarafından yazdırılan yeni Türk Tarihi kitaplarının aksine Türk tarihinde bir süreklilik olduğu-

Daha sonraki dönemlerde ise öjenizm düşüncesi marjinalleşirken, pronatalist kaygılar milliyetçi-muhafazakâr siyasal söylemin yerleşik bir temasını oluşturacaktır. Hem Millî Görüş hem MHP çizgileri, altmışlardan itibaren "100 milyonluk Türkiye" hedefini bir güç imgesi olarak devamlı kullanacaklardır.

DİPNOTLAR

1 Bu iki düşüncenin birleştiği nokta biyolojik üstünlüğün toplumsal gelişme açısından önemini vurgular. Özellikle Abdullah Cevdet Darwinizmin, dejenereliğin ırsiyet yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılması konusundaki tezlerinden yola çıkarak, terbiyenin biyolojik eksiklikleri kapatmak açısından önemli ve biyolojik elitin yönetiminin toplumsal gelişme için vazgeçilmez olduğunu düşünüyordu. Bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.

2 Aktaran Alan Duben ve Cem Behar, *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 201.

3 24 Nisan 1930'da çıkarılan Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nun 122. Maddesi'nde düzenlendiği şekliyle, "Evlenecek erkek ve kadınlar evlenmeden evvel tıbbi muayeneye tabidir..." 123. Madde'ye göre: "Frengi, Belsoğukluğu ve yumuşak şankr ve cüzzama ve bir marazı akliye müptela olanlamadde uyarınca: "İlerlemiş sari vereme musap olanların nikahı altı ay tehir olunur. Bu müddet zarfında salah eseri görülmezse bu müddet altı ay daha temdit edilir..." Ve 125. maddeye göre: "Süt annelik yapacak kadınlar zührevi hastalıklarla sari vereme ve cüzzama musap olmadıklarını müsbit tabip raporları alırlar. Bu raporu olmayan kadınların süt annelik etmesi ve rapor talep etmeden herhangi bir kadının süt anneliğe kabul edilmesi memnudur..."

4 16 Temmuz 1938'de çıkarılan Beden Terbiyesi Kanunu, yurttaşların "fiziki ve moral kabiliyetlerinin ulusal ve inkılâpçı amaçlara göre gelişimini sağlayan oyun, jimnastik ve spor faaliyetlerini sevk ve idare etmek" amaçlamaktadır. Kanunun 3. Maddesi, gençlerin spor kulüplerine girmesini ve boş zamanlarında beden terbiyesi programlarına devamını zorunlu kılmaktadır. Yine aynı maddeye göre, hangi yaştaki vatandaşların ne süreyle ve hangi mevsimlerde spor yapmak zorunda oldukları da devletin kontrolüne tabidir.

5 Fahrettin Kerim bir makalesinde alkolün nesiller üzerindeki soysuzlaştırıcı etkisinden bahsederken, yılbaşında ana rahmine düşen çocukların pek çoğunun hastalıklı, gerizekalı, saralı olduğunun tespit edildiğini öne sürmüştür. "Irk Hıfzıssıhhasında Irsiyetin Rolü ve Nesli Tereddiden Korumak Çareleri," *CHP Konferanslar Dizisi*, kitap: 12, 1940, s. 11-15.

6 Hitler Almanya'sındaki söylem ve pratiklerden etkilenmekle birlikte Türkiye'deki öjenistlerin ırk kavramından ne anladıkları açık değildir. Irk kavramı millet, nesil ve soy kavramları ile dönüşümlü olarak kullanılırken, ırk sağlığının korunmasına ise saf bir ırk yaratmak için değil, millî gelişmenin sağlanması için önem verilmiştir.

nu iddia ediyordu. Gök-Türk, Oğuz, Uygur, Cengiz, Selçuk ve Osmanlı'nın resmî çevrelerin iddia ettiği gibi ayrı ayrı devletler değil aynı ırktan çıkan hanedanlıklar olduğunu söylüyordu. Bu nedenle, ortada asırlar boyunca değişik evreleri yaşayan tek bir Türk devleti vardı. Atsız tarihteki Türk hanedanlıklarının evrelerini Türk ırkının geleneksel siyasetinden sapanların ya da Türk dışı unsurların ihanetine veya komplosuna göre açıklamaktaydı. Geleneksel Türk siyaseti askeri ve idari yetkinliğini tarih boyunca ispatlamıştı. Ayrıca Türk ırkının devlete dürüstlük, sadakat, kahramanlık, fedakârlık ve cesaret gibi üstün ahlaki özellikleri kuşaktan kuşağa aktarılmıştı. Bu miras en iyi onun saf kalmış kanında saklanmaktaydı. Atsız Osmanlı'daki devşirme sistemini de tarihte Türklere karşı yapılmış bir komplo olarak görüyordu. Hıristiyanlardan ve Türk olmayanlardan oluşan bu devşirmelerin daha sonra yönetimde yükselebilme şanslarının olması

Osmanlı'ya zararlı olmuştu. Devşirme sistemi güçlü bir Türk aristokrasisinin oluşmasını engellemiş ve yabancı ve saf olmayan kanı idari sisteme dahil etmişti. Osmanlı tarihi bu grubun ihanetleriyle doluydu ve Türk Cumhuriyeti de aynı kaderi paylaşmamalıydı. Diğer deyişle Türkiye'nin idarecileri de temiz kana sahip insanlardan oluşmalıydı ve temiz kana sahip olmayanlardan kurtulmak gerekiyordu. Bu durumda idarecilerin en az üç kuşak hiç yabancı kanı girmemiş kişilerden seçilmesi gerekti.

FAŞİST HAREKETİN OLUŞUM SÜRECİNDE IRKÇILIK

Otuzlar ve kırkların ırkçılığının iktidar stratejisi açısından elitizm, MHP hareketinde vücut bulan faşizmin iktidar stratejisi açısından ise, popülizm uygun düşüyordu. Atsız'ın ırkçılığında "Anadolu aristokrasisine" dayalı bir elitizm de vardır. Zira bu dönemin siyaseti açısından geniş kitlelerin hareketliliği yoktu ve bu nedenle de kitleler siyasî dengelerde bir faktör değildi. Bu açıdan otuzlar ve kırkların ırkçılığını bir hareket olarak değil, bir akım olarak görmek daha doğrudur. Irkçı Turancılık, kitlelerin hareketliliğini kendi stratejisinde bir faktör olarak hesaba katmadığı için toplumun ortakduyusunda canlı olan değerleri kullanma gereği duymamıştır. Islâm'ı, bir Arap etkisi olarak görmek ve bunu tamamen reddederek, Şamanizmi bir Türklük dini olarak benimsetmeye çalışmak buna örnek verilebilir. MHP hareketinde özellikle yetmişlerin ikinci yarısından sonra sürekli bir Islâm vurgusu egemen olmuşken, saf ırkçılığın önemli figürleri Islâm'a soğuk bakmaktaydılar. Ancak bu vurgu değişikliğinin temelinde yatan siyasî iktidarı ele geçirme stratejilerinde ve olanaklarında çıkan farklılaşmadır. Esasında hem 2. kuşak Türkçülük (yani saf anlamıyla ırkçı Türkçülük) ile MHP türü bir faşizm ortak bir temeli paylaşmaktadır: Pragmatik bir ultra-milliyetçilik. Bu eşeklik katsayısı yüksek pragmatizm ise, aşırı-milliyetçiler için gelişmiş ve yetkin bir ideolojik yapının veya çözümlemenin gerekli ve şart olmamasının en temel nedenidir.

4 Ekim 1950'de Atsız "Türkçü Yardımlaşma Derneği"ni kurdu. Bu dernek 10 yıl faaliyet gösterdi ve sadece 56 üye kaydedebildi. 27 Mayıs 1960 Darbesi'yle kapatılan bu dernek 1962'de yeniden açıldı. Adını "Türkiye Milliyetçiler Birliği Derneği" olarak değiştiren dernek 1965'te Ankara'da "3 Mayıs Türkçüler Günü" düzenledi. 1968'de yeniden Türkçüler Derneği ismini aldı. Dernek çevresi Alparslan Türkeş'in başkanı olduğu Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin 1969 Adana kongresinde partinin isminin "Ulusal Birlik Partisi", amblemin de Bozkurt olmasını istiyordu. Ancak parti, ismini Milliyetçi Hareket Partisi ve amblemini de dinî göndermeleri olan üç hilal olarak tespit etti. Kongredeki fikri ayrılıklar 1972 Türkçüler Derneği'nin kurultayında da kendini gösterdi. O dönem MHP'nin önde gelen isimlerinden Galip Erdem, Ismail Hakkı Yılanlıoğlu, Sadi Somuncuoğlu gibi isimler dernekten ihraç edildi. "MHP ve ülkücü kuruluşlarda etkisini yitiren bu çevre, gittikçe tesirini kaybederek bir grup Türkçü aydın ve gencin toplandığı bir mekân haline gelecekti. Türkçüler Derneği'nin MHP'ye yönelttiği eleştirilerin başlıca sebebi şunlardı:

MHP Türkçü çizgisini kaybetmiştir.

Türkçüler MHP'den tasfiye edilmiştir.

MHP ümmetçi-Anadolucu akımların tesirine girmiştir.

Fikir ve doktrinin yerini lider, teşkilat ve doktrin almıştır.

Başbuğluk, Türkçülüğün önüne geçmiştir" (Öznur 1999: 111-2).

Irkçı Türkçülüğün siyasî iktidarı ele

geçirme veya etkileme şansı Irkçılık-Turancılık davasından sonra kalmamıştır. O tarihten günümüze kadar ırkçılık Türk aşırı-milliyetçiliğinin bir bileşeni olarak daima varolmuştur. Ancak saf anlamıyla bir ırkçılık, aşırı-milliyetçiliğin kitleselleşme stratejisiyle iktidara yaklaşmak istediği daha sonraki dönemlerde başat öğe olmak için fazla soğuk ve dinsizdi. Atsız'ın İslâm düşmanı görüşlerinin faşist harekete verdiği zararlar dolayısıyla yetmişlere geldiğinde artık Türkeş, Atsız'la ilişkilerini kesmişti ve cenazesine bile gitmemişti. Altmışların sonundan günümüze kadar aşırı milliyetçiliği tekeline alan Ülkücü Hareket içinde saf ırkçılığa yakın akımlar sürekli bulunmuştur. Ancak ırkçılığı açıkça savunmak parti politikası açısından hiçbir zaman faydalı görülmemiştir. Türkçülük Derneği'nden tasfiye edilen ülkücü Galip Erdem'in "Türk Milliyetçileri Arasında Irkçı Var mıdır?" adlı makalesindeki ikircikli görüşler ülkücülerin ırkçılık kavramıyla olan ilişkisini ve yer yer sıkıntısını yansıtan bir örnek olarak verilebilir: "Türk milliyetçilerine yöneltilen diğer bütün suçlamaların adını hep başkaları koyduğu ve hiçbirini asla kabullenmediğimiz halde Irkçılık-Turancılık konusunda durum değişiktir. Bazı gençlerimiz, ırkçılığı bir suçlama değil, şeref saymış kendilerini savunmak ihtiyacını bile duymamışlardır. Biz de ırkçı olduklarını açıkça söyleyen ülküdaşlarımızı, kendilerine rağmen savunmak gibi bir tuhaflığın içine elbette düşmeyeceğiz [...] Zamanı çoktan geçmiştir: Irkçılık damgası Türk milliyetçilerinin sırtından artık alınmalı ve münasip bir yere konmalıdır" (1972).

Ülkücülük içindeki İslâmcı kolun en önemli temsilcilerinden olan Seyyid Ahmed Arvasi'ye göre ise renk ırkçılığı ve kafatasçılığı Türk milliyetçiliği ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Ona göre Türk-İslâm ülkücüleri bütün insanların "Ademoğulları" olarak bir tek kaynaktan geldiğine inanırlar (aktaran Öznur, 1999b: 410). Arvasi, İslâm üzerine daha fazla vurgu yaptığı için Erdem gibi ırkçılığa karşı daha keskin bir biçimde karşı çıkmakta, Erdem'in yaptığı gibi Türk ırkçılarını sahiplenmemektedir. Öte yandan bu durum Arvasi'nin şovenizmden ve ırkçılıktan tamamen muaf olduğunu göstermez. Milliyetçi-muhafazakâr ideolojide zaten varolan yabancı sayılana karşı geliştirilen şoven tutumu Arvasi'de de görebiliriz.

Milliyetçi muhafazakârlık dini Arap emperyalizmi olarak görecek kadar ileri giden Atsız'ın ırkçılığına doğal olarak uzaktı. Ancak bu durum milliyetçi-muhafazakarlığın şoven ve ırkçı zihniyete tamamen yabancı olduğunu göstermez. Türkiye'deki ulus-devletin kuruluşunu gerçekleştirenler, İslâmcılık üzerine dayanmasa da, İslâm'dan tamamen vazgeçmiyor ve onu dini millî unsurlardan birisi haline getiriyordu. İslâm'ın millîleşmesi süreci milliyetçi muhafazakârlığın ırkçı biçimlerinin oluşabilmesini sağladı. Milliyetçi muhafazakârlığın önemli isimlerinden Necip Fazıl Kısakürek diğerleri gibi lafzen ırkçı taassubu reddediyordu. Ancak Kısakürek, Türk olmayan Müslümanlara karşı ırkçı ve şoven bir tutumu da sürdürür: "... Irk meselesi şuradan doğabilir ki, arnavutu, çerkezi, kürdü, hepsi müslüman olarak nazarımızda müsaviyken, bunlar kendilerini İslâmiyet dışı bir nispetle bizden koparıp da infirada, ayrılmaya doğru giderlerse o zaman herbirinin, arnavutluğu, çerkezliği, kürtlüğü ayrıca kabahat olur. İşte o zaman Türklük girer araya..."(aktaran Bora,1998: 130). İslâmcı hareket ve partiler (MNP, MSP, RP, SP, AKP) milliyetçilerle ortak bir şovenizmi taşıma eğilimi gösterdiler. Bora'nın belirttiği gibi "Bosna, Azerbaycan, Kıbrıs gibi 'millî dava'lar vesilesiyle tarihi ve 'ezeli' düşmanlar olarak algılanan 'Yunan', 'Ermeni', 'Yahudi', 'Rus', 'Sırp' karşısında kabaran tepkiler,

kolaylıkla kan-soy-sop lügatlerinin paralanmasına götürüyor ve İslâmcı hareket güya reddettiği şovenizmin ve ırkçılığın en galiz örneklerini sergileyebiliyor" (1998: 135).

Ayrıca İslâmcılıktaki milliyetçiliğin, emperyal heveslerden tamamen muaf olduğu da söylenemez. İslâmcı emperyal tahayyül İslâm dünyasının birliğinden ve Türkiye'nin bu birliğin önderi olmasından beslenmektedir. Bu tahayyül, İslâmcı ideoloji ile ırkçılık arasında geçişi sağlayan önemli kanallardan biridir. İslâmcı ırkçılığın en tipik görünümlerinden biri derinlere kadar sinmiş olan anti-semitizmdir. Burada esasında dinsel bir ayrım temelinde tanımlanan Yahudilik yer yer faşizan bir aşağı ırk tanımlamasına benzer bir biçime dönüşür. Böylece İslâmcı ideoloji açısından Yahudilik ve bazen de diğer gayrimüslim kimlikler dinsel ayrımın ötesinde ırkçı ve özcü bir ayrım noktası haline gelir. Dinsel göndermeler ise başka düşük ırkları tanımlamak için kullanılır. Genel olarak, İslâmcı ırkçılık Türk olmayan Müslümanlardan ziyade, gayrimüslim milletleri hedef almıştır. İslâmcı ırkçılık gayrimüslim unsurların İslâm dünyasına ve özellikle de Türkiye'ye karşı kurduğu komplolara göndermede bulundukça aşırı milliyetçiliğin beka kaygısına yaklaşır.

DOKSANLARDA YENİDEN EMPERYAL HEVESLER VE IRKÇI ÇEŞİTLEMELER

Doksanlarda Türkiye'de milliyetçi ideolojinin yeniden güçlü bir şekilde etki kazanmasına tanık olduk. Bu milliyetçi yükselişin iki tane nesnel nedeni vardı: Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte Türki Cumhuriyetlerin bağımsızlığına kavuşması ve Kürt hareketinin yükselişi. Ancak bu iki etkinin çeşitli Türk milliyetçilikleri üzerindeki etkisi aynı olmamıştır. Kürt hareketinin yükselişi Türk milliyetçilerinin savunmacı ve reaksiyoner reflekslerinin belirginleşmesine yol açarken, Orta Asya'daki Türki Cumhuriyetlerin bağımsızlığını kazanması pozitif ve emperyal siyasal projelerin üretilmesinin yolunu açtı. Eskiden beri sadece aşırı milliyetçilerin savunduğu Turancılık, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ülkücü olmayan çevrelerde de sahiplenilmeye başlandı. Zira, Turancı siyasî projeler ilk kez bu kadar gerçekçi görünüyordu. Hemen hemen bütün sağ çevrelerde (ve hatta bazı 'sol' kesimlerde) emperyal heveslerin şekillendirdiği çeşitli yoğunluklarda siyasî fikirler sahiplenilmeye başlandı. Türkiye'nin, geniş yeraltı kaynaklarına sahip olan Türki Cumhuriyetler üzerinde kuracağı etkinin getirileri üzerine duruldu. Siyasî bütünleşme olmasa bile, Türkiye'nin ekonomik ve kültürel olarak bu ülkeleri yönlendirebileceği belirtildi. Türkiye'nin laiklik ve serbest piyasa konusunda bu ülkelere önderlik edebileceği söylendi.

Doksanların başlarında, dönemin başbakanı Turgut Özal, Türkiye'nin dış politikada artık eski pasif tavrını bir kenara bırakması gerektiğini, özellikle Orta Asya ve Ortadoğu'da daha aktif bir siyaset izlemesi gerektiğini söylüyordu. Yeni Sağ politikaları Türkiye'de uygulayan en önemli politikacı olarak Özal, Türkiye'nin artık, 'bölgesel güç' olması gerektiğini ve orta uzun vadede ise 'lider ülke' ve 'dünya gücü' olabileceğini iddia ediyordu. Bu liberal emperyal milliyetçilik türü Türkiye'nin yeni küresel dünya içinde yerini güçlü bir şekilde almaya başlaması gerektiğini hatta başladığını düşünüyordu. Çeşitli liberal köşe yazarlarına göre Türkiye artık Şarklı bir toplum değildi. Bu yazarlar Türk insanın Batılı hale gelişi karşısında coşku duyuyorlar ve Batılı kültürel milliyetçiliği Türk milliyetçiliğine uyarlıyorlardı. Bu türden Batıcı Türk milliyetçiliğinin en çarpıcı örneklerini *Hürriyet* gazetesi yazarı Ertuğrul Özkök verdi. Özkök'e göre,

"Türkiye, çoğu kimsenin henüz keşfedemediği ve asla da keşfedemeyeceği yeni bir insan yaratıyor. Bu yeni insan, yaşama tarzı, değerleri, kılık kıyafeti, kültürel tüketimi ile tam anlamıyla Batılı [...] Onlar Amerikalı gibi giyiniyorlar, onların müziğini dinliyorlar [...] [B]u kuşak, Türklük tarihinde ilk defa kompleksiz bir 'millîlik' duygusunu keşfediyor. Onlar Türkiye'yi 'Dünya Devleti' haline getiren bir kuşağın temsilcileri olarak tescil etmeye hazırlanıyorlar" (21 Aralık 1992: *Hürriyet*). Bir başka yazısında ise, "İncecik yüzü, yeni Türk gencinin değişen, çağdaşlaşan portresini beyin duvarlarınıza çakıyor. Türk nesli güzelleşiyor diye düşünüyorsunuz [...] Genç kızların her yıl biraz daha güzelleştiğini, modanın ve beslenmenin onları her yıl biraz daha çekici hale getirdiğini fark ediyorsunuz" (4 Kasım 1992: *Hürriyet*). Burada Özkök'ün hayalinde yaşattığı Batı Avrupalı tipin fiziki özelliklerini yeni Türk gencinde tasvir edişi, Bora'nın da belirttiği gibi "kültürel uyarlamadan öte bir 'ırk ıslahı' arzusunu sezdirmektedir (Bora, 1993: 13). Liberal milliyetçiler Kürt sorunu karşısında da Avrupa'daki yeni milliyetçiliklerde oldukça yaygın olan refah şovenizmini anımsatan argümanlar kullandılar. Örneğin, Batılı Türklerin ekonomik ve kültürel açıdan geri kalmış olan Doğu'nun yükünü taşımak zorunda kaldığını belirtebiliyorlardı. Ayrıca özellikle kıyı kentlerinde etkili olan faşizan bir refah şovenizmi, Kürt göçmenleri parazit olarak görme eğilimindedir.

Liberal milliyetçiliğin doksanlarda aldığı ırkçı biçimi "Beyaz Türk ırkçılığı" olarak tanımlamak da mümkün. Bu dönemde medyanın çeşitli alanlarında (liberal yazarların köşe yazılarında, bazı televizyon reklamlarında, sosyete dergilerinde vs) bıyıklı ve esmer erkek figürler kültürel geriliği temsil eder şekilde kullanılmasına sıkça rastlandı. Avrupai ve Batılılaşmış yaşam tarzını ifade etmek içinse açık ten ve bıyıksızlığa göndermede bulunuluyordu. Bıyıksız, açık tenli, gürbüz ve iyi giyimli üst sınıf gençliğinin estetizasyonu, yer yer bir "üstün ırk" tasvirini andırabiliyordu. Solcular tarafından refah şovenizmine dayanan bu ırkçı türü eleştirmek için kullanılan 'Beyaz Türkler' ifadesini *Hürriyet* gazetesi köşe yazarlarından Serdar Turgut gibi sahiplenecek kadar ileri gidenlerde vardı. Beyaz Türkler tartışmasında egemen ilişkileri, farklı fenotipik özellikler temelinde açıklama ve meşrulaştırma anlamındaki ırkçılığın yeniden üretildiğini görebiliyoruz. Beyaz Türkler tartışması hakkında Arus Yumul şu yorumu yapmaktadır: "Pierre Bourdieu'nün 'kültürel sermaye' olarak adlandırdığı, iktidar sahiplerinin diğer grupların sahip olduğu değerlerden üstün gördükleri kültürel değerler birikimi 'Beyaz Türk' kategorisine dahil olmadığı gibi; 'sembolik sermaye' yani kişi ve grupların diğerlerinin nezdindeki yeri de yeterli değildir. Beyazlaşmak, aklaşmak veya 'ak'lanmak için aynı zamanda 'fiziksel sermaye' de gereklidir." (Yumul, 2000: 40) Gerçekten de, 'fiziksel sermaye' ifadesi, liberal milliyetçilerin kültür ve yaşama tarzı arasındaki eşitsizlikten bedensel ve ırksal eşitsizliğe nasıl geçiş yapabildiklerini belirtmek açısından çarpıcı bir kavramdır.

Elbette, doksanlardaki emperyal heveslerin ülkücü milliyetçiliği etkilememesi düşünülemezdi. Turancılık fikri yetmişlerde iyice marjinalleşse ve hatta tasfiye edilse bile, hâlâ bu fikrin has sahibi olarak ülkücüler görünüyordu. Doğal olarak doksanlarda ülkücüler arasında da Turancı edebiyatı canlanmıştır. Ülkücü Hareket içinde 1980 Darbesi'nden sonra İslâmî unsurlar ve simgeler kuvvet kazanmıştı. Askerî rejimin ülkücülere de pek hoşgörülü davranmaması nedeniyle devlete karşı eleştirel fikirler ülkücüler arasında yankı bulabilmişti. Oysa doksanlarda Kürt hareketinin yükselişi, dev-

letin ülkücülerle arasının ısınmasına yol açtı. Bu olguyla beraber Turancılık hayallerini kışkırtan yeni gelişmeler eski Türk mitolojilerini popülerleştiren bir ortam yarattı. Örneğin seksenlerde pek az kullanılan bozkurt kimliği, doksanlardaki ülkücülüğün vazgeçilmez işaretlerinden biri haline geldi. Doksanlarda, Ülkücü Harekette İslâm yerine Türklük fikri daha da ağırlık kazanmıştır. Bir grup ülkücünün MHP'den kopup İslâmî tonları yüksek Büyük Birlik Partisi'ni kurması MHP'nin Türklük fikrini daha da öne çıkarabilmesine yardımcı olmuştur. Ancak bu İslâmî unsurların tamamen bir kenara bırakıldığı anlamına gelmemelidir. 40 yıllık Ülkücü Hareket içinde milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin iyice kökleşmiş olduğunu hatırda tutmakta fayda var. Özellikle kırsal ağırlıklı Orta Anadolu bölgesinde MHP'nin etkisi, partinin İslâm'ı kullanmasından bağımsız düşünülemez. Öte yandan Kürt göçmenlerin yoğun olduğu kıyı bölgelerinde ve metropollerde daha ırkçı ve laik tonları ağır basan bir retoriği kullanmakta sakınca görmediler. MHP'nin 1999'da iktidar ortağı olmasından sonra özellikle MHP'li Sağlık Bakanı Osman Durmuş'un bazı ifadeleri birçoklarına ülkücü ideolojiye sinmiş olan ırkçı fikriyatı yeniden hatırlattı. Kamuoyuna karşı genellikle daha temkinli bir retorik kullanan ülkücüler, informel yayınlarda çok daha açık ifadeler kullanabiliyorlar. Örneğin ülkücülerin hazırladığı birçok internet sayfasına baktığımızda[1] Atsız gibi soy ırkçılara daha fazla önem verilmeye başlandığını ve açıkça ırkçılığı savunan fikirlerin propaganda edildiğini görebiliyoruz. ❐

DİPNOTLAR

1 Ülkücü web sitelerinde Atsız ve diğer ırkçı Türkçüleri öven veya açıkça ırkçılığı savunan binlerce sayfa bulmak mümkün. Bunlardan birkaçına örnek olarak şu sayfalar verilebilir: http://www.geocities.com/tayfunx_theking/HuseyinNihal http://www.bozkurt. net/html/nihal_atsiz.html http://www.bozkurt.net/html/ucmayis.html http://www.ulkuocaklari.org.tr/bozkurt/bozkurt.htm http://www.ulkuocaklari.org.tr/uh/egitim/milliyetc11.htm

Türkiye'de Sosyal Darwinizm Düşüncesi

HASAN ÜNDER

Sosyal Darwinizm, 19. yüzyılın son, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Avrupa'da en yaygın düşünce akımlarından biridir. Sosyal Darwinizm, Darwin'in 1859'da yayınlanan insanlığın dünyayı ve kendini algılayışını derinden etkileyen *Türlerin Kökeni* adlı eserinde geliştirdiği *doğal seçilim ya da ayıklanma kuramının* bir toplum içindeki bireyler ve gruplar (toplumlar, uluslar veya ırklar) arası ilişkiler için de geçerli olduğu görüşüdür. Sosyal Darwinizm, Darwin'in kuramının 1859'dan önce zaten var olan bırakınız yapsınlarcılık, muhafazakârlık, milliyetçilik, emperyalizm, militarizm, *realpolitik,* ırkçılık, öjenik gibi akım veya anlayışlarla eklemlenerek ortaya çıkan az çok tutarlı[1] bir düşünceler manzumesidir.

Sosyal Darwinizm'in başlıca tezleri şöyle özetlenebilir. Herhangi bir tür için, besin kaynakları tür nüfusunun artışı karşısında her zaman yetersiz kalır. Bu da tür üyelerinin birbirleriyle bir yaşama mücadelesine girmesine yol açar (Malthus Yasası). Bir türün üyeleri arasında bireysel farklılıklar (variations) vardır ve çevre koşulları değişince, muayyen farklılıkları dolayısıyla yaşama mücadelesinde bazı üyeler diğerlerine göre avantajlı duruma geçer. Avantajlı (yani, *fit*[2]) olanlar varlığını sürdürür dezavantajlı durumda olanlar (*fit* olmayanlar) ortadan kalkar. Fiziksel ve zihinsel bakımdan *fit* durumda olanların bu özellikleri kalıtım yoluyla gelecek nesillere aktarılır ve nüfus içinde *fit* olanların sayısı çoğalır. Seçilimin ve kalıtımın zaman içindeki birikimsel etkisiyle yeni türler ortaya çıkar ve diğerleri elimine olur. Darwinizmi, "sosyal" hale getiren ise Darwin'in biyolojik evrim için söylediklerinin, insan toplulukları için de geçerli olduğu iddiasıdır. Sosyal Darwinistler ayrıca, bir türü oluşturan bireyler arasında ancak daha güçlü bireylerin yaşamasına izin verdiği için, yaşama mücadelesinin genel olarak tür nüfusunu zamanla yetkinleştirdiğini ve bunun da iyi olduğunu savunurlar. Başka deyişle, mücadele, ilerlemenin aracı olarak iyidir. (Şu ya da bu yolla zayıfların elenmesini engelleyecek tedbirler ilerleme açısından zararlıdır, bir tür ilerleme düşmanlığıdır.[3]) Son olarak, sosyal darwinistler, insanların doğayı örnek almaları gerektiğini ileri sürerler. (Doğada ve toplumda mücadelenin empirik bir olgu olduğunu kabul eden fakat bunun bir ahlak normu olmaması gerektiğini savunanlar sosyal Darwinist sayılmaz.)

Seçilenler ve elenenler kimler? Richard Hofstadter (1944), Darwinizmin toplumsal uygulamasında iki evre ayırt eder. Birinci evrede, seçilim birimi olarak bir grup içindeki bireyler alınır. Güç, iktidar, statü veya servet mücadelesinde başarılı-üstün olan bireylerin daha *fit*, daha az başarılı olanları daha az *fit* sayılır ve bu üstün ya da aşağı oluş bireylerin biyolojik niteliğinin bir sonucu olarak görülür. Zayıfların elenmesini, en *fit* olanların seçilmesini ve böylece toplumsal ilerlemenin kolaylaştırılmasını sağlayacak bir düzen öngörülür. Öngörülen, pratikte, bireyler arası rekabetin serbest bırakıldığı, devlet müdahalesinin olmadığı "haşin bireycilik" ya da "vahşi kapitalizm" olarak adlandırılan düzendir. Devletin mücadeleye sınırlar getirmesi, genel sağlık hizmetleri, sosyal yar-

dım ve güvenlik politikaları gibi sosyalizan politikalar, *fit* olmayanların –öjenik terimleriyle söylersek "disjenik" olanların- yaşamasına imkân vereceğinden doğaya aykırı bir hareket, bir tür ilerleme düşmanlığı sayılır.

Sosyal Darwinizmin ikinci evresinde yaşam mücadelesi, gruplar arasında bir mücadele olarak yorumlanır. Bu açıdan bakıldığında, dünya, toplulukların (klan, ırk, ulus, aşiret), her yerinde ve sürekli olarak yaşama savaşı verdikleri bir arenadır. Mücadelede diğer gruplara üstünlük sağlayanlar (*fit* olanlar) seçilir. Bu da ulusçulukla, ırkçılıkla, sömürgecilikle, emperyalizmle ve militarizmle eklemlenir. Örneğin, sömürgeci ulus veya ırk, sömürülen gruba göre genetik bakımdan daha üstün olduğu için sömürür, diğeri de genetik bakımdan aşağı olduğu için sömürülür. *Fit* olan ulusun veya ırkın (Almanların, İngilizlerin ve genel olarak beyaz ırkın) *fit* olmayanlar (Avrupalı ve beyaz olmayanlar) üzerinde hâkimiyet kurması, hatta onu ortadan kaldırması normaldir hatta ilerleme adına arzu edilirdir. Dolayısıyla, beyaz olmayanların köleleştirilmesi, sömürülmesi, hatta soylarının kırılması doğaya uygundur. Savaş, gruplar arası doğa gereği mücadelenin kaçınılamaz bir tezahürüdür. Barış dönemleri bir ateşkesten başka bir şey değildir. Savaş, *fit* (üstünlüğe layık) olanların üstünlük kurmasına *fit* olmayanların tâbi duruma düşmesine veya elenmesine yol açtığı için iyidir. Doğal olan barış değil, savaş; eşitlik değil, güçlünün egemen olmasıdır. Barış, ulusal yaşamda bozulmaya, dejenerasyona yol açar. Gruplar arasındaki mücadeleye sınırlamalar ve doğal olmayan kurallar getirmek, ilerleme adına iyi değildir. Güçlü olanın istediğini yapma hakkı vardır. Hak ile kuvvet özdeştir.

Özetle, sosyal Darwinizmin bize sunduğu dünya, içinde bireylerin veya toplumların birbirine düşman olduğu, hayatta kalmak için birbiriyle dişe diş sürekli mücadele etmek zorunda kaldığı, hiçbir bireyin ve grubun diğerine güvenmediği, egoizmin, kuşkunun, güvensizliğin hüküm sürdüğü, insaf ve merhametin olmadığı bir savaş alanıdır.

Bu düşünceler, 19. yüzyılın son 20. yüzyılın ilk çeyreğinde –yani, bugünkü Türkiye'yi düşünsel ve siyasal açıdan kuran kuşağın yaşadığı yıllarda- Avrupa'da son derece yaygındır. Emperyalist ve sömürgeci politikaları haklı çıkarmak için mücadele birimi olarak toplulukları gören sosyal Darwinist argümanı kullanan pek çok siyasetçi, düşünür ve devlet adamı vardır (bkz., Langer 1992).

TÜRKİYE'DE SOSYAL DARWİNİZM

Darwin'in evrim görüşü ve sosyal Darwinizm 1870'lerden itibaren Türkiye'de de tanınmaya ve tanıtılmaya başlanır. Darwin'in görüşleri ve onun sosyal Darwinist versiyonu Osmanlı aydınlarının dikkatini iki nedenle çeker. Birinci neden entelektüeldir. Darwin'in, türlerin Tanrı tarafından, değişmez bir biçimde yaratılmadığı, biyolojik dünyanın doğal yasalara göre tek bir atadan evrildiği ve evrilmekte olduğu (amiyane tabirle, insanın maymundan geldiği), bu süreç içinde birçok türün ortadan kalktığı ve kalkmakta olduğu, yeni türlerin ortaya çıktığı yolundaki görüşü, tek tanrılı dinlerdeki yaradılış öyküsüne aykırı düştüğünden, Batı'da olduğu gibi, pozitif bilim yönelimli veya materyalistik Osmanlı aydınlarının da dikkatini çeker ve evrim kuramını tanıtırlar.[4]

İkinci neden siyasaldır. Sosyal Darwinizmin, toplumların kaderiyle ilgilenenlerin ve özellikle bu konuda karar alma durumunda olan siyasetçilerin, askerlerin ve başlıca sorunları devleti kurtarmak olan aydınların dikkatlerinden kaçamayacak bir içeriği vardır. O, toplumların kendini koruma güdüsüne, beka güdüsüne seslenir. Hayatın bir mücadele ve bu mücadelede zayıf olanların eli-

mine olduğunu ve olacağını, güçlü olanların ayakta kaldığını ve kalacağını net olarak ve dobra dobra söyler.

Osmanlı-Türk aydınının ve devlet ricalinin, 18. yüzyılın başlarından itibaren temel sorunu da uluslararası arenada "beka" ya da hayatta kalma sorunudur. Avrupa'da sosyal Darwinizmin ortaya çıktığı yıllar, Avrupa'nın büyük güçlerinin "hasta adam" olarak niteledikleri Osmanlı İmparatorluğu'nu "Doğu Sorunu" çerçevesinde paylaşma planları yaptığı, saldırılarını ırkçı, medeniyetçi veya sosyal Darwinist argümanlarla desteklediği yıllardır. Paylaşılıp yok olma, Asya'ya sürülme tehdidi, Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının üstünde hayalet gibi dolaşır. Özellikle Balkan Savaşı'nda Rumeli topraklarının ani kaybı büyük bir şok etkisi yapar. Toprak kaybı yanında Müslüman nüfusun Rumeli'den sürülmesine yol açan bu yenilgi, Osmanlı aydınının yok olma tehdidini çok canlı olarak hissetmesine ve -etkisini hâlâ sürdüren- bir paniğe, düşünüş ve kendini algılayış biçiminde köklü bir değişikliğe yol açar. Birinci Dünya Savaşı bittiği zaman beka sorunu daha da somut ve hayati bir sorun haline gelir. Kurtuluş Savaşı'nın zaferle sonuçlanması, bir nefes aldırsa da, kazanımları kaybetme, Sevr'de sembolleşen eski kara günlere dönme korkusu canlılığını güçlü biçimde sürdürür.

"Devleti nasıl kurtarırız?", "Nasıl ayakta kalabiliriz ya da yok olmaktan kurtulabiliriz?" soruları, bu süreç içinde, yok olma tehdidi altında olan ya da böyle bir tehdidi hisseden Osmanlı aydınının entelektüel çabalarını harekete geçiren temel sorular olur. Sosyal Darwinizm, bu soruya "Ancak güçlü olursan hayatta kalabilirsin" yanıtını verir. Sosyal Darwinizm ayrıca, Osmanlı aydının, özellikle 1908 kuşağının savaş deneyimlerine "Hayat mücadeledir" önermesiyle bir açıklama getirir. Uluslararasındaki mücadelenin insafsız, merhametsiz olduğunu, Atatürk'ün sözleriyle "nasafet ve merhamet niyaz etmenin" bir işe yaramadığını görmüş olan bu kuşağın deneyimleri bu önermeye olan inançlarını pekiştirir. Bu deneyimleri ve algılamaları ışığında, onlar içinde yaşadıkları çağı "cidal asrı" ya da "mücadele asrı" olarak tanımlarlar.[5] Ve hatta iddia edilebilir ki, onların doğruluğundan en az kuşku duydukları ya da hiç kuşku duymadıkları ve bir hayat düsturu olarak aldıkları tek önerme belki de budur.

1908 kuşağına mensup aydınların, askerlerin ve devlet adamlarının hemen tümünün düşüncelerinde sosyal Darwinist temalarla kesişme noktaları vardır. İslâmcı, Türkçü, Osmanlıcı veya Batıcı olsun hemen tümü sosyal Darwinizmin klişe önermelerinden "Hayat mücadeledir" önermesini apaçık bir ampirik hakikat olarak onaylar.[6] Mücadelede taraf olarak bireyleri fakat daha çok toplulukları görüler. (Bekasına çalıştıkları "biz" grubu, benimsedikleri ideolojilere, koşullara ve koşullara ilişkin değerlendirmelerine göre değişir. İmparatorluğun dağılmadığı dönemde bu, İslâmcılara göre Osmanlı Devleti sınırları içindeki -ve dışındaki- Müslüman nüfus, Batıcılara ve Osmanlıcılara göre imparatorluğa bağlı nüfus, Türkçülere göre İmparatorluğun içindeki -ve dışındaki- Türk nüfus olur. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra ise hepsi için durum daha netleşir, bekasına çalışılacak grup Misak-ı Milli sınırları içindeki Türkler olur.) Bazıları bu önermeyi Darwin'in adıyla veya kuramıyla ilişkilendirirken bazıları ilişkilendirmez. Pek çok yazar olayların açıklanmasında ve geleceğe ilişkin yapılması gerekenlerin belirlenmesinde "Hayat mücadeledir" genellemesini ya da ilkesini temele alır. Uluslararası ilişkileri realist bir tarzda bir güç ilişkisi olarak anlarlar. Hemen tümü, bu olgudan hareketle, kamuoyunu uluslararası ilişkilerin bir çıkar ve güç ilişkisi olduğu, hakkı gücün belirlediği, devletler arası ilişki-

lerde insaf ve merhamete yer olmadığı, böyle beklentiler taşımanın çocukça bir saflık olduğu, zayıfların kaçınılmaz olarak tâbi veya yok olacağı konusunda uyarırlar; güçlenmek için çaba göstermeye ve devamlı uyanık olmaya davet ederler. Aşağıda, Ethem Nejat dışında hem Meşrutiyet hem de Cumhuriyet'in kuruluş dönemlerinde yaşamış olan bazı Osmanlı-Türk düşünürlerindeki sosyal Darwinist temalardan biraz uzunca ve hayatın mücadele olarak algılanmasından çıkarılan veya bu algının telkin ettiği bazı tutum ve politikalardan kısaca söz edilecektir.

Üç Tarz-ı Siyaset'i ile siyasî Türkçülüğü öneren ve Türkçülük akımının önde gelen kuramcılarından Yusuf Akçura, Şark Meselesi hakkında 1902'de yazdığı makalelerinde, toplumsal harekete ve değişmeye yön verdiğini ileri sürdüğü bazı sosyal Darwinist genellemelerden hareket eder. Akçura, hayat mücadelesini hem grup-içi, hem kolektivist tarzda alır. Akçura'ya göre, "muhafaza-i hayat" ve "muhafaza-i cins" ve "tezyin-i hayat" ya da "istihsal-i saadet" ilkeleri, bütün canlılar için geçerlidir ve yerçekimi kanunu kadar kesindir. Bu yasaların sevkiyle üretim ve tüketim gibi iktisadî olaylar ortaya çıkar (Akçuraoğlu 1913, 27). Akçura'ya göre, saadetin elde edilmesi ve türün devamı hayatın muhafazasını gerektirir ve "Hayat, niza' [çekişme, kavga] ile kaimdir." Her canlı diğer canlıları yok ederek yaşar. Bu, "tenazu'-ı beka", "cidal-i hayat" gibi çeşitli biçimlerde Osmanlıca'ya geçen "*struggle for life* kanun-ı azim-i tabiisidir". Çeşitli milletler, bir millet içindeki çeşitli sınıflar, hatta her şahıs birbiriyle saadet için niza' ve kavga ederler. Akçura'ya göre, "tenazu'-ı beka" kanunundan da doğal "ıstıfa" (seçilim ya da ayıklanma) yasası doğar. Bu kavgada kaviler yener, hayatlarını korur; zayıflar yenilir mahv olur giderler. Zayıflar mahv olmaya, kaviler tarafından yutulmaya mahkumdur. "Bu mahkumiyetten kurtulmak için iktisab-ı kuvvetten başka çare yoktur. Ahlakiyun istediği kadar takbih etsin, şu dünya-yı medidde [sürüp giden dünyada] şimdi hüküm süren kuvvettir. Hak kuvvettir. Kuvvet hakdır!" (Akçura'ya göre, Şark meselesi hayat ve saadet için yapılan bir kavgadan başka bir şey değildir.)

Milli Edebiyat ve Türkçülük akımının önde gelen temsilcilerinden Mehmet Emin Yurdakul da 1909'da yazdığı Yaşamak Kavgası adlı şiirinde, Darwin'in evrensel yaşama mücadelesi kavramını betimler. Yurdakul'a göre, "Dağ başında, şehr içinde, her yerde" her bir mahluk, öldürecek, yiyecek bir şey arar, "Şu saf, mavi gök altında alem böyle kurulmuş; herbir vücut başkasının kanı ile yuğrulmuş"tur. "Bir çiçeğin ruhu gibi nazik, güzel görünen, bir yetimin gönlü gibi dokunmaya gelmeyen kelebekler bile birer kan içici canavar"dır. Yurdakul bu olgulardan şu hisseyi çıkarır: "Yemek, yenmek! [...] İşte budur yaşamanın kanunu! Seni yerler, yemez isen sen onu; böyle doğar, böyle ölür mahlukat" (Yurdakul 1989, 79).

Çok garpçı fakat hiç de Türkçü ve milliyetçi olmayan Abdullah Cevdet, 1914'de yazdığı bir makalede "hayat mübarezesi"ni veri olarak alır, "hayatta en büyük hakikat hayat gavgasıdır" önermesini olanca inancıyla evetler (Hanioğlu 1981, 360'da naklediliyor).

Meşrutiyet döneminde Türkçü, fakat daha sonra komünist olan Meşrutiyet Dönemi eğitimcilerimizden Ethem Nejat'ın yazıları da "hayat bir mücadeledir" temasıyla doludur. Ethem Nejat'a göre de bireyler ve gruplar arasında mücadele evrensel bir olgudur. Ona göre, mücadele sadece savaşla, mücadele araçları da silah, top, tüfek, kurşun [...] gibi savaş araçları ile sınırlı değildir. Mücadele barış zamanında da devam eder. "İnsanlar [...] her gün savaş durumundadır. Savaşsız fertler yaşayamazlar (Ethem Nejat 1913, 39)."

Meşrutiyet ve Cumhuriyet Dönemlerinde yaşamış aydınlarından ve eğitimcilerinden Nafi Atuf [Kansu] ile yine Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi aydınlarından Celal Nuri [İleri], "hayat mücadelesi" kavramını Darwin ile ilişkilendirirler ve açık biçimde evetlerler. Nafi Atuf'a göre, "Darwin'in umdeleri hayat nazariyesini ortaya koymuştur. Bugün bu nazariye kainatın bütün mevalidi [canlıları] için mahal-i tatbik dahilindedir. İnsanlar, insan kümeleri de bu nazariyenin daire-i şümulü dahilindedir. (1912, 1)."

Celal Nuri de Darwin'i insanlığın yetiştirdiği "üç beş büyük dehadan biri" olarak görür ve onun görüşlerini onaylar. Darwin'in "Nebat ve hayvan cinslerinin birçok esbab ve bilhassa ıstıfa-i tabii [doğal seçilim] ile birbirinden geldiğini, mübareze-i hayat ve en layık olanların hakk-ı bekayı ihraz ettikleri [beka hakkını kazandıkları] düsturunu" kanıtlamasının Kopernikos'un devrimi kadar önemli olduğunu söyler (İleri 1926, 214).

II. Meşrutiyet'te İslâmcı yazar, Cumhuriyet döneminde Türk Tarih Kurumu'nun ünlü 4 ciltlik *Tarih*'in yazarlarından, Türk Tarih Kurumu Genel Başkanlarından ve Başbakanlardan Mehmet Şemseddin [Günaltay] da hayatın bir mücadele olduğu görüşünü ve amacın da bu savaştan galip çıkmak olduğunu onaylar. Ona göre, "Yeryüzünde hayat bir mücadeledir. [...] Yaradılış kanunu böyle konulmuş ve bu yolda cereyan etmektedir. Hiçbir şey bu kanunu ta'dil edemez, hiçbir insani kuvvet bu cereyanı durduramaz ve durduramıyor. [...] Hayat mücadelesinde beka hakkına en ziyade layık olanlar galebe ederler (1913, 53-54)." Mehmet Şemsettin, sosyal Darwinist önermelere, Kuran'dan destekler bulur.

Türk Ocaklarını kurmak için girişimde bulunan Askerî Tıbbiye öğrencilerinin kendilerine öncülük etmelerini istedikleri büyüklerine gönderdikleri mektup "Hayat bir mücadeledir [...]" diye başlar (Erişirgil 1958, 67'de naklediliyor.)

Asker kökenli aydınlarda da mücadele teması esastır. Askerler için mücadele, savaş demektir. Onların hemen tümü, mücadelenin savaş biçimini aldığına ve barışların birer "ateşkes", savaşların kaçınılmaz olduğuna inanırlar. Onlara göre, savaş insanlık durumunun doğal, ayrılmaz bir bileşenidir. Onlar, savaşı bir veri olarak alırlar. Savaşlar niçin çıkar sorusunu sormazlar. Sormadıkları için de, savaşların kaçınılmazlığı fikrinin Darwinizmle ilişkisi belirsiz kalmasına rağmen, savaş konusundaki bu inançları onları sosyal Darwinist anlayışa yakınlaştırır.[7]

"Mutat Zevat"dan Mehmet Nuri Conker (1914, 11) Balkan Savaşı yenilgisinin ardından 1914'de, savaşların sürekli olduğunu, "vakt-i hazar"ın "askerlerce harbin ateşsiz olarak devamından başka bir şey gibi telakki edilmemek" lazım geldiğini, onun "harbe hazırlanmak devrinden" ibaret olduğunu yazar.

Dünya görüşü, uluslararası ilişkileri algılayışı, düşünceleri, deneyimleri ve bu deneyimleri yorumlama çerçevesi Cumhuriyet döneminin resmi kültürel, ideolojik ve politik şekillenmesinde temel belirleyici olan kişi kuşkusuz Mustafa Kemal Atatürk'tür. Ona göre de hayat bir "cidal", "mücadele", "müsademe" veya "mübareze"dir. Ve bu tespitin, Cumhuriyet dönemi politikalarının türediği temel öncül olduğunu söyleyebiliriz. Mustafa Kemal, savaşların sürekliliği fikrini Darwin'in fikirleri ile ilişkilendirmez. Fakat savaşların sürekli olduğuna inancı kesindir. Ona göre, hayat sürekli bir "mücadele" ve "müsademe"dir (1989, 2: 137). Kavimlerin yaşam felsefesi, "daimi ve müthiş bir cidal şeklinde tebarüz" eder (1927, 290; 1989, 2: 20). Uluslararası ilişkiler, tarafları "ırk, din, hars, terbiye [bakımından birbirine] yabancı" (İnan 1988, 72) insan grupları

olan bir "umumi mücadele sahası"dır (1989, 2: 249).

"Hayat mücadeledir" önermesini ampirik bir olgu olarak onaylayan bu olgu karşısındaki tutumlarına işaret etmek, psikolojilerini anlamak açısından yararlı olacaktır. Hayatın mücadele olması olgusu karşısındaki tutumlar, kişilerin veya grupların kendinde gördükleri güce göre kuşkusuz farklı olacaktır. Mücadelede başarı şansını yüksek gören taraf (emperyalistler, sömürgeciler), mücadele olgusunu memnuniyetle karşılayacaktır. Onlar, savaşı yüceltme, barışçı idealleri kötüleme ve hakkı kuvvet ile özdeşleştirme eğiliminde olacaktır. Örneğin, Treitschke gibi, "Yalnızca yiğit halklar yaşayacaklar, evrilecekler ve bir geleceğe sahip olacaklar; zayıflar ve korkaklar ise ezilip yok olacaklar, haklı olarak ezilip yok olacaklar. Tarihin görkemi, ulusların ezeli ve ebedi çatışmasındadır ve onların rekabetini bastırma arzusu aptallıktan başka bir şey değildir" diyeceklerdir (Olroyd 1980, 217'de naklediliyor). Bunlar, kendilerini ilahî-ahlaksal bir misyonu yerine getiren bir amil olarak algılarlar.

Mücadelede kendisinin başarı şansını düşük gören olan taraf ise, mücadele olgusunu olmaması gereken bir kötülük olarak görme, hak ile kuvveti ayırma, hakkın hükümranlığını savunma eğiliminde olacaktır. Türk aydınlarının hayatın mücadele oluşu olgusu karşısındaki tutumları, mücadelede kendini dezavantajlı gören tarafın tutumudur. Onlar, "Hayat mücadeledir" önermesine ampirik bir olgu olarak bakarlar. Dünyanın gidişatı ile kendi özlem ve beklentileri arasında bir açıklık veya karşıtlık vardır. Hayatın mücadele olmamasının, hakkı kuvvetin belirlememesinin daha iyi olacağını düşünürler. Batılıların hakkı kuvvet ile özdeşleştirdiklerini onaylarlar, fakat kendilerinin özdeşleştirmediklerini ima ederler. Örneğin, Mehmet Akif'in Ekim 1913'de yazdığı "Zebun-küş [kendinden zayıfa acımayan, kendinden zayıfa gücü yeten] Avrupa bir hak tanır ki: kuvvettir" (1991, 239) dizesinde moral bir mahkûm ediş vardır. Akçura, "Hak kuvvettir. Kuvvet hakdır" derken, öyle olması gerektiğini değil, empirik koşullarda öyle olduğunu ya da Batılıların öyle anladığını söylemek ister, ahlakiyunun söylediğinin yararına ve hatta doğruluğuna inancı kalmamış gibi görünse de gönlü yine de ondan yanadır. Onlar, bu önermenin önüne "maalesef" sözcüğünü örtük olarak ekler gibidirler. Örneğin, Mustafa Kemal'in 1923 Ağustosu'nda söylediği "*Fakat ne çare ki* zayıf olanların hukukuna hürmetin noksan olduğunu veya hiç hürmet edilmediğini çok acı tecrübelerle öğrendik (1989, 1: 337 -abç)", "Efendiler, *ne yapalım ki*, kuva-yı maddiye ile müeyyet olmıyan [sağlamlaştırılmamış] hakların akamete [sonuçsuzluğa / kısırlığa] mahkumiyetini ifade eden kaide-i külliye-i ezeliye [ezeli evrensel kural] bizim hakkımızda müsahamakâr bir istisna göstermedi. Milletin iradesi, fiili ve kati bir zaferin timsali halinde teşahhus etmedikçe, peri-i sulh, ağuş-ı huzurunu bize açmadı" (1989, 1: 335) cümlelerinde ampirik olgu karşısında kabullenişle birlikte bir sitem, bir hüzün ve kuvvet yerine hak ve adaletin hüküm sürmesi gerektiğine bir inanç vardır. Cumhuriyet'in kurucu kuşağında, savaş övgüsüne rastlanmaz. Mustafa Kemal, tersine, savaşın kaçınılması gereken bir kötülük, bir cinayet olduğunu söyler (Atatürk 1989, 2: 128). Meşru gördükleri tek savaş, savunma savaşları olmuştur. Onlara göre, uluslararasında barış ve işbirliği egemen olmalıdır. Barış, "milletleri refah ve saadete eriştiren en iyi yoldur (1989, 1: 430)", "insaniyetin ve medeniyetin refah ve terakkisinde en esaslı amil olduğuna (1989, 4: 623)" inanırlar. Barışçı çözümü hem Türkiye'nin "menfaatine" hem "zihniyetlerine" uygun bulurlar. Arzu ettikleri politika, bireyler ve uluslar arasında savaş de-

ğil, "Yurtta Sulh, Cihanda Sulh"tur.[8]

Bununla birlikte, mücadele içinde olgunlaşan Cumhuriyet'in kurucu kuşağında, hayatın mücadele olduğu gerçeğini ve reel politiğin mantığını kabullenmiş eda göze çarpar. Bu gerçeğe ve mantığa hem psikolojik hem düşünsel bakımdan iyice intibak etmiş gibidirler. Hatta güçlülerin saldırganlığını, zayıfların yok olmasını doğal bir durum olarak görürler. Onların yazılarında ve konuşmalarında bu durumu moral bakımdan mahkûm eder bir ton vardır ama, saldırgandan çok yenileni, bu arada kendilerini suçlarlar. Örneğin, Akif, aynı şiirinde, Osmanlı'ya dilenci muamelesi yapan, soğukluk gösteren Batı'yı değil, Müslümanları suçlar. Siyasetin kanının "servet", hayatının "satvet" olduğunu yazar. İsmet İnönü, 1930'da Sivas'ta, Sivas demiryolu hattının açılışında konuşurken "Milli Mücadele sahasında her millet, esaslı imtihanları kendisi vermeye mecburdur. Binaenaleyh, biz Avrupa'nın hitabını realist acı bir imtihan devri şeklinde ve *tabii telakki ettik* (1933, 303 -abç)" der.

Sosyal Darwinist önermelerle güçlüler, saldırgan politikalarını, zayıflar savunmacı politikalarını haklı çıkarırlar. Güçlü yok etmek, egemen olmak için *fit* olmaya çalışırken; zayıf, yenilmemek, yok olmamak için *fit* olmaya çalışır. Fakat, amaç ister saldırı olsun, ister savunma, *fit* olmak için uygulanan politikalar, -biraz da zayıfların güçlüleri örnek almaları dolayısıyla- benzeşir.

HAYAT MÜCADELE İSE...

Hayat mücadele ve mücadelenin dışına çıkmak imkânsızsa, birincil amaç, kuşkusuz yenilmemek olur. Barış içinde, kardeşliğin ve eşitliğin egemen olduğu bir dünya özleyenler bile, ideallerini gerçekleştirebilmek için önce mücadelede yenilmemeye, yok olmamaya (muhafaza-i mevcudiyet etmeye) çalışırlar. Dolayısıyla, "Hayat mücadeledir" tespiti ideallere rağmen, belirli bir zihniyeti ve belirli politikaları dikte eder.

Osmanlı-Türk aydınının bütün düşünsel çabası, mücadelede yenilmemek veya yok olmamak için alınması gereken tedbirlerin neler olduğunun belirlenmesi odağı etrafında döner. Yenilmemenin yolu, kuşkusuz güçlü olmaktan geçer. Yukarıda görüşlerinden bahsettiğimiz düşünürler, mübareze meydanında ayakta kalabilmek için birinci koşulun güçlü olmak olduğunu hemen belirtirler. Akçura, zayıfların yok olmaya mahkûmiyetten kurtulmaları için "iktisab-ı kuvvetten başka çare" olmadığını söyler. Nafi Atuf, "Başkalarının yemi olmamak için hiç olmazsa başkası kadar geniş bir ağıza ve mideye malik olmak lazım" geldiğini ekler. Mustafa Kemal, mücadelede başarının, "manen ve maddeten kuvvete, kudrete istinat eder bir keyfiyet (1927, 290)" olduğunu inançlı bir biçimde ifade eder.

Bir savaş alanı olarak görülen uluslararası arenada toplumu güçlü ya da *fit* hale getirmek için önerilen politikalar, ana hatlarıyla, siteler arası ilişkilerin sürekli bir savaş ilişkisi olduğu tespitinden yola çıkan Platon'un model aldığı Sparta'nın politikalarına benzer.[9] Bir savaş anında bütün güçlerin seferber edilebilmesi için güçlü bir merkezî devlet; bireyden çok devletin ve topluluğun haklarını vurgulama; mücadele dönem dönem savaş biçimini aldığından olası bir savaşın gereklerine göre planlanmış bir ekonomi, her zaman "cenge hazır" güçlü ve düzenli bir ordu oluşturmaya, silahlanmaya, askerî ve savaşçı değerlere öncelik verme, müsellah bir ulus yaratma (militarizm); sinirlerin gevşemesine yol açacağı kaygısıyla -ve 'yanlış' olduğu için- barışçı fikir ve anlayışlara prim vermeme; gerçek veya potansiyel düşman olarak görülen yabancılara karşı homojen, kaynaşmış bir toplum oluşturma ve bunun için fertleri "birlik ve bera-

berlik içinde" tutmak amacıyla onlarda ulusçu duyguları ve içtutunumu güçlendirme (ulusçuluk), alt gruplar arasında çatışmaları yok etme veya yok sayma; yabancılara karşı kuşku ve uyanıklık aşılama; topluluğa, vatana ve devlete sadakat duygularını gevşeteceği gerekçesiyle kozmopolitizme, enternasyonalizme ve hümanizme karşı mücadele ve -Darwinizm esas olarak biyolojik bir kuram olduğu için- insan stokunu nicelik ve nitelik açısından iyileştirme (ötenik ve öjenik) [...] Bunlar, önerilen başlıca tedbirler arasındadır.

Türk milliyetçiliği ya da Türkçülük, beka sorununun ve inkırazın şiddetle hissedildiği, imparatorluk içindeki diğer unsurların ayrılıkçı hareketleri önemli bir mesafe katettiği ve ittihat veya itilaf umutlarının zayıfladığı yıllarda ortaya çıkar. Balkan Savaşı'ndan sonra yaygınlık kazanır. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda imparatorluğun dağılmasıyla Meşrutiyet döneminin Osmanlıcılık ve İslâmcılık akımları uygulanabilirliğini yitirince, Türkçülük, kapsamı ve içeriği değişerek, Cumhuriyet döneminin resmi ideolojisi olur. Cumhuriyet, imparatorluktan geriye kalan Misak-ı Millî sınırları içindeki unsurlardan (öz)Türk grubuna dayanan bir ulus devlet olarak kurulur. Yukarıda görüşlerini verdiğimiz yazarların görüşleri de yeni duruma bağlı olarak az çok değişir. Bundan böyle mübareze meydanında kurtarmaya çalıştıkları grup, bazen kültür, bazen etnisite bazen ırk temelinde, bazen vatandaşlık temelinde tanımlanan Türk grubu olur.

Yeni Cumhuriyetin tasarımına -gerek kurucu kadronun konuşmalarında ve yazılarında ve gerekse inkılâpların esbab-ı mucibelerinde kolayca görüleceği gibi- başka her şeyden çok ulusun mübareze meydanında bağımsız olarak varlığını sürdürme (muhafaza-i mevcudiyet edebilme) amacı yön verir. Resmî ideoloji ve devletin yapılanması bu amaca uygun olarak şekillenir. Bekayı garanti etmek için alınmış olan tedbirler, yürürlüğe koyulan politikalar ve uygulamalar ana hatlarıyla ve özce spartandır.

İkinci Dünya Savaşı'nda demokrasilerin zafer kazanması dolayısıyla Türkiye de bireycilik, çoğulculuk, insan hakları temeline dayanan demokrasiye geçmek durumunda kalır. Fakat beka kaygısı varlığını ve önceliğini sürdürmektedir ve karar alma konumlarında bulunanlarda gözlenen genel inanç da, -yönetimlerin hak ve özgürlüklerin kısılması konusunda istekli, demokratik taleplerin karşılanması konusunda oldukça isteksiz davranmaları ve bu tür taleplere genellikle "etrafımız ateş çemberi", "iç ve dış düşmanlar", "dünyanın nazik bir coğrafyasında yaşıyoruz" argümanlarıyla karşılık vermelerinin de gösterdiği gibi- demokratikleşmenin bekayı tehlikeye sokacağı yönündedir. Bugün, zihinlerde "Beka mı demokratikleşme mi" gibi bir ikilemin oluşup yerleştiği söylenebilir. "Önce demokratikleşme" diyenler (genellikle, sol ve liberal kesimler), "önce beka (ya da güvenlik)" diyenlerde (bunlar genellikle devlet ricali ve milliyetçiler[10]) paranoya benzeri belirtiler teşhis ve böylece bunun temelsiz bir kuruntu olduğunu ima ederlerken, "önce beka" diyenler de onlarda saflıktan sorumsuzluğa ve hatta satılmışlığa kadar pek çok kusur bulmaktadırlar.

Hayatın bir mücadele olduğu saptaması ve beka kaygısı gerçeklikten kopuk 'anormal' bir zihnin kuruntuları olarak görülemez. Mücadele, gerek bireyler arası gerekse gruplar arası ilişkilerin önemli bir boyutudur. Dış politikada kuvveti hak ile özdeşleştiren realpolitik anlayışı bugün de egemenliğini sürdürmektedir. Dünya bugün de ulusal egoların çıkarlarını korumak ve büyütmek için mücadele ettikleri bir mücadele meydanıdır. Fakat, uluslar ve bireyler arasındaki ilişkiler, sosyal Darwinistlerin iddia ettiği gibi sadece değişik biçimlerde süren mücadeleden *ibaret değildir*. 17 Ağustos

1999 depreminde dünyanın -zihinlerimizdeki milliyetçiliğin alt yapısını oluşturan sosyal Darwinist şemayı sarsan ve bizi şaşırtan- ilgisinin gösterdiği gibi, düşmanlık kadar güçlü olmasa da gruplar arasında işbirliği, dostluk, dayanışma ve paylaşma eğilimleri de vardır.

Bugünkü konjonktürde spartan politikalar artık uygulanamaz hale gelmiştir. Üstünde düşünülmesi gereken nokta, uluslararası mücadele ortamında elenmeksizin güçlü bir konum edinme hedefi ile ülke içinde demokrasiyi, insan haklarını ve özgürlükleri uluslararasında barışı, işbirliğini ve eşitliği geliştirme hedefinin nasıl birleştirileceğidir. ❐

DİPNOTLAR

1 "Az çok" dedik, çünkü Sosyal Darwinizm olarak eklemlenen düşünceler arasında çatışmalar vardır. Örneğin, savaş *fit* olanları seçen bir araçtır; fakat savaşta ölen askerler toplumun en *fit* bireyleridir. *Fit* bireyler hayatta kalma ve üreme yeteneği en çok olanlardır; fakat toplumda *fit* olmayan bireyler (toplumun alt kesimleri) *fit* olanlara göre daha çok ürer. Doğal süreç, *fit* bireyleri *fit* olmayanları eler; fakat Sosyal Darwinistler kalıtımı kontrol etmek için müdahaleyi (öjeniği) savunurlar. Bencil bireylerin hayatta kalma şansı daha çoktur, fakat özgeciliğin ağır bastığı toplumların diğer toplumlar karşısında hayatta kalma şansı daha çoktur.

2 İngilizce'deki "fit" sözcüğü, Sosyal Darwinizmin klişelerinden Herbert Spencer'in 1854'te formüle ettiği, Darwin'in de, *Türlerin Kökeni*'nin 1869'da yapılan 5. baskısında doğal seçilim üstüne bölüme alt başlık olarak aldığı "survival of the fittest" [en *fit* olanın hayatta kalması] deyiminde geçer. Sözcük, "güçlü", "kuvvetli", "uygun", "bedensel bakımdan sağlıklı", "zinde", "uyum sağlamış", "layık" anlamlarına gelir. Türkçe'de, bütün bu anlamlarını çağrıştıracak bir karşılık bulamadığım için sözcüğü bu yazıda çevirmeden kullanıyorum. Darwin ve Sosyal Darwinistlere göre, diğerlerine göre hayatta kalabilen ve daha çok üreyebilendir.

3 *Fit* olup olmama koşullara bağlı olduğundan, aslında, koşulların tesadüfen değil, belirli bir plan ya da erek dahilinde değiştiği varsayılmadıkça ilerlemeden söz etmek anlamsızdır.

4 Adnan Adıvar'a (1980, 368) göre, ilk kez 1872-3'de Ahmet Mithat Efendi, Lamarkçı evrim görüşünden bahseder. Demir ve Yurtoğlu'na göre (2001), Şemsettin Sami, 1879'da, *İnsan* adlı eserinde evrim görüşünden söz eder. Başhoca İshak Efendi de, *Tarih-i Tekvin yahud Hilkat* adlı eserinde, evrim düşüncesini tanıtır. Baha Tevfik ile Ahmet Nebil, sosyal Darwinist Haeckel'in eserlerini 1908'den itibaren Osmanlıca'ya çevirirler (Haeckel'in sosyal darwinist düşünceleri için bkz., Weikart 1993; Hawkins 1997, 132-145; Haeckel'den yapılmış çeviriler için bkz., Demir ve Yurtoğlu 2001, 176). Fakat, Adıvar'a göre, insanın maymundan geldiği görüşü İngiltere'dekine benzer bir tepki uyandırınca, Mithat Efendi, bu görüşü Kuran ile bağdaştırmaya çalışsa da, zamanın hükümeti, "bundan böyle Mithat Efendi'nin maymunlarına" ilişkin basına nesne yazdırılmaması şeklinde bir emir verilmiş ve evrim kuramından yakın zamanlara kadar söz edilmemiştir. Jöntürkler de Darwin'in teorisinin teoloji karşıtı içermelerini benimserler. (Nitekim, İttihat ve Terakki'nin kurucularından İbrahim Temo (1932), Darwin'in 50. ölüm yıldönümü dolayısıyla yazdığı bir yazıda, Mekteb-i Tıbbiye'de arkadaşlarına "Darwin'in ve sair büyük adamların eserleri" teoloji karşıtı yönü dolayısıyla okutmağa çalışırlar.)

5 Örneğin, Maarif Vekaleti'nin "Maarif Misakı" olarak nitelenen 8 Mart 1923 tarihli tamiminde izlenecek eğitim ilkeleri "Cidal asrı henüz hitam bulmamıştır" tespitinden hareketle belirlenir.

6 Bu konuda Ziya Gökalp istisnadır. O, ırkçıların ırkların eşitsizliği görüşünü açıkça reddettiği gibi, sosyal Darwinizmi de reddeder. 1923'de yazdığı "Milletlerin Sevişmesi" adlı makalesinde, sosyal Darwiniz-

mi emperyalist politikaları haklı çıkarmak için kullanılan bir rasyonalizasyon olarak görür. Bernhardi'nin görüşlerini aktardıktan sonra, kuram doğruysa, "halkçılık mefkuresinin bir şeniyet olabilmesine" imkân yok demektir" sonucuna varır. Çünkü, ona göre, halkçılığın ilkelerinden biri "emperyalizmin ve bundan doğan harbin yeryüzünden kalkması ve milletlerin kardeş gibi biribiriyle sevişmesi ve yardımlaşması"dır ve bunun gerçekleşebilmesi "tabiaten milletlerin biribirine dost olması"nı gerektirir. Gökalp, Huxley'e dayanarak Darwin'in kuramının biyolojik dünya için bile bir varsayım olduğunu savunur. Gökalp'e göre, Darwin'in kuramı, toplumsal olaylar için geçerli değildir (Gökalp 1980, 53-57, 73-74).

7 Darwin'in düşüncelerinde kendilerine destek bulan düşünce akımlarının çok önceden beri var olduğunu belirtmiştik. Gruplar arası ilişkinin sürekli bir savaş olduğu fikrini, güçlü olanın haklı olduğunu, doğanın model alınması gerektiği fikri Platon'da bulunabilir. Cumhuriyet'in kurucu kuşağının asker kökenli olanlarının savaşların sürekliliği fikrini edinebilecekleri olası kaynak, kendilerini çok etkilemiş olan Goltz'un *Millet-i Müsellaha*'sı olabilir. Colmar von der Goltz, bu eserinde Darwin'in ilkelerine gönderme yapmaksızın, savaşların *neredeyse* kaçınılmaz gibi görür.

> *Bu fani dünyada milletler ve kavimler dünya nimetlerini ele geçirmeye çalıştıkları ve gelecek torunlar ve nesiller için rahat, bolluk ve itibar içinde yaşamaya uygun bir yer ve saha kazanmaya istekli yüksek zekâlı birtakım zevatın öncülüğüyle günlük ihtiyaçların sınırını aşarak medeni, tarihi ve siyasî bir hayali gerçekleştirmeye çalıştığı sürece dünyada savaş denilen şey eksik olmayacaktır* (Goltz 1885, 685 -sadeleştirildi).

Fakat, Goltz, milletlerin ve kavimlerin, savaşa yol açacak olan arzu ve çabalarından vazgeçebileceklerine inanmaz. Goltz, aynı eserinin bir başka yerinde (s. 632), savaşların kaçınılmazlığını koşulsuz bir biçimde ifade eder:

> *Muhakkak olan bir şey varsa şudur: Seferler ve muharebeler, milletlerin ve kavimlerin ondan hiçbir vakit kaçınamayacakları, mukadder bir haldir. Bu fani dünyada insanlar için daimi bir barış ve güvenlik asla kolayı bulunup yapılan bir şey olmamıştır* (Sadeleştirildi).

8 Bununla birlikte, hayat mücadelesinin ampirik bir olgu olduğuna kesin bir inancı olan, gençlik ve olgunluk yılları savaş içinde geçmiş, mücadelede karşı taraftan insaf ve merhamet beklentileri boşa çıkmış bir kuşakta hak ve adalet ilkelerine inancın zayıflamaması imkânsızdır. Bu kuşağın, *kendini güçlü görmesi halinde*, "madem ki, doğanın kanunu böyle, biz neden ezmeyelim" demesi, hakkı kuvvet ile özdeşleştirmesi ya da savunmadan saldırıya, "hak ile kuvvet fiiliyatta özdeştir"den "özdeş olmalıdır"a geçmesi zor değildir. Bu kuşağın bir imparatorluğun mensubu ve mirasçısı olduğu da düşünülürse, gönüllerindeki büyüklük ve üstünlük arzusunun küllense bile sönmeyeceğini, "küçük ama derli toplu bir ülke" idealinin bir "hesaplılığın" sonucu olduğunu söyleyebiliriz. (Nitekim, Falih Rıfkı Atay, bazı irredentist öneriler karşısında Mustafa Kemal'in "Türkiye elli milyon nüfuslu ve tam Batılı bir toplum ve devlet olduktan sonra etrafına göz gezdirebilir" dediğini nakleder.

9 Hayatın bireyler veya gruplar arasında bir mücadele olduğu görüşü Antik Yunan'da bulunabilir. Cumhuriyet'in kurucu kuşağının yaşadığı koşullara benzer bir ortamda yetişen Platon'un *Yasalar*'ındaki Giritli konuşmacı, askerî ilkelere göre örgütlenmiş ve Sparta devlet düzenine benzeyen Girit'in bir savaşın gereklerine göre örgütlenmiş devlet düzenini açıklarken "çoğu kişinin barış dediği şey, bir addan öte bir şey değildir, gerçekte bütün devletlerin bütün devletlere karşı, ilan edilmemiş de olsa, doğa gereği bir savaşı vardır" der.

İster doğal-biyolojik nedenlere ister bireysel veya toplumsal nedenlere bağlansın, mücadele olgusunun dikte ettiği politikalar benzeşir. Sparta, olası bir savaşın gereklerine göre örgütlenmiş tipik bir örnektir. O, bütün halkın asker, bütün kentin bir ordugâh olduğu, Jefferson'un deyişiyle "askerî keşişler tarafından yönetilen bir manastır" görüntüsü veren bir militarist bir kenttir. Sparta'da öjenik de uygulanır. Askerî görevler için uygun olmayan çocukları öldürülür (infanticide). İçtutunumu güçlendirmek için her türlü tedbir alınır.

Peloponnes Savaşlarında Atina'yı yenen Sparta modeline göre tasarladığı ideal devletinde, Platon öjenizmin ana fikrini ortaya atar. Köpeklerin ve kuşların seçilerek çiftleştirilmesi yoluyla daha iyi bireylerin elde edildiği gözleminden hareket eden Sokrates, aynı yöntemin insan üremesine de uy-

gulanması gerektiğini ileri sürer. Sokrates bunun için negatif ve pozitif öjeniği önerir. Ona göre, "her iki cinsin de en iyilerinin en fazla, en kötülerinin de en az çiftleşmeleri gerekir." Sokrates'in insan harası önerir gibidir: Kendilerinden olabildiğince çok döl almak için, savaşta ve başka işlerde yararlılık gösteren gençlere kadınlarla herkesten daha çok yatma hakkı tanınmalıdır. İdeal devlette, Devlet çocuk yapma izni vermediği halde çocuk yapan kişiler suçlu, çocukları da piç sayılacak ve onlara bakılmayacaktır (Platon, *Devlet*, 458/a-461/e) Aynı şekilde Aristoteles de *Politika*'sında evlenme ve çocuk yapma üzerinde uzun uzun durur ve, "sakat çocukların yaşatılmaması yasal olmalıdır" der.

10 Türkçülük geleneğinden gelen milliyetçi gruplarda genellikle büyüme ve yayılma eğilimi aşikârdır. Türkiye'de ırkçı-Turancı milliyetçiliğin önde gelen savunucularından Nihal Atsız (1992, *passim*), yayılmacı tezlerini biyolojiyle, sosyal Darwinist argümanlarla destekler. Ona göre canlı türlerinin amacı, soyunun bütün dünyayı bürümesidir. Bundan canlı türleri arasında "hayat kavgası" doğar. "Biyoloji bakımından hayat bir savaştır." Tarih, hayatın milletler arasında bir savaştan ibaret olduğunu, medeniyetin ilerlemesine de savaşların sebep olduğunu kanıtlar. Yaşamak isteyen milletler de savaşı göze almalıdırlar. Kavgada zayıflar ezilir, azalır veya yok olur; güçlüler ise yayılıp çoğalır. Atsız'ın "hayat kavgası"nı ampirik bir olgu olarak onaylamakla kalmaz, kavgayı yüceltir. Ona göre, "Savaşlar, kahramanlık ruhunu beslemiş, faziletli insanların yetişmesine sebep olmuş, destani edebiyatı yaratmıştır." "Savaşmayan milletlerde ahlaki bozulma ortaya çıkmıştır." Savaş ulusal büyümenin bir aracıdır. Savaşı salt bir savunma aracı olarak görmek ulusu pasifleştirir. Vurmayanı vururlar. Ona göre, "millî ülkü", "milletin tahteşşuurunda bulunan 'yayılıp hâkim olma' sevk-i tabiisinin başkanlar ve kılavuzlar tarafından şuurlandırılıp sistemleştirilmiş şekli"dir. Millî ülkü savunmacı değil, "taarruzi"dir. Atsız, ebedi barışa, ulusların dost olabileceğine inanmaz. Eğitimde askerî değerlerin aşılanmasını savunur.

Sosyalizm ve Milliyetçilik: Galiyefizmden Kemalizme Türkiye'de "Üçüncü Yol" Arayışları

SUAVİ AYDIN

MARKSİST SOLUN TEMEL AYRIŞMA NOKTALARI VE MİLLİYETÇİLİK

Birinci Dünya Savaşı'na giden yolun ve savaşın bizzat kendisinin iki büyük ürünü vardır: Sosyalist bir devlet ve modern öncesi imparatorlukların sahasında yükselen milliyetçiliklerin meyvesi olan ulus-devletler. Sosyalist Sovyet Rusya, kendisini yok etmeye yönelmiş dev ittifak karşısında, yeni doğan bu ulus-devletlerin ittifakını aramak zorunda kalmış veya bu ulus-devletlerin kurulmasına katkı yapmıştır. Bu süreçte de bu ulus-devletlerin kurucu ideolojisi olan milliyetçiliklere ideolojik bir kılıf hazırlaması gerekmiş, bu milliyetçilikleri olumlayan hatta Marksist ideoloji bakımından izah eden kuramsal inşalara girişmiştir. Böylelikle bu diyalektik işleyiş, paradoksal bir biçimde, Sovyetler'e ve onun Leninist ideolojisine, ileride kendisine karşı en büyük direnci gösterecek olan bir ideolojinin ve o ideolojiye dayanan devletlerin teşvikçisi hatta bizatihi yaratıcısı rolünü vermiştir.

Milliyetçiliği kabaca "ezen ulus milliyetçiliği" ve "ezilen ulus milliyetçiliği" biçiminde tasnif eden ve ikincisinden yana bir tavır takınarak onu destekleyen bu kuramsal inşâ, esası bakımından Marksizmin temel savlarıyla çelişse de, başlangıçta bir reel-politik iken, zamanla bir tür milliyetçiliği sosyalist kuramın ayrılmaz bir parçası olarak sunan yeni izahların da temeli olmuştur.

Marx'ın ve Engels'in yazdıklarına baktığımızda, onların kolonyalizini, kapitalizm öncesi ekonomik formasyonlara kapitalizmi götürerek sosyalizme doğru ilerleyen yolda onlara mesafe kaydettirecek bir araç olarak gördükleri ve bu nedenle destekledikleri görülür. Marx, İngiltere'nin Hindistan'da, biri yıkıcı biri yapıcı olmak üzere, çifte bir misyon üstlendiğini söyler: Yapıcı olanı, eski "Asyatik toplum"un imhası ve Asya'da Batı toplumunun maddi temellerini kurmaktır (bkz. Marx, 1978a: 82). Marx'a göre İngiliz yönetimi Hindistan toplumunun bütün çehresini değiştirmiştir. Bu Hindistan'ın bütün "eski dünyası"nın yok oluşu, "bütün eski geleneklerden, bütün eski tarihinden" kopuşudur. İktisadî işlevin evrilmesine ket vuran merkezî iktidara dayalı "Asyatik Yönetimler"in, sadece İngiliz vergi tahsildarlarının ve askerlerinin kaba gücüyle değil, İngiliz buharının ve İngiliz serbest ticaretinin büyük etkisiyle çözülmesi ve yok olması, Asya'nın her yerinde duyulan en büyük ve tek *toplumsal* devrimdir (bkz. Marx, 1978b: 35-41). 1907'de Stuttgart'ta toplanan II. Enternasyonal'de, Lenin'in "oportünist unsurlar" dediği bazı Avrupalı partiler bu

anlayışı sahiplenen bir tutum sergilerler; ancak bu tutum kongre çoğunluğunca reddedilir. Lenin'e göre burjuvazi "sömürgelere fiilen esaret götürüyor, yerli halkları misilsiz saldırılar ve şiddet hareketleriyle eziyor, içkiyi ve firengiyi yaygın kılarak onları 'medenileştiriyor'du" (Lenin, 1970: 28-9). Lenin'e göre İkinci Enternasyonal'de "işçilerinin dahi bir ölçüde gözünü fetih hırsı bürüyen milletlerin oyları"nı sömürgeci siyaset izlemeyen ya da bu tür siyasetlerden zarar gören "küçük milletlerin" birleşik oyları yenilgiye uğratmıştı.

Bu tavrıyla Lenin, Marx'ın evrimci-medeniyetçi yaklaşımını tersine çevirmiştir. İki şekilde: Birincisi, Menşeviklerin iddia ettiği gibi Rusya'nın henüz kapitalistleşmediğini, devrimde öncü rolü oynayacak bir işçi sınıfının oluşmadığını, bu yüzden sosyalist devrim için beklenmesi gerektiğini öne süren tezlerine karşı "devrim" tezini savunarak ve eyleme geçerek; ikincisi Marx'ın Batı'nın kapitalizm yolunda olgunlaştıracağını düşündüğü "kolonyal dünya"yı kendi "millî devrimleri"ne çağırmak suretiyle kuramı reel-politik açıdan *kısa devre* ederek...

Leninist tezin merkezinde, "gelişmekte olan genç ülkelerin doğrudan doğruya kendi burjuva uluslarını sosyalist uluslara dönüştürmek" gibi bir ödevi olmadığı, "çünkü bu ülkelerde burjuva ulusların henüz biçimlenmediği", bu ülkelerin önündeki görevin "kapitalist gelişmenin acılı evresini atlayarak" ve bir dizi aşamadan geçerek sosyalizme geçiş için uygun "bütünsel bir ulus" oluşturmak olduğu yer almaktadır (bkz. Giliov, 1989: 17).

Buna bağlı olarak Lenin'den başlayarak, Sovyetler Birliği Komünist Partisi'ne ve hemen hemen bütün Leninist partilere yayılan taktik anlayış, özellikle sömürge coğrafyasında ve eski imparatorluk toprakları üzerinde ulus-devletleşme girişimlerini ve "burjuva devrimleri"ni destekleme biçiminde gelişmiştir. Lenin, II. Meşrutiyet'in ilânından memnuniyetini, 1908'de *Proletary* dergisinde yayımladığı bir yazıda belirtir (Lenin, 1970: 32-3).

Lenin'i bir "milletler siyaseti" izlemeye götüren önemli etkenlerden biri de "halkların zindanı" olarak tanımlanan Rus İmparatorluğu'nu ortadan kaldırma ereğinin onun siyasal mücadelesinin temeli oluşudur. Bu nedenle yazılarında sık sık Rus milliyetçiliğini mahkûm eder. Ancak, bir sosyalist siyasetçi olarak Rus milliyetçiliğinin yanında Polonya, Yahudi, Gürcü ve Ukrayna "burjuva milliyetçiliklerini" de sosyalist mücadeleye ket vuran birer sapkınlık olarak nitelemekten geri durmaz (Lenin, 1970: 90-1). Birinci Dünya Savaşı'nın arefesinde, "... işçiler millî kültür ya da 'millî kültür muhtariyeti' üzerine ağdalı nutuklarla aralarına ayrılık sokulmasına izin vermeyecekler" diyordu (Lenin, 1970: 91). Lenin'i bu uyarıya sevk eden, Avusturyalı sosyalistlerin "ulusal sorun" politikasıydı. 19. yüzyılın son on yılında Otto Bauer ve Karl Renner tarafından önerilen "sosyalist program", Avusturya-Macaristan İmparatorluğu bünyesindeki halkların "millî mücadelesi" ile "işçi sınıfı mücadelesi" arasında bir ittifak arıyor ve sosyalist bir devrim karşısında "milletler sorunu"na bir çözüm arıyordu. Bu arayış, "ulusların kendi kaderini tayin hakkı" sorununu gündeme getirmiştir.

"ULUSLARIN KENDİ KADERİNİ TAYİN HAKKI" VE LENİN

"Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı" ilk kez 1896'da Londra'da toplanan II. Enternasyonal'in dördüncü toplantısında ele alındı ve 1903'teki Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin ikinci kongresinde programa konuldu. II. Enternasyonal'in kararı şöyledir (Lenin, 1970: 109-10):

Kongre, bütün milletlerin kendi kaderlerini tayin etmeleri hakkına tastamam sahip olmalarından yana, ve halen askerî, millî ya da diğer çeşit istibdatların boyunduruğu altında ezilen her ülkenin işçilerinin yanında olduğunu beyan eder. Kongre bütün bu ülkelerin işçilerini, sınıf bilincine varan bütün dünya işçilerinin saflarına katılıp milletlerarası kapitalizmin yenilmesi ve milletlerarası Sosyal-Demokrasinin amaçlarının gerçekleşmesi için birlikte savaşmaya çağırır.

Lenin ve Rus Partisi, daha 20. yüzyılın ilk on yılında, "ulusların kendi kaderini tayin etme hakkı"nın "milletlerin yabancı millî yapılardan siyasî düzeyde ayrılmaları ve bağımsız bir millî devlet kurulması" demek olmadığını savunmaktadır. Buna karşılık Rosa Luxemburg daha soldan, Kautsky ve Otto Bauer'in tezleri karşısında ulus-devletin kuramsal olarak kolayca geliştirilip savunulabileceğini ama gerçeğe uymadığını iddia eden bir pozisyonu savunmaktadır. Luxemburg, bu açıdan örneğin Polonya'nın Rusya'dan bağımsızlık isteğine karşı çıkar. Luxemburg, kuramsal açıdan Marx'ın başlangıç tahlillerine sadakatini sürdürmektedir ve örneğin Rusya'yı değerlendirirken bu ülkeyi "Asyatik despotizm" kavramı üzerinden tahlil eder. Kautsky, o yıllarda, ulus-devletin üretim güçlerinin gelişiminin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu söylerken, Otto Bauer ve Karl Renner'in önderliğindeki Avusturya Sosyal Demokrat Partisi, bunu daha çok bir "kültürel özerklik" meselesi olarak görmektedir. Lenin'e göre kapitalizmin gelişmesi için en uygun koşulları ulus-devletlerin sağladığı tespiti, Marksist bir tespittir; burjuva ilişkilerine dayanan böyle bir devlet ulusların sömürülmesini ve ezilmesini ortadan kaldıramaz ama Marksist tahlil, tarihin bu yöndeki işleyişini "görmezden gelemez". Lenin'e göre "ulusların kendi kaderini tayin hakkı" meselesini, Rosa Luxemburg'un yaptığı gibi Batı Avrupa açısından incelemek beyhüdedir; zira Batı Avrupa ülkeleri 1789-1871 döneminde ulus-devletlerinin kuruluş sürecini tamamlamışlardır. Oysa Doğu Avrupa ve Asya'da burjuva millî demokratik devrimler süreci, 1905'ten itibaren başlamıştır ve "Rusya ve komşusu ülkeler bu dönemden geçmekte oldukları içindir ki" Rus Partisi programında "milletlerin kendi kaderini tayin etmeleri hakkına dair bir maddenin yer alması *gerekir*" (Lenin, 1970: 96-114).[1]

BOLŞEVİKLER VE TÜRKİYE

Rusya'da sosyalist devrimi yapan Bolşeviklerin lideri Lenin, sosyalizme uzanan yolda "tarihsel bir aşama" olarak "millî demokratik devrim" ve "ulusların kendi kaderini tayin hakkı"nı savunan bir konumdadır. Lenin için bu bir "fiilî durum" ve buna bağlı olarak "taktik" bir konumdur. Buharin'e karşı bu konumu savunurken Lenin bunu açıkça belirtir (Lenin, 1970: 277-83). Bu taktikten beklenilen iki kazanım vardır: Birincisi Doğu halklarının "burjuva demokratik devrimleri"ni yaparak sosyalizm yolunda ilerlemeleri; ikincisi ise özellikle Birinci Dünya Savaşı'nın bitimiyle, yeni kurulmuş Sovyet Rusya'nın baş düşmanları olan ve Lenin tarafından "emperyalist" sıfatı yakıştırılmış olan Britanya, Fransa, İtalya, Almanya gibi devletlerin zayıflayarak mevzi kaybetmeleri ile Avusturya-Macaristan ve Osmanlı İmparatorlukları gibi kapitalizm öncesi ilişkileri barındıran siyasî yapıların çözülmesi... "Ezen ulus milliyetçiliği" ile "ezilen ulus milliyetçiliği" ayrımı da bu noktada doğmaktadır. Bu çerçevede Lenin ve Sovyet Komünist Partisi, yirmilerde Mustafa Kemal önderliğindeki "ulusal hareket"i, bu taktiğin her iki ayağını birden içeren bir hareket olması bakımından desteklemiştir. Bu desteğin Türkiye'deki yeni oluşuma

karşı yarattığı "hoşgörü", Mustafa Suphi ekibinin ve Anadolu'daki Yeşil Ordu hareketinin ezilmesi karşısında Rus Komünist Partisi'nin sessiz kalmasının ve Anadolu'ya desteğini sürdürmesinin başlıca nedenidir.

Bu taktik, tıpkı bağımsızlık peşinde koşan kolonilerin sol hareketlerinde olduğu gibi, Türkiye'deki komünist hareket tarafından ideolojik bir destek, hatta bir onay olarak anlaşılmıştır. Bu anlaşılma biçimi, altmışlarda yükselen sol harekete de rengini vermiştir. TKP genel sekreteri Reşat Fuat, 1968 yılında 19 Mayıs vesilesiyle *Türk Solu* dergisinin 27. sayısına gönderdiği mesajda,

> *Bu yıl Birinci Millî Kurtuluş hareketimizin başlangıcı olan bu günü ilerici Türk gençliğinin ve halkımızın İkinci Millî Kurtuluş gayretleri ve hamleleri içinde, NATO'ya hayır haftasında, idrak ediyoruz. İlerici gençliğin emperyalizme, emperyalizmin yurt içindeki destekçilerine ve işbirlikçilerine karşı giriştikleri bu mücadele Atatürk'ün istilacılara ve yardakçılarına karşı sevk ve idare ettiği anti-emperyalist mücadelenin tamamlayıcı bir parçasını teşkil eder.*

diyordu (akt. İleri, 1999: 15). Türkiye İşçi Partisi'nin kuruluş tüzüğünün başında da Atatürk'ün 1 Aralık 1921 tarihinde Meclis'te yaptığı ve anti-emperyalist ve anti-kapitalist vurgulu konuşmanın bir paragrafı yer alıyordu.

Bu anlayışın başlangıcı, tabii olarak Millî Mücadele yıllarına gitmektedir. Sovyet yönetimi yukarıda anılan taktik gereği, Türkiye'deki "millî mücadele"nin yanındadır ve bilindiği gibi, Büyük Millet Meclisi yönetimine büyük para ve silah-mühimmat yardımı yapmaktadır. İnönü Muharebesi sonrasında, mücadelenin gidişâtı Büyük Millet Meclisi yönetimi lehine dönmeye başladıktan sonra (1 Ocak 1921 sonrası), Mustafa Kemal Paşa'nın anti-emperyalist ve anti-kapitalist söylemi ve Pro-Sovyet yaklaşımı demeçlerine daha az yansımaya başladığı halde, bu destek sürmüştür. İlginçtir, Sovyet komünistlerinin "yoldaşı" sayılan ve Türkiye'nin o dönemdeki yegâne meşru komünist hareketinin önderliğini yapan Mustafa Suphi ekibinin tasfiye edilmesi ve Yeşil Ordu ile onun Meclis içindeki destekçilerinin dağıtılması aynı döneme rastlar ama Sovyet desteğinde herhangi bir eksilme veya sapma görülmez. Bu durum, söz konusu desteğin "ideolojik" değil, "taktik" bir destek olduğunun bir başka kanıtıdır. Üstelik Büyük Millet Meclisi hükümeti ile Sovyet yönetimi arasındaki, sonu Moskova Anlaşması ile bitecek resmî görüşmeler de bundan sonra başlamaktadır. Bu çerçevede, 16 Mart 1921 tarihli Moskova Anlaşması'nda, anlaşmanın temeli "ulusların kendi kaderini tayin hakkı" ilkesine dayandırılmıştır (akt. İleri, 1999: 302-3).

Yukarıdaki ikinci paragraf, Rus tarafının "doğu" ülkelerinde bir sosyalist devrim önceliği olmadığını, kendi kaderini tayin kavramı içine "hükümet şeklini seçme" iradesini de dahil ettiğini teyit etmektedir. Dolayısıyla Yeşil Ordu ve Mustafa Suphi olaylarında Sovyet tarafının niye böyle davrandığı da "taktiği bakımından" açıklığa kavuşmaktadır.

TÜRKİYE SOSYALİST HAREKETİNİN "YEREL" NİTELİĞİ VE İTTİHATÇILIK-SOSYALİZM İLİŞKİSİ

Örgütlü başlangıcı en erken 1908 devrimi sonrasında kurulan Selânik Sosyalist İşçi Federasyonu'na ve *İştirak* dergisine kadar götürülebilen (Tunçay, 1978; Haupt ve Dumont, 1977) Türkiye sosyalist hareketinin, Selânik'teki arkası gelmemiş başlangıcın esasını teşkil eden Yahudi işçi örgütlenmesi dışında, herhangi bir sınıfsal temele dayanmaması, kendilerini bu tarafa ait hissedenlerin solculukla milliyetçilik arasında kolayca gidip gele-

bilmelerine de cevaz vermiştir. Zira siyasî bakımdan zaman zaman bu iki hareketin kesiştiğini, aynı saflarda buluştuğunu görmekteyiz. Alman Sosyalistlerinden Parvus'un Türkiye'nin malî durumuyla ilgili yazılarının tefrika halinde *Türk Yurdu* dergisinde yayımlanabilmesi bu "ittifak"la ilişkilendirilebilir. Bir sosyalist olan Parvus'un, devrimci sosyalistler tarafından eleştirilen, kolonyalizm yıkılmadan sosyalizmin kurulamayacağı yolundaki görüşleri onu Osmanlı Devleti'nin Avrupa sömürgeciliğinin etkisinden kurtaracak çözümleri aramaya ve empoze etmeye itmişti. Bu yolla İttihatçılara yakınlaşan Parvus'un "millî demokratik devrimci" fikirleri, İttihatçı önderleri etkiledi. Sömürgeciliğin etkisinden kurtulmanın ve ulusal kalkınmanın temeli ancak ulusal bir ekonominin kurulmasıyla mümkündü. Aynı "millî iktisat" eğilimini Yusuf Akçura'da da görmekteyiz. Akçura'ya göre, ulus-devlet ancak ulusal burjuvazinin eseri olabilirdi ve "millî iktisat" siyaseti, ulusal burjuvazinin yaratılması siyasetinden başka bir şey değildi (Berkes, 1978: 460-2; Toprak, 1982). Bunun yanı sıra, Enver Paşa'nın Sovyet Rusya'ya sığınmasının ardından, Millî Mücadele sırasında İttihatçıların, yine büyük ölçüde "taktik" nedenlerle kendilerine has bir solculuğa bulaşmaları, milliyetçi siyasetle solculuğun iyice birbirine karışmasının bir başka nedeni olmuştur.

Bu ilişkinin geçmişi, İttihatçılığın Selânik'teki doğuş yıllarına kadar gitmektedir. Özellikle Türkçülüğü şekillendiren Ziya Gökalp'ın *Yeni Felsefe Mecmuası*'nda sosyalistlerin de rahatça yazı yazmaları, Gökalp grubunun sosyalist ve milliyetçi fikirleri uzlaştırmaya önem verdiklerinin bir göstergesidir; bir ölçüde Türk milliyetçiliğinin "sosyal programı"nın sosyalist fikirlerin etkisi altında biçimlendiği söylenebilir (Harris, 1979: 25-6). Özellikle Türkçü-İttihatçı kadro içinden doğan "Halka Doğru" hareketinde sol-narodnik akımlardan etkilenerek geliştirilmiş bir korporatizm oldukça öndedir (Tekeli ve Şaylan, 1978; Toprak, 1980; 1984). Üstelik önce Türkçü-İttihatçı çizgide yer alan Mustafa Suphi, Şevket Süreyya ve Ethem Nejat gibi bazı kişilerin, zaman içinde sosyalizme kaydıkları da izlenmektedir.

Sosyalistlerin Türk milliyetçileriyle örgütsel düzeydeki ilişkileri, 1912'de eski İttihatçılar tarafından kurulan Millî Meşrutiyet Fırkası'nda açıkça görülür. Bu siyasî oluşum, Meşrutiyet döneminde programında açık milliyetçi (Türkçü) ilkelere yer veren ilk partidir (Tunaya, 1984: 351-63). Mustafa Suphi, bu partide faal görev yapmıştır (Harris, 1979: 38). Siyasî hayatta fazla bir varlık gösteremeyen ve kısa sürede faaliyetine son veren bu partinin en etkili faaliyeti, esasen İttihat ve Terakki'nin etkisinde olan *Türk Yurdu* dergi çevresi ile birlikte İstihlâk-ı Millî Cemiyeti'ni kurması olmuştur. Bu dernek, yukarıda andığımız "Millî İktisat" siyasetinin takipçisidir. Osmanlı sosyalistlerinin bu gibi milliyetçi parti ve derneklerde çalıştıkları görülmektedir (Harris, 1979: 38-9).

İttihatçılar arasında sol rengin iyice belirginleşmesi, Birinci Dünya Savaşı yenilgisinin ardından önce Almanya'ya sonra Rusya'ya kaçan Enver Paşa'nın Sovyetlerle geliştirdiği ilişkiler doğrultusunda, Anadolu'daki İttihatçı kadroların da sola kaymalarıyla izlenmektedir. Mete Tunçay'a göre (1972: 2-3) 1920 yılında İttihatçı bir kadro tarafından hazırlanan "Mesaî" başlıklı program ve bu programın devamı niteliğindeki Halk Şûrâlar Fırkası programı, bu ilişkinin açık göstergesidir. Bu arada, Almanya'nın yanında savaşa giren Osmanlı Devleti'nin yöneticileri olan İttihatçıların İngiliz gücünü (ve emperyalizmini) çökertmek için Halifelik kurumundan istifadeyle bir "İslâm ittihadı" arayışı, bu kez Sovyet ittifakıyla sürdürülüyordu. Bunun için Talat

Paşa ve arkadaşları, Sovyet özel temsilcisi Radek'le görüştüğü gibi, Enver Paşa Moskova'ya gittikten sonra Mustafa Kemal Paşa'ya yazdığı mektupta "Islâm İhtilâl Cemiyetleri İttihadı" projesini açmış ve Mustafa Kemal Paşa bu girişimi genel olarak onaylamıştır. Üstelik Mustafa Kemal Paşa, Bolşevikleri ürkütmemek için bu hareketin esasen İngiltere'ye yönelik anti-emperyalist bir girişim olduğunun Ruslara ihsas edilmesi gereğini Enver Paşa'ya salık vermektedir (Tunçay, 1972: 5-6). Azerbaycan'da Bolşevikler iktidara geldikten sonra, İttihatçıların Bakü'daki önderi "... İttihad ve Terakki prensiplerinin tespit eylediği milliyet düsturları dahilinde çalışan ve Azerbaycan hükûmeti hazırasına da mümaşat etmekte bulunan Halil Paşa ve rüfekası ..."nın bir Türk Komünist Partisi kurdukları da bilinmektedir (Karabekir, 1960: 610). "Mesaî" ve Halk Şüralar Fırkası programı, bu girişimin Anadolu ayağı gibi gözükmektedir. Bakü "Şark Milletleri Kurultayı"na katılan Enver Paşa ve Halil Paşa, bu kurultayın ardından Mustafa Kemal Paşa'ya gönderdikleri raporda, Türkiye'nin komünistliği kabul etmesinin Türkiye gerçeğine uymayacağını, Türkiye'de Kızılordu gibi sınıf temeline dayanan bir ordu kurulamayacağını, Rusların Türkiye'nin bolşevikleşmesini Rus Komünist Partisi'nin güvendiği Halk İştirakiyûn Fırkası (ve onun önderi Mustafa Suphi) eliyle gerçekleştirmek isteyeceğini, oysa Suphi ve arkadaşlarının fikren ve ahlaken düşündürücü kişiler olduklarını, öte yandan Türkiye'de bir sol hareket vücuda getirmenin zorunlu olduğunu, ancak bunu yaparken acele edilmemesi gerektiğini, bunun için yurt sathında geniş bir örgütlenmeye gidilmekliği gereğini vurgularlar (Tunçay, 1972: 7-8). Bu çerçevede Anadolu'daki İttihatçıların siyasî inisiyatifi bu sol söylemle ele geçirmek için birçok yerde yerel "Şûrâ" (Sovyet) iktidarlarını hedefledikleri ve Meclis'teki Anayasa çalışmalarına paralel bir "Halk Şûrâlar Fırkası Programı" üretmeye giriştikleri görülür. Mete Tunçay'ın zamanlama konusundaki tespitlerine bakılacak olursa, bu girişim hem İttihatçıların hem de Ankara'daki Kemalist hükûmetin hasım olarak gördükleri Mustafa Suphi'nin Türkiye Halk İştirakiyûn Fırkası'nın çökertilmesi, Çerkes Ethem'in tasfiyesi ve resmî bir Türkiye Komünist Fırkası kurulması sonrasına rastlamaktadır (Tunçay, 1972: 10). Yani gerçek anlamda Komünist duruşu temsil eden (ve ironik bir biçimde kendisi de eski bir İttihatçı olan) Mustafa Suphi'nin partisi, kadrosuyla birlikte ortadan kaldırılmış, yerine "taktik" komünist girişimler kalmıştır. Bütün bu tasfiyeden ve "sahte" komünist ve Sovyetik parti girişimlerinin varlığına rağmen, Anadolu'daki harekete "taktik" Sovyet Rusya desteğinin devam ettiği görülür. Geriye kalan "sosyalistlerin" özellikle Leninist doktrinle ne kadar uyuştukları Yeşil Ordu'nun ve resmî Türkiye Komünist Partisi'nin genel sekreteri, *Yeni Dünya* gazetesinin başyazarı Hakkı Behiç'in komünizmin bir proletarya hâkimiyeti olmadığını, onun toplumda egemen ve eşit bireyleri hedeflediğini, devrimin dayanacağı hiçbir örgütün olmadığı ve devrimin bütün özel ve pratik geçim tarzını alt üst edeceği Türkiye, Islâm dünyası ve "büyük endüstrinin dayanılmaz baskısı altında yaşamayan" halklar için proleter diktatörlüğüne gerek olmadığını, burada emekçi hâkimiyeti yerine köylü hâkimiyetinin olacağını, sarsıntısız bir devrimin ancak böyle meydana geleceğini, Anadolu ihtilalcilerinin komünizminin bir nevi oportünizm olduğunu, oysa Türkiye'de ihtilale kalkışmanın "Donkişotluk" olduğunu belirten fikirlerinde görülür. Hakkı Behiç'e göre, "Anadolu, kendi düşünürlerinin, kendi önderlerinin, kendi ihtilalcilerinin arkasında, *kendi özel şartlarına ve ihtiyaçlarına uyarak*,

Devrim hayatındaki yerini sağlayacak, kendi hazırlayacaktır" (a.b.ç., Cerrahoğlu, 1975: 176-77). Hakkı Behiç'in, resmî Komünist Partisi'nin diğer birçok üyeleri gibi, "uydurma" bir solcu olmadığına ve Mustafa Kemal Paşa tarafından reel sol potansiyelle bu "taktik" parti arasında bağı sağlayacak kritik bir kişi olarak genel sekreterliğe getirildiğine de dikkat çekmek gerekir.

İttihatçıların ve Kemalistlerin komünist parti girişimleri "taktik" ihtiyaçların sona erdiği günden itibaren gündemden kalkmıştır ama "taktik" Sovyet desteği, kendi destekledikleri Bolşevik karakterli parti ortadan kaldırıldığı halde, devam etmiştir. Ancak bu karşılıklı "taktik" hareketler, gelecekteki gizli ve açık sosyalist/komünist girişimlerin neredeyse tümünün bilinçaltında tayin edici bir yer edinmiştir. Doğrudan doğruya Sovyet etkisinde olan hareketler, zaten, hep Lenin'in başlattığı "millî demokratik devrim" hareketleriyle ittifak stratejisinin güdümünde olmuşlardır. "1927 Komünist tevkifatı"nda rejimin tutuklanan kadroyu hafif cezalarla kendi sistemine entegre etmesi birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir (Küçük, 1979: 38-40). Rejimin bu tutumuyla Vedat Nedim Tör ve arkadaşlarının Şefik Hüsnü ekibini ihbar etmesi arasında yakın ilişki vardır (Sayılgan, 1972: 200). Vedat Nedim Tör, Şevket Süreyya Aydemir, İsmail Hüsrev Tökin gibi daha sonra *Kadro* hareketinin omurgasını oluşturacak ekibin Şefik Hüsnü ekibinden ya da daha doğru bir deyişle Komintern'den koparak mahkemede Vedat Nedim'in kendi deyişiyle "gerçekleri bütün çıplaklığı ile anlat"ması, TKP içindeki ağırlıklı bir grubun Kemalist hareketle ünsiyetini göstermektedir. Daha açık bir deyişle TKP yönetimi ve kadrosu, Sovyet idaresinin de "hoşgörüsüyle" 1927'ye gelinceye kadar Kemalizmin ihtiyaçlarına göre örgütlenmiştir. Öyle ki Küçük'ün (1979: 42) deyişiyle, yirmilerin TKP yönetiminin ve ideolojisinin "Kemalizmin sol kanadı"ndan başka bir şey olmadığı çok açıktır. Bu kadro, Komünist Partilerin uluslararası örgütü olan Komintern doğrultusu yerine "Türkiye gerçekleri"ni esas almayı yeğlemiştir. Gerek Vedat Nedim Tör (1976) gerekse Şevket Süreyya Aydemir, bu ünsiyetin altını çizer. Bu ünsiyet öyle bir noktaya ulaşır ki, Komintern, Şefik Hüsnü dışındaki TKP yönetimini "milliyetçilikle" suçlamak zorunda kalır. Şevket Süreyya bu noktaya nasıl gelindiğini şöyle anlatıyor (Sayılgan, 1972: 200):

> *Milliyetçilik isnadı doğruydu. Ben ilk gençlik yıllarımda Turancıydım. Kızıl Elmayı bulmak için Azerbaycan'a gitmiştim. Bugün aynı kampta değilim. Ama bende milliyetçiliğin ağır bir tortusu kalmıştır. 1925'te TKP'nin Siyasî Büro sekreteri idim. TKP'de bağımsızlık mücadelesini Komintern'e karşı ilk ben açmıştım. Aynı anda Dünya Komünist Partileri içinde milliyetçilik cereyanları başladı. Yurtdışında bulunan Dr. Şefik Hüsnü Değmer bu konuyla ilgili Komintern görevlisi olarak Çin'e kadar gitmişti. Komintern'den bir Yahudi gelmişti. Münakaşa ettik. Beni, 'yeni' gördüğü görüşlerimi Komintern'de tartışmak üzere Moskova'ya davet etmiştir. Tabiatıyla reddettim. Komünist Partileri içinde milliyetçilik ilk defa TKP içinde başlamıştır. Bunu kendime bir paye vermek için değil, bir gerçeği tespit etmek için söylüyorum.*

Kemalist *Kadro* hareketi, milliyetçi kopuşun neden olduğu bu tasfiyenin ve "yerli" hatta "özgül" bir kalkınma yolu arayışının ürünüdür. Bu olay Sovyetler Birliği'nin "milliyetçi" komünist partilerle hesaplaşmasını gerektiren yeni bir konjonktür yaratsa da, dünyadaki emperyalist saldırı ve bunlara karşı direncin mihverinde yer alan bu partilerin sorgulanması, yine "taktik" nedenlerle ertelenmiştir. Komintern'in 1935'teki 7. Kongresi'nde, "taktik" pekiştirilir ve "Faşizme

Amerikan karşıtı devrimci öğrenci mitingi. 1971'de Türkiye Halk Kurtuluş Partisi'nin "İhtilalin Yolu" Bildirgesi, Türkiye'yi yarı-sömürge olarak tanımlıyordu: "Türkiye yeraltı kaynaklarından dış ticaretine, ekonomisinden politikasına, kültüründen sanatına kadar Amerikan emperyalizminin denetimi altında bir ülkedir."

karşı Halk Cepheleri" kararı alınır. Bu karar mucibince 1936'da TKP'nin likidasyonuna gidilir. Yani artık Dünya Komünist Hareketi tamamen Sovyetler Birliği'nin ihtiyaçlarına göre yönlendirilmektedir. Hele İkinci Dünya Savaşı'nın ve sonrasının anti-kolonyalist havası ve emperyalizmin özellikle Güney Asya ve Afrika'da bu anlamda çözülmeye başlaması, "taktik" desteğin uzamasına neden olmuştur. Buna bağlı olarak Lenin'in taktik tezlerinin kendisini burjuva milliyetçiliğinden özenle ayıran belirlemeleri, bu kez Sovyet Komünist Partisi tarafından değil, bizatihi Üçüncü Dünya'daki bağımsızlık hareketleri tarafından ikinci kez sulandırılmıştır (bu konuda bkz. Oran, 1977; Ataöv 1977; d'Encausse ve Schram 1966). Bu arada Stalin'in "uluslaın kendi kaderini tayin hakkı" konusunda Leninizmi yeni yorumlayış biçimi de bu sulandırmaya katkıda bulunmuştur. Yazının sınırları bakımından bu analize burada girişilmeyecektir.

Bu etkenin dışında Türkiye'deki komünist hareket bakımından özgül bir nokta, yerli sosyalistlerin, esas itibariyle sosyalist teoriye uygun bir "gericilik" formunu, yani saltanat ve hilafeti tasfiye etmesi nedeniyle Kemalizmi "ilerici" bir hareket olarak görmeleridir. Kemalizme karşı sempatiyi besleyen önemli bir etken de bu olmuştur.

Ayrıca rejimin bir "meclis iradesi"ne dayanması ve alınan hemen bütün kararlarda meşruiyet arayışını yansıtan asgarî bir "hukuka uygunluk" biçiminin gözetilmesi, özellikle İttihatçıların komitacı geçmişiyle kıyaslandığında Kemalistleri "desteklenebilir" kılmakta; "meclis iradesi"ne dayandığı gösterilen rejimin meşruiyetini sorgulanamaz hale getirmektedir. Sovyet Partisi'nin tutumu da bu "sempatiyi" beslemiştir - ta ki Şefik Hüsnü'nün Kemalizmle her türlü ilişkiyi koparan ve TKP içindeki çatlağın açık bir sonucu olan manifestosuna kadar!

GALİYEFÇİLİK VE SOLDA MİLLİYETÇİ SAPMA

Sovyetler Birliği, dışarıda "ezilen ulus" milliyetçiliğine karşı hoşgörü ve destek içeren bir taktik geliştirirken, içeride kısa süren bir ulus temelinde bağımsızlık devrinin ardından bu tür talepleri bastırmayı seçmiştir. Sovyet geleneğinde "Millî Demokratik Devrim" hareketleri olarak nitelendirilen modern ulus-devlet girişimlerinin "sosyalist" yorumu Galiyefizm biçiminde karşımıza çıkar. Zira, özellikle Batı'ya karşı "Millî Demokratik Devrim" (MDD) yoluyla modern devlet oluşturma çabalarının esasında yatan üç kavramsal çerçeve, anti-emperyalizm ve millî kurtuluşçuluk, devlet esası olarak millîlik ve mazlum milletler söylemi, Galiyefçi programın parçalarıdır. Örneğin Kemalist modern devlet yaratma tecrübesinin entelektüel ayağını oluşturan *Kadrocular*'ın fikirlerine bakıldığında, bu fikirlerin sözü edilen kavramsal çerçevelere oturduğu görülecektir. Millî kurtuluşçuluk, Ekim Devrimi'nin Tatar aktörlerinden Sultan Galiyef'in çerçevesini çizdiği ve Sovyet Partisi tarafından önce "sapma" daha sonra da "karşı-devrimcilik" olarak değerlendirilecek milliyetçi bir tarz-ı siyasettir.

Türkiye solunun MDD'ci ve "sosyalist devrimci" olarak kabaca ayrıştırılabilecek bölünmesinde MDD'ci kanat, daha çok II. Enternasyonal'in "Üçüncü Dünyacılığı" diyebileceğimiz Galiyefçi çizgiye yakın görünmekte, hatta onun bir kopyasını andırmaktadır. Ancak MDD'ciler, bu yönelimlerini asla bir Galiyefçilik olarak değil Leninizmin kuramsal bütünlüğüne uygun bir tutum olarak sundular. Bu sunuşta Leninist taktiğin Türkiye sosyalist hareketi tarafından bir "ideolojik tutum" ve "tarihsel gereklilik" olarak anlaşılmasının ya da tıpkı 1927'de TKP'den ayrılan gruba atfedilebileceği gibi Türkiye'nin özgül koşullarının bunu gerektirdiğini düşünen geniş bir "sol anlayış"ın etkisi büyüktür. Bu özgücü (*particularist*) duruş, Sovyetler Birliği dağılmadan önce MDD çizgisindeki siyasî hareketler içinde kendisine yer bulduğu ya da "Asya Tipi Üretim Tarzı" türünden kuramsal izahlara başvuran daha entelektüel bir çizgiye sığındığı halde, özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte hızla Kemalizme yaklaşmış ve sosyalist tınıları çok güç seçilen, zaman zaman ulusal devleti koruma iddiasıyla milliyetçi çevrelerle ve iç devletle yakın ittifaklara giren "millî" bir siyasetin peşine takılmıştır. Bu, aslında Vedat Nedim Tör ve arkadaşlarının 1927'de Kemalist milliyetçiliğe "ihtidaları" ile kalın çizgilerle yönünü belirleyen sol görünümlü milliyetçilik sapmayı andıran bir asla rücü, bir nevi tarihin tekerrürü gibi yorumlanabilir.

Bir Tatar Marksisti olan Sultan Galiyef'in bu "Türk revizyonizmi" üzerinde doğrudan bir etkisinin olup olmadığı bilinmez[2] ama bu revizyonizme kapılanların etkiye açık oldukları tek Marksist kaynağın o olduğu açıktır; bu revizyonizmi besleyen ikinci önemli etki de, yukarıda anlatıldığı gibi, bu kanadın mensuplarının Türkçü ve İttihatçı geçmişleridir.

Türkiye'de sol hareketin gelişimini daha başından etkisi altında tutan bu "üçüncü dünyacılığın" kaynağını Ekim Devrimi'nin Tatar kanadının başında bulunan Sultan Galiyef'de bulabiliriz. Türkiye sınırları içinde sosyalist siyasetin önderliği henüz yeni doğmak üzereyken Rusya'daki Türkî halklar arasında başını Tatar sosyalistlerinin çektiği güçlü bir önderlik ve öğreti vardı. Ancak bu öğretinin ve önderliğin "sosyalist" niteliği Batı'da bilinenlerden epeyce farklıydı.

Ekim Devrimi esnasında bilhassa Orta Asya ve Sibirya bölgelerinde devrim, ilk aşamada sıcak karşılanmış olsa da nihaî olarak bir "gâvur faaliyeti" gibi algılanmıştı; zira "... Asyalı halklara yabancı olan Marksist bir ruha sahip İkinci Dev-

rim'in bu bölgedeki taraftarları neredeyse tamamen Rus kolonistlerden oluşmaktaydı. [...] [Buna karşılık] Rusya'nın Türkî nüfusu, siyasî fikirler bakımından [...] tek biçimli değildi ve [...] daha çok Orta Asya kültürünün etkisi altındaki mollaların önderlik ettiği irticaî kanat Müslüman federalistlere karşıydı" (Czaplicka, 1918: 17-8). Galiyefizmin de Bolşevik hareketi içinde oportünist tarafı ağır basmaktadır. Hareket Sovyet Devrimi'nin olanakları ile Rusya Müslümanlarının bu maddî koşullarını bir noktada meczedecek bir kavramı sahiplenmişti: "Nasyonal Komünizm". Galiyef, Kazan'da çıkan *Kuyaş* gazetesinde bolşevik harekete "mazlum milletine karşı duyduğu büyük sevginin ağırlığı nedeniyle, milletinin hatırı için" katıldığını yazmaktadır; Galiyef'in yoldaşı Hanefi Muzaffer, 1918'de *Znamya Revulyutsii*'("Devrim Bayrağı") mevkutesinde Galiyefizmi özetleyen şu satırları kaleme almıştır: "Müslüman halk, yani koloni halk, Rus sömürgeciliği altındaki proletaryadır. Çünkü Ruslar tarafından gerçekten ezilen bir halktır. Bundan dolayı Müslüman Türk ülkelerindeki milliyetçi hareketler gerçek sosyal ihtilal hareketleri niteliğini taşımaktadır" (Sayılgan, 1970: 76). Türk milliyetçiliğinin teorisyenlerinden Zeki Velidi Togan (1969: 289), Galiyef'le işbirliğinin mahiyetini, "... Sovyet gazetelerinin Sultan Galiev ile Validov'u birlikte bir 'millî ideoloji ve programı' kurdular mealindeki ithamları [...] doğrudur ve bu ideoloji birliği [...] Tatar ve Başkurtlarla Kazakistan'ı Yayık nehri boyunca Hazar Denizi'ne kadar uzanan iki Rus vilâyeti ile fiilen ve nihai olarak ayırmak siyasetinin kabul olunması dolayısıyla husule gelmişti.." diyerek açıklamaktadır.

Gerçekten de Galiyef'in hedefi, Orta Asya'daki, Sibirya'daki ve Rusya'daki Türkî halkları bir araya getirecek bir "Turan Federasyonu" kurmaktı. Galiyef, Rus Bolşevik Partisi'nin önderliğinde gerçekleştirilen devrimi, uluslararası ilişkiler bakımından mevcut tahakküm ilişkisinin devamı biçiminde yorumlamaktaydı. Dünya çapında sömürünün ve çatışmanın iki tarafı vardı: Uluslararası burjuvazi (metropol uluslar) ve sömürge halkları (Kakınç, 1998: 38). Galiyef, Marksist terminoloji kullanmakla birlikte, özünde bir "Üçüncü Dünya" milliyetçiliği yapmıştır. O dönemde sömürge ve yarı-sömürge niteliğinde bulunan, hatta Sovyet Devrimi ile sosyalist bir iktisadî-toplumsal-kültürel yapıya yönelmiş olsalar da esas itibariyle "Rus ulusu"nun "burjuvazi" niteliğindeki tahakkümü altından kurtulmamış bulunan Sovyet Müslümanlarının ve buna benzer halkların, öncelikle kendi ulusal (burjuva) devrimlerini yaparak ve böylelikle birer ulus-devlet olarak tarih sahnesine çıkarak, daha önceki tahakküm ilişkisini tersine çevirmesini istemektedir: "Sömürge ve yarı-sömürgelerin metropoller üzerinde diktatoryası!". Burada, Marksizmin tersine, tarihin ilerletici öznesi "sınıf" değil, "ulus"tur (Kakınç, 1998: 40). Galiyef'in "proletarya enternasyonalizmi"ne hiçbir inancı ve güveni yoktur. Zira ulusal duygunun her zaman işçi sınıfı dayanışmasının önünde olacağını, Batı'daki proletarya iktidarının hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini, hatta Batı uluslarını "Üçüncü Dünya"nın tahakkümü yönünde daha da güçlendireceğini düşünmektedir. Buna karşı çare, Doğu uluslarının emperyalizm tarafından mağdur bırakılmış bütün sınıflarının ittifakıyla yeni bir güç ekseni yaratmasıdır.

TÜRKİYE'DE SOL KANATTA ÖZGÜLLÜK TEZİ YERLEŞİYOR

Galiyef'le birlikte bir tür "Üçüncü Dünya milliyetçiliği" biçiminde temel ideolojik ekseninden sapan sol hareketin Türkiye'de düçar olduğu bir başka ideolojik çıkmaz, Türkiye'nin "özgüllüğü" tezinin

Bülent Ecevit

YELİZ DÖNMEZ - CEM BİCO

Bülent Ecevit'in milliyetçiliği onun siyasî kimliğinin en tartışmalı unsurlarından biridir. 12 Eylül'ün politik duruşunda yarattığı kırılma üzerine yapılan tartışmaların çoğu Ecevit'in milliyetçiliği noktasında düğümlenir. Ecevit'i değişmekle, sağa kaymakla, MHP'lileşmekle suçlayanlar onun söyleminde gittikçe belirginleşen ve sosyal demokratlığın gerektirdiği evrenselcilikle bağdaşmayacağını söyledikleri milliyetçilik temasını öne sürerler. Bu yorumlara Ecevit'in cevabı gayet net olmuştur: "Ben hep milliyetçiydim". "Solculukla milliyetçilik ayrı düşünülemez". Gerçekten de, dikkatli bir inceleme Ecevit'in söyleminde "milliyetçilik" öğesinin doksanlarda ve bugün olduğu gibi yetmişlerde de yer aldığını gösterir. Yani Ecevit'in bugün "sağcı" olarak nitelendirilmesine ve dolayısıyla değişmekle "itham" edilmesine yol açan "milliyetçi" duruşu altmışlarda ya da yetmişlerde "Halkçı Ecevit" olarak sahip olduğu milliyetçilik anlayışının bir devamıdır aslında. Ancak altmışlı ve yetmişli yıllarda popülist/halkçı bir bağlamda sunduğu milliyetçiliği bugün popülizminin merkeziliğini yitirmesiyle öne çıkmış, demokratik sol söylemde daha merkezi bir konuma gelmiştir.[1] Ecevit'in milliyetçilik anlayışındaki sürekliliği anlamak için altmışlı ve yetmişli yılların ulusal kalkınmacı ekonomik yapısını ve seksen sonrasında iyice yerleşen neoliberal ekonomi politikalarını ve toplumsal etkilerini dikkate almak gerekir. Böylelikle değişim yanılgısını yaratanın, kendisi değişmeyen bir ilkenin farklı bağlamlar içine yerleştirilmesinden kaynaklandığı daha iyi anlaşılabilecektir.

I

Ulusal kalkınmacı söylemlerin ayrılmaz unsurları olan milliyetçilik ve popülizm Ecevitçi söylemde de merkezi bir yere oturmaktadır. Ecevit'in AP'nin uygulamaya çalıştığı kalkınma modeline karşı sosyal adaleti, demokrasiyi ekonomik milliyetçiliği hedefleyen politikaları CHP'nin oluşturduğu "ortanın solu" söyleminde, Atatürk'ten devralınan modernleşme-kalkınma ve "çağdaş uygarlıklar seviyesine yükselme" idealini gerçekleştirmenin özgül bir stratejisi olarak yetmişli yıllarda Ecevitçi söylemin belkemiğini oluşturmakta-

hem Türkiye sağı hem de Türkiye solu için temel argüman haline gelişidir. Sağda ve solda evrenselci eğilimlerin güçsüzlüğü ve bu argümanın ortaklaşa benimsenişi Kemalizmin güçlü etkisine bağlanabilir. Zira bütün tarihsel serüveni boyunca Kemalizmin temel dayanağı bu "benzemezlik", ya da Atatürk'ün deyişiyle "biz bize benzeriz" tezi olmuştur. Söz konusu tezin ideolojik inşasının *Kadro* hareketince üstlenildiği bilinir. Ancak daha 1923'te, daha önce *Tarih-i Tedenniyât-ı Osmaniye* (1330: 183-91) başlıklı kitabında sosyalizmi öven ve onun Avrupa'da emperyalizme karşı mücadelesinin önemine değinerek geleceğin sosyalist

dır. Bu dönemde CHP, Kemalizmin ilkelerini yeniden yorumlayarak "sol" bir perspektife eklemlemiştir. Bu söylemin merkezine de "halkçılık" ilkesi önemli bir dönüşüme uğratılarak yerleştirilmiştir. Kemalizmin "halk için halka rağmen" anlayışı "halk için halkla birlikte" şiarına dönüştürülmüş ve yine de söylem tüm meşruiyetini Kemalizm'den almıştır. "Milliyetçilik" ilkesi de Atatürk milliyetçiliğinin tam anlamıyla sahiplenilmesiyle söyleme dahil edilir ancak "halkçılık", "devletçilik" ve "laiklik"in yeni yorumu ile "sosyal adalet" ve "insanca ve hakça bir düzen" idealleriyle birlikte "demokratik sol" bir projenin bir parçası haline getirilerek ve "popülist bir bağlama oturtularak yeniden anlamlandırılmıştır".[2] "yetmişlerde yükselen radikal, demokratik, eşitlikçi talepleri kendine özgü bir bağlamda yeniden adlandırmaya, sağın 'milliyetçiliği' ile solun 'yurtseverliğini' kendi popülist milliyetçiliğinde birleştirmeye"[3] çalışan Ecevit'in milliyetçiliğinde "ekonomik milliyetçilik" vurgusu önemli bir yer tutar. Kalkınma sürecinin daha dengeli ve adil bir bölüşüm ve yönetim anlayışıyla ilerlemesini savunan Ecevit demokratik ve sosyal adaletten ödün vermeyen "halkçı" bir modernleşme ve sanayileşme hedefler. Yabancı sermayeye karşı olmasa da "ulusal endüstrimizi köstekleyen dış yatırımlara"(Ecevit, 1976) (özellikle yeraltı kaynakları

Bülent Ecevit'in "ulusal sol" çizgisinde, yetmişlerdeki sol popülizm unsurlarının gerilemesine bağlı olarak, 1980 sonrasında reaksiyonerlik ve "ayrıksıcılık" öne çıktı.

konusunda) karşı çıkmış ve ekonomik alanda milliyetçi olunmazsa "Türk ekonomisi ipotek altına girme tehlikesine düşecek, kapitülasyonların geri gelmesi ciddi bir ihtimal olacaktır" (Ecevit,1976: 189) diyerek Bağımsızlık Savaşı'nda verilen ekonomik bağımsızlık mücadelesinin sürdürülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ecevit, "... ekonominin tümünde milliyetçi olmayan bir insan veya parti, hiçbir alanda milliyetçi sa-

partilerin iktidarında olacağı için ona yabancı kalınamayacağını söyleyen (akt. Cerrahoğlu, 1975: 22-7) Celâl Nuri'nin (lleri) kaleminden, artık özgüllük tezinin inşasına girişildiği görülmektedir. Kemalist rejimin "parti aydını" diyebileceğimiz kesiminden olan Celâl Nuri, 1339 (1923) tarihli *Taç Giyen Millet* kitabında, materyalizmin ekonomik etkenleri en öne koyuşunu siyasî partiler bakımından ele alır ve bunun Avrupa için geçerli olsa da, doğunun, Asya'nın ve özellikle Türkiye'nin farklı bir yaşam biçimi, tarihi ve toplumsal koşulları bulunmasından bahisle, bu "özgül" duruma bağlı olarak buralarda sosyal sınıflara dayanacak bir

yılamaz" (Ecevit, 1976: 200) diyerek AP'nin milliyetçilik anlayışını eleştirmiş ve kendi farkının altını çizmiştir. Ecevit'in milliyetçiliğinin iktisadî boyutu kendi deyişiyle "içeriye karşı halkçılık, dışarıya karşı milliyetçilik" ya da "iktisadî halkçılık ve milliyetçilik" olarak özetlenebilir (Ecevit, 1976: 201).

Ecevit'in kalkınma ve modernleşme projesinin "ulus" tahayyülü bu "halkçılık" ve "ekonomik milliyetçilik" nosyonları etrafında gelişir ve Ecevitçi söylemde "halk" ve "millet" birbirine eşitlenir. Kendi fikirlerinde önemli bir yer tutan Batı'nın evrensel değerlerini meşrulaştırmak için ulusal değerlere referans verdiği ölçüde sosyal demokrat ve halkçı söylem Atatürk'ün tarih tezine ve milliyetçiliğine de dayanılarak yeni bir ulusal tarih yazımı önerisini de beraberinde getirir.[4] "Bazı gerici düşünürlerin söylediklerinin tersine, garpçılıkla memleketçilik, hatta ulusçulukla evrenselcilik, karşıt kavramlar olarak çelişkiye düşecek yerde, Atatürk'ün tarih görüşünde bağdaşmakta, bir bütünlüğe varmaktadır" (Bülent Ecevit, "Türklük ve Türkiyelilik", aktaran Orhan Koloğlu) diyen Ecevit'e göre Türk milleti tarihinin ve ulusal karakterinin de işaret ettiği gibi aslında demokrat, çoğulcu ve eşitlikçi bir toplumdur. Yani hedeflenen sosyal demokrat bir düzenin kaynağı Batı değil Türk toplumunun ve Anadolu tarihinin (özellikle Osmanlı geçmişi ve Anadolu'nun tarih öncesinden gelen mirası) ta kendisidir. Aslında Batı medeniyeti Anadolu kaynaklıdır ve bu yüzden Türk'e yabancı olamaz. Sosyal adalet ilkelerini benimseyen demokratik eşitlikçi bir düzene geçiş aslında Türklerin 'tarihsel özü'nü sahiplenmek anlamında bir "biz bize benzeriz" teması içerir. Ecevit milliyetçi söyleminde "Asya'daki kaynaklar"ın da bilinmesi gerektiğini söyler ancak Batı'nın kaynaklarını Anadolu'da gördüğü için Anadoluculuğu daha belirgindir. Aynı şekilde önerdiği ekonomik ve toplumsal yapının Osmanlı Devleti'nin kültüründe kökleştiğini de ekleyerek yakın geçmişi de ulusal tarihe ekleyerek Atatürk'ten devraldığı tarih tezine önemli bir boyut katmıştır. Ecevit'in söyleminde milliyetçilik, "Türk halkının özgünlüğüne vurgu yaparak"[5] ve "halktan öğrenme" ve halkı yüceltme, halkın değerlerini sahiplenme anlamında bir "halkçılık"la bütünleşir. Bununla birlikte Ecevit Anadolu'nun ve Anadolu geçmişini yaratan insanların mirasını, oluşturmaya çalıştığı "Türklük" ve "Türk ulusu" kimliğinde birleştirmeye çalışır.

Ecevit için Türklük ve Türkiyelilik, Türk tarihi ve Türkiye tarihi her zaman aynı anlama gelmiştir ve Anadolu'nun geçmişini ve bugününü Türk kimliğiyle bütünleştirmiş ve ona indirgemiştir. Ya-

parti oluşumunun söz konusu olamayacağını söyler. Zira, "Islâmîyet, ibâd arasında hukukça eşitsizliği tanımaz. Islâm dünyasında esirler diye bir sosyal tabaka yoktur". Batı'da, özellikle Fransız İhtilali'nde görüldüğü gibi, liberalizm ve sosyalizm gibi akımlar sınıf savaşımının ürünüdür. Fransa'da "... amele kitleleri isyan etmişlerdir. Sosyalizm bu isyanı ifade eden kelimedir ki dilimize tercüme edilmesi kabil olmadığından, yani lisanımızda bunun karşılığı bulunmadığından, aynen alınmıştır". Celâl Nuri, Türkiye'de hem maddî olarak karşılıklı sınıfların yokluğundan hem de İslâm hukukunun insanlar arasında eşitliği zaten getirdiğin-

ni "özellikle yirmili yıllarda Kemalizm'i belirleyen kültürel asimilasyonu ve Türk milletinin mutlak hâkimiyetini savun"muştur (Bozarslan, 2001: 460). Diğer unsurların Türklük içinde erimelerini ummuş ve diğer etnik kimlikleri geçmişte bırakıp herkes Türk'tür demeye getirmiştir. Aksini öne sürenlerin Türk halkını bölmeye ve bu yolla sömürmeye çalışan iç ve dış düşmanlar olduğunu hatırlatmıştır. Kendisini "halk" yerine "millet" terimini kullanmamakla ve mitinglerinde "halklara özgürlük" pankartı açılmasıyla suçlayanlara karşı da Türk halkının tek ve bölünmez olduğunu, Atatürk milliyetçiliğinden asla vazgeçmediğini ve bölücülere karşı yıllardır mücadele ettiğini söyleyerek karşı çıkmıştır. "Pülümürün Yaşsız Kadını" şiirinde Laz, Ermeni, Kürt kelimelerinin geçmesi nedeniyle "bölücülük" yapmakla suçlanması üzerine Ecevit bu kelimeleri geçmiş zaman kipiyle kullandığını ancak Türk'ü şimdiki zaman kipiyle kullandığını ifade etmiştir. "Öylece binlerce yıldır birbirine eklenmiş uygarlıkların kalıntısı olan bugünün insanını, bugün için de geçmiş için de gelecek için de 'Türk' olarak tanımlıyorum." Ecevit milliyetçilik konusundaki tutumunu açıklamasında gayet net ifade etmiştir. "Atatürk Etilere Eti Türkü demiştir. Sümerlere Sümer Türkü demiştir. Bu vatan için kanını dökmeye seve seve katılan herkes Türk'tür [...] Türkiyeliliği 'Türküm' demeyene bırakmam." Güneydoğu sorunu da Ecevit için her zaman bir kalkınma sorunu olmuştur. Ecevit'e göre "bu bölge halkı, Türkiye'den kopmanın değil, daha çok Türkiye'den olmanın özlemi içerisindedir. Kürtçe konuşmanın değil, Türkçe öğrenebilmenin isteklisidir" (Ecevit, 1976: 243).

Toprak reformu yapılıp ağalık rejiminin üstesinden gelinirse sorun ortadan kalkacak, ulusal birlik pekişmiş olacaktır.

Özetlemek gerekirse Ecevit bu yıllarda Kemalizmden kaynaklanan milliyetçiliğini popülist söylemine yerleştirmiş ve "halkçılık" teması etrafında sosyal demokrat özgürlükçü taleplerin haklılığını Türk milletinin tarihinde ve karakterinde bulmuştur. Bu şekilde Batı'ya karşı "bağımsız Türkiye" ve hafif anti-emperyalist vurgularının modernleşme ve Batı'lılaşma ülküsüyle çelişkisini aşmaya çalışmıştır. Kalkınma projesinin özgürlüğe, demokrasiye, endüstrileşmeye ve ilerlemeye yaptığı vurgu ulusçulukla bu şekilde birleştirilmiştir.

II

Seksenlerde ve doksanlarda göze çarpan temel olgu Ecevitçi söylemin "milliyetçilik", "devrimcilik", "hakça düzen" "özgürlükçü demokrasi" gibi

den bahisle, âdeta Kemalizmin Batılılaşma ve halkçılık programının yönünü göstermektedir. Türkiye için asıl sorun, "yerli sermaye" değildir. Türkiye "Batı sermayesi"nin zulmünden zarar görmektedir. Bu nedenle Türkiye, emekle sermaye arasındaki çelişkiyi "hafif atlatmalı", Batı toplumlarının uğradığı "belâ"lardan ders çıkarmalıdır. Bu noktada yapılacak iş, "yabancı sermayenin karşısına dikilmek ve filizlenen yerli kapitalistleri korumak sureti ile memleketin ekonomik gelişmesini; başka bir deyişle, geri kalmış Türkiye'nin kalkınmasını sağlamak"tır (akt. Cerrahoğlu, 1975: 62-8).

Türkiye sosyalist hareketinin başlangı-

temaları uyumlu bir birlik halinde bir araya getiren popülist ilkenin merkeziliğini kaybetmesi ve gittikçe belirsiz ve muğlak bir hale gelmesidir.[6] yetmişlerde "ekonomik milliyetçilik"le birleştirip "halkçılık" ile örtüştürdüğü "milliyetçilik" ilkesi "altmışlardan bu yana tematik bir süreklilik gösteriyorsa da, popülist bağlam[ından] uzaklaştı[ğı] için, Ecevitçi söylemin yeni ve tanımlayıcı öğeleri gibi yorumlanabiliyor".[7] Yani Ecevit "Kemalizm'in Türk milliyetçiliğine yetmişlerde de doksanlarda da sadık kaldı". Bülent Ecevit kendisini sağa kaymakla suçlayıp hem solcu hem milliyetçi olunamayacağını söyleyenlere 1980 öncesinde de bugün olduğu gibi milliyetçi olduğunu "Biz ulusalcılığı ne yeni öğrendik ne de MHP'den esinlendik. Biz yetmişlerde haşhaş ekimi yasağını kaldırırken, Kıbrıs barış harekatını gerçekleştirirken, Ege'deki ulusal haklarımıza sahip çıkarken ne anlamda ve ne ölçüde ulusalcı idiysek, şimdi de o anlamda ve o ölçüde ulusalcıyız" sözleriyle ortaya koymuştur.

İthal ikameci kalkınma modelinin uygulanmasına son verildiği 1980'den sonra ekonomide yaşanan büyük dönüşüm Ecevit'in iktisat politikalarına ve siyaset anlayışına da yansımıştır. Seksenlerde bu doksanlardaki ve özellikle 1999'da iktidara gelişi dönemindeki kadar belirgin olmasa da Ecevit sosyal adaletçi, demokratik, eşitlikçi toplum özleminden ödünler vermeye başlamıştır ve söyleminin merkezindeki "halkçılık", "iktisadî halkçılık ve milliyetçilik" ilkeleri silikleşmiştir. Bu şekilde, "halkçılık"la bir arada yorumladığı "milliyetçilik" öğesi bu merkezî öğelerden soyutlandıkça Ecevit hakkında yapılan "artık milliyetçi" yorumlarının önü açılmış oldu. SHP, daha sonra oluşturulan CHP ve diğer sol kesimler Ecevit'in solcu olamayacağını çünkü sosyal demokrasinin evrensel ilkeleriyle milliyetçiliğin bağdaşamayacağını öne sürerlerken Ecevit ısrarla milliyetçilik ve solculuğun ayrı düşünülemeyeceğini vurgulamış ve kendisini eleştirenleri "ulussevmez yurtseverler" olarak nitelendirmiştir.

Ecevit'in milliyetçiliğinin sonradan olma olmadığını ve bu anlamda bir sağa kayma gerçekleşmediğini gösterdik. Sol kamuoyunda geçerli olan olumsuz bir 'değişen Ecevit' imajının kaynağını ise milliyetçiliği dışındaki söylem ve politikalarında aramak daha doğru olacaktır.

Özellikle doksanlarda Ecevit'in Kürt meselesinde sergilediği tutum oldukça sert bir çizgide seyretmiştir. 91 seçimlerinde HEP'le işbirliği yapan SHP'yi bölücülüğü meclise sokmakla suçlayan Ecevit, bugün de HADEP'ten de "bölücü parti" olarak söz etmektedir. yetmiş-

cında, yukarıda Celâl Nuri'nin fikirlerinde de izleri görüldüğü gibi, İslâm'ın bizatihi bir sosyalizm olduğu yolunda derinleşen bir anlayış hâkim hale gelmiştir. Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın *İştirâk* gazetesinde öne sürdüğü fikirlerin merkezinde bu bakış açısı vardı. Bu partinin ardından Mütareke döneminde kurulan Türk Sosyalist Fırkası'nın çıkardığı *İdrâk* gazetesinin ilk sayısının başyazısında ve parti beyannamesinde, Türkiye'nin İslâm dininin hükümlerinden dolayı ezelden beri sosyalist bir ülke olduğu iddia edilmektedir (Cerrahoğlu, 1975: 107-110).

1920 yılından itibaren yakınlaşan Türk-Sovyet ilişkilerinin Türkiye siyasî çevrele-

lerde olduğu gibi Güneydoğu'nun sorunlarını ekonomik sorunlara indirgeyen Ecevit için Kürtlerle ilgili birçok mesele iç ve dış düşmanların provokasyonu olmaya devam etmektedir.

1991 seçimlerinde HEP'le ittifak yapan SHP Kürt meselesinin tırmandığı bu yıllarda şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Koalisyon hükümetindeyken yaşanan '94 krizi ve parti içi çekişmelerin de etkisiyle CHP olarak girdiği '96 seçimlerinde barajı zor geçmiştir. Bu seçimleri takip eden 28 Şubat sürecinde Türkiye siyasetinin temel gerilimleri Siyasal İslam ve Kürt meselesi etrafında oluşmuştur. Ecevit'in doksanların sonundaki başarısı da merkez solda doğan bu boşluğu laiklik ve özellikle de milliyetçiliğin giderek önem kazandığı bir ortamda bu kavramları kendi demokratik sol söyleminde önplana çıkararak doldurmasında yatar. Böylece milliyetçilik etrafında dönen hegemonya mücadelesinin soldan galibi Bülent Ecevit'in DSP'si olmuştur.

Görüldüğü gibi altmışların ve yetmişlerin ulus-devlete belli işlevler atfeden, iktisaden ithal ikameci bağlamında 1960 Anayasası'nın radikal bir savunusuyla birlikte 'Düzen Değişikliği' talep eden Karaoğlan'ı seksenlerin devletin yeniden işlevlendirildiği siyasetin alanının daraltıldığı ve ihracata yönelik büyüme politikalarının uygulandığı neoliberal ortamında cılız bir sosyal adalet talebi ve 'dürüst lider' imajıyla varolmuştur. Doksanların süre giden ekonomik ve -başrollerini siyasal İslam, Kürt Hareketi ve TSK'nin oynadığı- politik krizler ortamında -28 Şubat sürecinde- iktidara gelmiş, 1999 seçimlerinden önce Abdullah Öcalan'ın yakalanması partisini birinciliğe taşımıştır. 'Uzlaşma kültürü' şiarıyla DSP-MHP-ANAP'tan murakıp 57. hükümetin başbakanlığını yürüttüğü, sonuna yaklaştığımız bu dönemde daha çok ekonomik krizler ve programlar gündemi belirlemiş, bunun yanında hükümet cezaevleri sorununu şiddet yoluyla çözmeyi yeğlemiş, Kıbrıs sorununda da ilhak zikredilmeye başlanmıştır. Böylece söyleminin sosyal demokrat içeriği gittikçe boşalan Ecevit "ulusal çıkarlar" ve "devletin ve milletin bölünmez bütünlüğü" paradigmasının dar sınırları içerisinde daha çok milliyetçi bir portre çizmektedir.

DİPNOTLAR

1 Necmi Erdoğan, Sosyaldemokrat Portreler, *Birikim,* 44, 1992, s. 27-32.
2 *A.g.e.*, s. 28.
3 *A.g.e.*, s. 30.
4 Emin Alper, "Ortanın Solu" ve Milliyetçilik, *Toplum ve Bilim.*
5 Emin Alper, "Ortanın Solu" ve Milliyetçilik, *Toplum ve Bilim*, sayı: 93, Yaz 2002.
6 Necmi Erdoğan, *a.g.e.*
7 *A.g.e.*, s. 30.

rinde meşrulaştırılma biçimi ve bu ilişkiler mihverinde sosyalizme kayan gruplar nezdinde, sosyalizmin anlaşılma biçimi de yukarıdaki örnekleri izler. Önceki sayfalarda anlatıldığı gibi, Enver Paşa'nın Sovyetler'e yakınlaşmasının çerçevesini, onların da benimsediği bir "Islâm Ittihadı" perspektifi oluşturmaktadır. "Islâm Ittihadı"ndan "Turan Birliği"ne kadar değişen hedefler biçiminde de olsa, esas itibariyle "sınıf" değil, "din ve "ulus" esası üzerinden örgütlenmeyi öngören Enverist veya Galiyefist duruşlar, devrimin öznesi ve aracı olacak kitlelerin niteliği bakımından esaslı bir "sapma"yı temsil ederken, Kemalizme kayış da, Marksizmin evren-

selci doğası yerine "millî" ve "yerel" esasları ikame ederek bir başka sapmayı, "özgüllük sapması"nı doğurur.

"Özgüllük sapması"nın esasını ne Batı'ya ne de Sovyetik 'Doğu'ya özgü olmayan bir "üçüncü kalkınma yolu" arayışı teşkil etmektedir. Bu arayışın izlerini Ziya Gökalp'te bile izlemek mümkündür. Gökalp'in korporatist çağrısının dayanağı bu arayıştır (Parla, 1989: 109-15). Ancak değinildiği gibi, özgüllük sapması bakımından kayda değer ilk örgütlü hareket *Kadro* hareketidir. Onu, Kıvılcımlı hareketi gibi, TKP içindeki fraksiyonel ayrılıklar izler. 1960'tan itibaren MDD çizgisiyle temsil edilen özgül sosyalizm arayışları, bir yandan orduyla işbirliği halinde bir "İkinci Kemalist Devrim" projesine doğru savrulurken, öte yandan da Kemal Tahir'in izinden giden ve "Asya Tipi Üretim Tarzı" gibi kuramsal katkılardan beslenen bir entelektüel sağa kayış eğilimi gösterir. Bu arada Çin sosyalizminin ellilerin sonundan itibaren Sovyet ittifakını terk ederek "Üç Dünya Teorisi" üzerinden yeni bir "Üçüncü Dünyacılık" kuramı inşa etmesi de, Türkiye gibi ülkelerde etkili olur.

Kadroculuk'ta somutlaşan kalkınmacı "özgüllük" ve "millî parti" tezinin ilk işaretlerini Şevket Süreyya ve Sadrettin Celâl, daha 1924'te vermektedir ([Aydemir] ve Sadrettin Celâl, 42):

> *... [M]emleketimiz şimdi bir sermaye terakkümü devri yaşamıyor. Memleket umumî bir fakirleşme ve sefilleşme halindedir. Bizde henüz proletarya değil, işsizler, ihtisassızlar, hülâsa 'lumpen proletarya' artıyor. Nasıl ki iktisadî inkışaf dediğimiz hallerde hakikî sanayî ve ticaret değil ihtikâr hâkim olmaktadır. Binaenaleyh bizde ne sosyal demokrasi, ne de diğer şekil kütlevî hareketler için lâzım olan içtimaî zemin henüz ve tabiatıyla teşekkül etmemiştir. Memleketin zengin, sermayedar, ileri bir hâle gelmesi şimdi günün tarihî bir vazifesidir. Bu vazife ise, disiplinli ve müteşekkil bir Cumhuriyet Partisine düşer. Cumhuriyetin idâme ve muhafazası için yapılacak her hareket, hatta ne kadar şiddetli bile olsa doğrudur. terakkiperverâne, ileri bir harekettir.*

Yani Türkiye'de, sosyalistler dahil bütün ilerici güçler, öncelikle bir "millî burjuvazi"nin semirip sermaye biriktirmesine hizmet etmelidirler. Öncelikli hedef, yani "millî burjuvazi yaratmak", İttihat ve Terakki'nin (Toprak, 1982), CHF'nin ve Türk solcularının ortak programı olmayı sürdürmektedir. Bu "yaratma" sürecinin maliyeti ise, süreç içinde, "millî" sayılmayan ticaret ve sanayi erbabına çıkacaktır. Şevket Süreyya türü solculuk, bunun karşısında suskundur.[3]

Türkiye Komünist Partisi Merkez Komitesi, 1927'de "revizyonistler"in yaptığı ihbarın ardından yaşadıkları dağılmadan sonra, 1929'da toparlanınca, Cumhuriyet rejimini bir "burjuva devleti" olarak ilan eder ve "Türkiye burjuvasının reisi" olarak nitelendirdiği Mustafa Kemal Paşa ile hükümeti de "burjuva sınıfına, zabitlerine ve polislerine" dayanmakla suçlar (Sayılgan, 1967: 11-12). Oysa TKP üyeliğinden *Kadro* hareketinin önderliğine devşirilen Şevket Süreyya, Türkiye gibi bir ülkede burjuva sınıfından eser bulunmadığı gibi, işçi sınıfına dayanan bir ideolojik hareketin yaşayamayacağını savunmaktadır. Böyle bir ülkede Kemalistlerin olduğu türden "Millî Kurtuluş Hareketleri" vardır. Bu hareketlerin öznesi ise belli bir "sınıf" değil "millet"tir. Şevket Süreyya (1932: 129-38), *Kadro* hareketinin bakış açısını şöyle özetlemektedir:

1) *Millî Kurtuluş Hareketleri, tarihî orijinleri itibariyle beynelmilel bir tezadın, yani müstemlekeci memleketlerle, müstemlekeler ve yarı müstemlekeler arasındaki ikitisadî ve siyasî tezadın birer neticesidir. Bu tezad tarih içinde*

menşeini, bir taraftan [...] büyük sanayî inkılâbında, diğer taraftan [...] beynelmilel müsavatsızlıktan alır.

2) *Millî Kurtuluş Hareketlerinin mebde noktası beynelmilel bir tezad olduğu gibi gaye ve hedefi de bu beynelmilel tezadın, [...] müstemlekecilik tezadının hallidir [...]*

4) *[...] Milletin ahenk ve insicamı üstünde menfî rol oynayan ve binnetice millet bünyesini -büyük sanayi memleketlerinde gördüğümüz gibi- keskin sınıf mücadelelerine, buhranlara, katastroflara ve nihayet bütün millet bünyesinin inhilâline mahkûm kılan iktisadî menfaat mücadeleleri, büyük tekniğin ve büyük iktisat faaliyetlerinin başıboş inkişafının neticesidir. Halbuki şimdi Türkiye'de [...] mülkiyet münasebetleri esasen inkişaf etmiş değildir. Henüz rüşeym halindedir. Bu memleketlerde ileri teknik ve iktisat faaliyetleri ancak milletin, yani milletin ileri menfaatleri namına cemiyeti sevk ve idare eden planlı bir iktisat devletçiliğinin, mülkiyet ve murakabesi altında doğar ve inkişaf edebilir.*

5) *[...] [B]üyük sanayi memleketlerinde, en baş tezadı temsil eden sınıf mücadelesi [...] istihsal vasıtaları üstündeki mülkiyet münasebetlerinin bir ihtilâl ile tasfiyesine bağlıdır.*

6) *Büyük sanayinin mütekasif olduğu memleketlerde sanayiden mahrum ham maddeci ve ziraatçı memleketler arasındaki iktisadî ve siyasî tâbiiyeti idame edecek bir içtimaî inkılâp, Millî Kurtuluş Hareketleri bakımından menfî [...] bir cemiyet hareketidir [...]*

7) *Millî Kurtuluş Hareketleri [...] mustarip bütün milletlerin, siyasî ve iktisadî hakları kayd u şart altına alınmış bütün memleketlerin müşterek dâvasıdır.*

8) *[...] Levanten temayüllerin, kısaca kötü ve dar bir mutavassıtlık ve uzlaşıcılık ruhunun (komprodorluğun) millî mücadelede yeri olamaz [...] Millî istiklale ancak istiklal harbi ile varılır.*

9) *Millî Kurtuluş Hareketleri "Millet"in "Millet" olarak istiklalini istihdaf eder [...] Sınıfî şiarlara bu davada yer verilmemesi lâzımdır [...]*

10) *[...] Her millet yarın kendi şeklini [...] yine kendi bünyesinden çıkaracaktır.*

11) *Millî Kurtuluş Hareketlerinin tam ve hakikî mümessili Türkiye'dir [...] Türk inkılâbı, yalnız millî tarihimizin değil bütün beşer tarihinin en nâdir, en şâmil ve en mânalı hareketlerinden biridir [...] Bütün Millî Kurtuluş Hareketleri, ana prensipleri itibariyle, ancak Türk Millî Inkılâbının arkasından ve onun manevî çığırı ve prensipleri üstünde yürüyecektir [...] Yeni millet tipini cihana Türk milleti verecektir.*

Bu görüşler açık bir milliyetçilik vazeder ve Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal varlığını meşrulaştıracak dünya-tarihsel argümanlar yaratmak peşindedir. Şevket Süreyya'nın temellendirmesinde Galiyefçi çizgiler de seçilmektedir. Ancak Mustafa Türkeş'e göre, özellikle Şevket Süreyya ile Ismail Hüsrev Tökin'in Galiyefçi görüşlere aşina olması beklenirse de, *Kadro* hareketinde açıkça ifade edilmiş bir Galiyef etkisini tespit etmek güçtür. Bununla birlikte, yine Mustafa Türkeş'in tespitlerine bakılırsa, Aydemir ve Tökin Galiyef'in ders verdiği KUTV'a devam etmişler, önde gelen Tatar sosyalistlerinden Abid Alim'le yakın arkadaş olmuşlar ve muhtemelen bu yolla Tatarlar arasındaki sosyalizm tartışmalarından haberdar olmuşlar, Moskova'da müslüman sosyalistlerin çıkardığı *Novii Vostok* ('Yeni Doğu') dergisi ile muhtemelen, Galiyef'in yayımladığı *Zhizn' Natsional'nostey* ('Milletlerin Hayatı') dergisini izlemişlerdi. Bu açıdan bakıldığında gerek Şevket Süreyya'nın gerekse

İsmail Hüsrev'in Moskova'da bulundukları yıllarda oldukça etkin bir sosyalist olan Galiyef'ten ve onun fikirlerinden haberdar olmamaları zor görünmektedir. Ancak Kadro hareketiyle Galiyef programı arasında, Galiyefçiliğin İslâm'a atfettiği birleştirici önem konusunda temel bir fark vardır. Mustafa Türkeş, bunu coğrafî farklılığa bağlar (Türkeş, 1999: 106-9).

İkinci bir odak olarak Kemal Tahir'i görmekteyiz. Maddeci bir bakış açısına sahip Kemal Tahir düşüncesi, Marksist analizin evrenselci araçları yerine, yerelin "özgüllükleri" üzerinden tarihi anlamaya çalışmıştır. Ancak Kemal Tahir'in akademik olmaktan ziyade "edebî" olan tarihi anlama çabası ya da roman gerçeğini tarihsel gerçeklik gibi tartışmaya açması kuramsal konumu bakımından büyük bir handikap olduğu halde, Kemal Tahir'in takipçileri bu romansal gerçeklik üzerinden başka bir Türkiye kurgusuna ve başka bir sosyalizm anlayışına varmışlardır ve ne yazık ki vardıkları bu noktanın sosyalizmle uzaktan yakından ilişkisi yoktur. Kemal Tahir'in düşüncelerini "Marksizm" hatta "Marksizme bir katkı" sayma eğiliminde olan yazarlar bulunmakla birlikte (Yavuz, 1977), bu düşüncenin "özgüllükleri" hesaba katmak yerine, giderek "özgüllükler" üzerinden ayrı tarihler ve ayrı stratejiler inşâ etme girişimi haline geldiğini görmek zor değildir. Kemal Tahir, Kemalizmin aksine, Osmanlı güzellemesi üzerinden kendi "yerel"ini inşâ eder. Bütün tez, Osmanlı Devleti'nin Batı devlet tipinden farklı bir "iyi devlet"i temsil etmesi üzerine kuruludur. Kemal Tahir, 1967'de yayımladığı *Devlet Ana* ve *Yorgun Savaşçı* romanlarında bu tezi işlemektedir. Kemal Tahir (1967a: 141-4) *Yorgun Savaşçı*'da "Gâvur Doktor"un ağzından, Osmanlı'nın neden feodal olamayacağını uzun uzun anlatmakta; *Devlet Ana*'da ise (1967b) Osmanlı devlet anlayışını "kerim devlet" kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Osmanlı düzenine rengini veren "kerim devlet", esirgeyen ve koruyan, insanlara eşit ve şefkatle davranan bir devlet modelidir. Bu devlette sınıfsal sömürü yoktur, dolayısıyle böyle bir devlet insanlar arasındaki sömürü biçimlerinden olan feodal düzenlerle karşılaştırılamaz. Kemal Tahir burada, ATÜT çerçevesinde geri bir toplumsal form özelliği olarak gösterilen sınıfsal çatışmanın bulunmaması durumuna olumlu bir değer yüklemekte ve Doğu toplum tipinin belirleyici özelliği sayılan ve Avrupamerkezci kavrayış içinde demokratik kurumların yeşermemesine neden olarak gösterilen "merkezî devlet" yapısını yüceltir. Kemal Tahir, Osmanlı'ya olumlu bakışıyla Kemalizmle uyuşmasa da, "bize özgü devlet" biçimini yüceltmesi ve biricikleştirmesiyle özgücü-yerelci yaklaşımın iyi bir örneğidir. Tabiidir ki bu analiz biçimini marksizme yahut sosyalizme yaklaştırmak mümkün değildir. Hatta Asya tipi üretim tarzı analizini Osmanlı toplumuna uyarlayan Sencer Divitçioğlu'nu, analizinde "hayal ettiği devleti" bulamaması yüzünden "hani burada kerim devlet?" diye azarladığı bile rivayet edilir (Akşin, 1995: 271).

Dr. Hikmet Kıvılcımlı ise, tıpkı Kemal Tahir gibi otuzlara kadar Kemalizme karşı mesafesini korumuştur. Bu özellikleri onları Kadrocuların en başta ayırmaktadır. Başlangıçta Kıvılcımlı'nın "milliyetçiliği" daha çok TKP'nin "Türkleşmesi" bağlamındadır. O bakımdan Mübadele'ye olumlu bakar: Mübadele Cumhuriyet burjuvazisinin işgücü ihtiyacını karşılamanın yanında komünist hareketin Türkleşmesine de büyük bir hizmette bulunmuştur. Ancak Kıvılcımlı Kürt meselesinde farklı bir tavır sergiler ve Kürtleri ayrı bir "millet" olarak tanımlar. 1937'den itibaren Kıvılcımlı Kemalizme yakınlaşır; 1954'te TKP'den koparak kurduğu Vatan Partisi'nin programını, 1960'tan itibaren "Kuva-yı milliyeciliğimiz" olarak adlandı-

racaktır. Vatan Partisi'nin 1956'da hazırlayıp İstanbul Üniversitesi'ne sunduğu Anayasa önerisinin ikinci maddesi devleti, sosyalist bir içerik yüklenmiş olmakla birlikte, "Cumhuriyetçi, Devletçi, Milliyetçi, Halkçı, Laik ve İnkılâpçı" bir devlet olarak tanımlamaktadır. Açıkça korporatist hatta faşizan öğeler taşıyan bu Anayasa önerisinde çalışma kutsallaştırılır: "Türkiye devleti; İş ve İstihsâl Cumhuriyetidir". Temsil ilkesinde de korporatist öğeler seçilir. Senato'da meslekî temsille birlikte gelir gruplarına göre bir temsil öngörülmüştür. Kıvılcımlı 1960 darbecilerine de sempati duymuş ve onlarla yakınlaşmanın yollarını aramıştır. 1960 hareketi, ona göre "İkinci Cumhuriyet"tir ve devrimi yapanlar "İkinci bir Kuva-yı Milliye Savaşı"nın içindedir (bu değerlendirmeler için Ünsal, 1998).

ÇİN KOMÜNİZMİ VE "ÜÇÜNCÜ DÜNYACILIK" KORPORATİZMLE KÖYLÜCÜLÜK ARASINDA BİR SOSYALİST DENEYİM

Kolonyalizmden çıkan ya da dünya kapitalizminin kenarında kalan bütün ülkelerde sol hareketlerin yörüngesi, "Üçüncü Dünyacı" eğilimin etkisinde kalmıştır. Üçüncü Dünyacılık, Batı dışı dünyadaki sömürünün aktif tarafını oluşturan emperyalist ülkelere karşı geliştiğinden sol bir görüntü arz eder. Yani, sosyalistler sosyalist oldukları için ve sosyalizmin en temel argümanı emek sömürüsünün karşısında bulunmak olması nedeniyle anti-emperyalist cephede yer aldıkları halde, Üçüncü Dünyacılar anti-emperyalist oldukları için solcudurlar. Çünkü, Üçüncü Dünyacı hareketlerin beslendiği temel kaynak milliyetçiliktir. Bu nedenle mücadelede "yabancı" olanla vuruşmayı öne alırlar. Dolayısıyla sömürücü sınıflar dahilinde bulunsalar da "bizden" olanlarla aynı cephededirler. Yani, kısaca, sosyalist düşüncenin "bütün insanlığı" esas alan temel konumlanışının tersine, belirli bir tarihsel ve mutasavver insan topluluğunu, "millî" olanı, esas alırlar. Yabancı karşısında "millî" unsurların dayanışması ise, bu çerçevede, ister istemez korporatist bir tarzda olacaktır. Zira burada sınıflar birbirini sömüren, birbiriyle çatışan bir konumda değil; "yabancı" olan karşısında sömürülen konumunda bulunan birer meslekî ya da toplumsal zümredir. Çünkü emperyalist cephe karşısında "geri bıraktırılmış" ülkelerin toplumsal zümreleri, işbirlikçi unsurlar dışında, "mazlum" konumdadır. Emperyalizm karşısında "mağdur" bulunduklarından, bu toplumsal zümrelerin ortak düşmana karşı birleşmesi kaçınılmaz bir tarihsel zorunluluk olarak değerlendirilir ve bu ittifakın emperyalizme ve onun yerli işbirlikçilerine karşı açacağı savaşın doğal hedefi, öncelikle "Millî Demokratik Devrim"dir. Sosyalizm ise bu aşama gerçekleştirildikten sonra değerlendirilmesi gereken uzak hedeftir. "Üçüncü Dünya"ya özgü sayılan ve temel çelişkiyi kapitalist sınıflarla emek arasında değil, emperyalizmle "ezilen uluslar" arasında kuran bu devrim stratejisine, Lenin'in kavramlaştırmasına atfen "Millî Demokratik Devrim" (MDD) stratejisi denilmiştir.

1960 sonrasında, "ulusal kurtuluşçu" hareketlerin gündemi belirlemesi ve Çin sosyalizminin tarihsel geleneği, Maoizmi "Millî Demokratik Devrim" tezini programlaştırmaya ve bu kuramın ihracına itmiştir.

Türkiye solunda "Millî Demokratik Devrim" çizgisini besleyen en önemli ideolojik kaynak da Maoizm olmuştur. Maoizmin ya da daha geniş ifadesiyle Çin komünizminin ideolojik tarihi de Türkiye'deki revizyonizme benzer bir seyir izlemiştir. Türkiye'de Şevket Süreyya'nın ve Sadrettin Celâl'in komünist hareketi CHF'ye katılmaya davet eden bro-

şürünün yayımlandığı sıralarda Çin'de Çin Komünist Partisi üyeleri, Mao Zedung dahil olmak üzere, Kuomintang'ın ilk ulusal kongresinin yapıldığı 20 Ocak 1924'de bu partiye iltihak etmekteydi (Sayılgan, 1967: 10; Fairbank, 1969: 210). Daha 1922'de Çin Komünist Partisi yayımladığı ilk bildiride Çin'de varolan siyasî partiler içinde sadece Kuomingtang'ın devrimci bir parti niteliğini taşıdığını, Çin'in sınaî kalkınması için yapılan planlarla birlikte parti programının "halkçı" ilkelerinin Kuomintang'ın demokratik ruhunu yansıttığını, proletaryanın acil görevinin birleşik bir demokratik devrim cephesi kurmak için bu demokratik partiyle birleşmek olduğunu açıklıyordu (Furuya, 1981: 132-3).

İdeolojik planda MDD çizgisi, "Üçüncü Dünyacı" duruşu nedeniyle Çin'e yaklaşırken, öte yandan Batı karşısında "diş gösterebilen" bir ülke olmasıyla Çin'den güç ve örnek almıştır. Çin'in altmışlardaki nükleer denemeleri MDD'cileri heyecanlandırmıştır.[4] Bu, tıpkı Türk milliyetçilerinin 1905'te can düşmanları Rusya'yı yenen Japonlara karşı besledikleri hayranlığı ve heyecanı hatırlatmaktadır.

"Millî Kurtuluş Cephesi" tarzında ilk ulusal cephe oluşumu örneği ve kuramı yine Çin Komünist Partisi tarafından uygulamaya konmuştur. Adı zikredilmese de bu yöndeki ilk kuramlaştırma Sultan Galiyef'e aittir. Ancak kuramın resmî bir parti hatta devlet görüşü haline gelip uygulamaya sokulması Çin Komünist Partisi eliyle olmuştur. Esasen uzun süren devrim mücadelesinde Çin sosyalizmi, bu mücadele süresinde milliyetçi bir nitelik kazanmış ve millî kurtuluş savaşlarının zamanla sosyalizm yolunu açacağı nokta-i nazarından komünist partilerin taktik açısından milliyetçi partilerle birleşme ödevinin bulunduğunu ilkesel düzeyde ortaya koymuştur. ÇKP'nin devrim mücadelesi yürüttüğü sırada, ülkede fiilî Japon işgalinin varlığı da mücadeleyi, biraz da Türkiye'deki Millî Mücadele devrimciliğini andırır biçimde, hem "ancien regime"e karşı hem de işgale karşı iki yönlü bir savaş haline sokmuştu. Bu fiilî durum, doğal olarak ÇKP'nin devrim stratejisi içine milliyetçi renklerin sızmasına yardımcı oldu.

Mao, *Yeni Demokrasi* başlıklı kitabında (1967), "Millî Demokratik Devrim"in çerçevesini çizer. Buna göre Çin devrimi, demokrasi ve sosyalizm adımlarının atılması zorunluğundan doğmuştur. 1917 Devrimi sonrasında Çin'de ortaya çıkan burjuva demokratik devrim, devrimci cephe bakımından proleter-sosyalist dünya devriminin bir parçası olmuştur. Zira bu devrim eski tipte bir burjuva devrimi değil, proletaryanın sevk ve idare ettiği, bütün sınıfların yönetimde olduğu bir devleti hedefleyen bir devrim niteliğindedir. Bu nedenle emperyalizme ve feodal güçlere karşı yapılan bu yeni devrim, sadece kapitalist gelişmeye yol açmakla kalmamış sosyalizmin yolundaki engelleri de temizlemiştir. Artık Çin'in geleceğini belirleyecek kuvvetler, proletarya, köylüler, aydınlar ve diğer burjuva kanatlardır. Bu devrimin yol açtığı yeni demokratik cumhuriyet Avrupa ve Amerika'daki kapitalist cumhuriyetten farklı olduğu gibi, Sovyetler Birliği tarzındaki sosyalist cumhuriyetten de farklıdır. Zira sosyalist cumhuriyet, sömürge ve yarı sömürge ülke devrimlerine uygun değildir. Bu gibi ülkelerde üçüncü bir tarz, geçici ama zorunlu bir tarz olarak yeni demokratik cumhuriyet caridir. Burada anti emperyalist halk cephesinin önderliğindeki devlet demokratik merkeziyetçidir; bankalar ile büyük endüstriyel ve ticarî kuruluşlar devletin malı; toprak ise işleyenindir. Henüz tam bir sosyalist ekonomi uygulanamaz. Çünkü, örneğin Çin'in ekonomisi, kapitalist üretimi menedecek kadar gelişmemiştir.

Ellilerden itibaren su yüzüne çıkmaya başlayan Sovyet-Çin rekabeti de büyük

ölçüde sosyalist ekonomilerin işbirliği ilkesi ile "ulusal kalkınma" ilkesinin çatışmasından kaynaklanır. Çin ve onun üzerinde denetim kurabildiği "Üçüncü Dünya" bu süreçte hızla Sovyet blokundan uzaklaşmıştır. Bu ayrışmada Kuzey Kore'nin tavrı oldukça tipiktir. Kuzey Kore kalkınma stratejisini kısaca *Cuce* ("Kendine güven") denilen bir ilkeyle özetlemekteydi. Kore'nin tarihi boyunca politikasını bütünüyle Çin, Rusya ve Japonya'ya bağımlı yürütmesi, komünist önderliği içe dönmeye itmişti.

BİR "ÜÇÜNCÜ DÜNYA SOLU" DENEYİMİ OLARAK TÜRK SOLU VE KEMALİZM KAYNAKLI SOL-MİLLİYETÇİ VARYANTIN DOĞUŞU: TÜRKİYE'DE "MİLLÎ DEMOKRATİK DEVRİM"

Türkiye solunda "Millî Demokratik Devrim" çizgisini besleyen en önemli ideolojik kaynağın, özgül tarihsel gelişiminin yanı sıra, Maoizm olduğuna değindik. Maoizmin ya da daha geniş ifadesiyle Çin komünizminin ideolojik tarihi de Türkiye'deki revizyonizme benzer bir seyir izlemiştir. Türkiye'de Şevket Süreyya'nın ve Sadrettin Celâl'in komünist hareketi CHF'ye katılmaya davet eden broşürünün yayımlandığı sıralarda Çin'de Çin Komünist Partisi üyeleri, Mao Zedung dahil olmak üzere, Kuomintang'ın ilk ulusal kongresinin yapıldığı 20 Ocak 1924'te bu partiye iltihak etmekteydi (Sayılgan, 1967: 10; Fairbank, 1969: 210).

Altmışlar ve Yön Hareketi

Altmışlarda Yön hareketi ile başlayan milliyetçi solculuğun, bağımsızlık vurgusu saklı kalmak kaydıyla, Çin deneyimine sempatisi açıktır. Ancak bu sempati, Türkiye siyasetinde "Pekinci" bir mihvere dahil olmaktan çok, Çin deneyiminin sergilediği "Üçüncü Dünya'ya özgü" kuram ve duruşa yöneliktir. Bu sempati, doğal olarak, Sovyet aleyhtarlığı ile birlikte yürümüştür. Bunu en açık haliyle Sovyet çizgisinde addedilen TKP'nin eleştiriliş biçiminde buluruz. Doğan Avcıoğlu şöyle diyor:[5]

> *... Moskova'nın emrinde bir Türkiye Komünist Partisi'nin varlığı ve "Bizim Radyo"nun münasebetsiz yayınları, ölçülü davranma lüzumunu haklı olarak arttırmaktadır. Komünist Partileri toplantılarında Çin'e karşı bir oy sağlayabilmek için, Moskova böyle kukla teşekküller besleyebilir [...] Bizim komüniste de saygımız vardır ama Moskova'nın, ya da Pekin'in değil, Türkiye'nin komünisti olmak ve önce Türkiye demek şartıyla [...] Türkiye bugün bir bağımsızlık savaşı içindedir. Bu milliyetçi savaşın öncülüğünü yapan Türk sosyalistleri, bağımsızlığımıza gölge düşürecek davranışlara, nereden gelirse gelsin, en ufak müsamaha göstermeyeceklerdir.*

Ayrıca, Yön hareketinin iktisadî ve siyasî programı, Mao'nun tarif ettiği yeni demokratik cumhuriyetle oldukça örtüşmektedir. *Yön*'e göre hedef, bağımsız ve kalkınan Türkiye'dir. Türkiye'de Batı anlamında bir burjuva sınıfı hızla gelişmekle birlikte, sanayide öncülük yapmamakta ve feodal sınıfları tasfiye etme yönünde ilerici bir rol üstlenmemektedir. Tersine, "... Türk toplumunun ... kalkınma bakımından tek ümidi olan devletçiliği kemirmekle meşguldür ..."[6] Bu nedenle kalkınma özel teşebbüse bırakılamaz. "Hızlı iktisadî kalkınma" stratejisinin temel unsurları ise toprak ve tarım reformu, dış ticaretin, malî kurumların kamulaştırılması ve temel sanayinin devlet elinde bulunması, geri kalan alanın özel teşebbüse bırakılmasıdır (Avcıoğlu, 1969: 477-508; 1980: 239-300). Bu, Doğan Avcıoğlu'nun makale başlığı olarak sloganlaştırdığı "halkçı, devletçi, devrimci ve milliyetçi kalkınma yolu"dur.[7] Mao'nun "önce demokratik devrim sonra

sosyalist devrim" biçiminde formüle ettiği stratejiyi Yöncüler, "sosyalizmden önce Atatürkçülük"[8] biçiminde ifade etmektedirler. Zira onlara göre Atatürkçülük, altmışların revaçtaki kalkınma teorisi "kapitalist olmayan yol"un ya da başka ifadeyle "üçüncü yol"un ilk kuramlaştırmalarından biridir. Avcıoğlu'na göre, "[K]emalist tez, 'bağımsızlık içinde toplumsal devrimler yoluyla çağdaş uygarlığa ulaşmak' biçiminde özetlenebilir. Türkiye'mizin içinde bulunduğu şartlarda hızla kalkınması ve çağdaş uygarlık düzeyine bir an önce ulaşması için tek çare olarak gördüğümüz 'millî devrimci kalkınma yolu' Kemalist tezin temele indirilmesi ve böylece Atatürk devrimlerinin devam ettirilmesinden başka bir şey değildir" (Avcıoğlu, 1969: 526). Marksizm-Leninizm, bu yeni gelişmeyi aydınlatacak teorik donanımdan yoksundur: "... Çağımızda burjuva kalkınma safhasının imkânsızlığını anlayan burjuvazinin ileri unsurları, sınıflarını inkâr etme pahasına memleketlerini, henüz sosyalist olmayan bir kalkınma ve ilerleme yoluna sokmuşlardır". "... Dogmatikler, milliyetçi burjuvazi önderliğindeki millî kurtuluş hareketini inkâr etmişler ve bu ülkeleri eskisi gibi emperyalizmin uydusu saymışlardır ..."[9] Bu nedenle *Yöncüler*, kendi "sosyalist" projelerini ötekilerden özenle ayırıyor ve milliyetçi vurgusu ağır basan ve altmışların "Üçüncü Dünyacı" havasından kuvvet bulan bir tür özgücü formülasyona dayanıyorlardı. Bu "ihtilalci olmayan sosyalizm"in formülasyonunda en temel figürler "millîlik (Türk'e haslık)" ve "Atatürk"tü:

> ... *[Bu] [ı]slahatçı sosyalizm, sınıfların kavgasına dayanmaz. Onun gayesi, sınıf kavgalarını geliştirerek bir ihtilâle ulaşmak değildir. Bunun yerine, aşırı sınıf farklılaşmalarını devletin iktisadî ve sosyal hayata müdahalesi suretiyle önleyerek, cemiyette gelirlerin dağılışını sosyal adalete uyan bir nizam içine almaktır. Bizim Atatürk devletçiliğimiz, Batı [Avrupa] manâsında bir sosyalizmden başka bir şey değildir. Çünkü devletin iktisadî fonksiyonunu ön plânda alıyor ve sınıfların ahengini savunuyordu [...] Ama Atatürk sosyalist miydi? Hayır [...] Çünkü Atatürk hiçbir şeyde uluorta bir taklitçiliğe yer vermedi. Onun içindir ki bugün bir Atatürk doktrini vardır. Nitekim Türk devletçiliği de, Atatürk doktrininde bir taklit değil, Türkiye'ye hâs bir sistemdir [...] Bizim bir Türk sosyalizmi olarak vasıflandırdığımız yeni devletçilik cereyanına gelince, bunun memleketimize has meslek ve metodun, memlekette teessüs ve inkışafına hizmet edecek kuvvetli bir sistem olabileceğine inanıyorum. Bu sistemin esası, elbette ki, yalnız sanayi ve ekonomiyi değil, millî hayatın her cephesini, Atatürk'ün çeşitli demeçlerinde yer alan ilkeler dahilinde düzenlemekten başka bir şey değildir. Plan, dinamizm ve bütün unsurları ile tam bir ideolpji. İşte bu Türk sosyalizmidir. [...] Türk sosyalizminin inşa konuları ve sistem meseleleri, Türk aydınlarının elbirliği ile Türk milletinin önüne parça parça serildikçe görülecektir ki, bir Türk sosyalizmi vardır ve bunun sokaklarda dolaştırılan hayaletlerden* [komünizm kastediliyor] *korkacak hiçbir tarafı yoktur.*[10]

Bu çerçevede Yakup Kadri, Atatürk ilkelerine "millî sosyalizm" adını uygun görmektedir.[11] Şevket Süreyya'nın bu "sosyalizm" projesi, açıkça "Üçüncü Yol" içinde yer alan bir başka yolu tarif etmektedir. Bu haliyle, elbette Maoist tahlilden epeyce uzaklaşmaktadır. Ancak gerek Maoist devrim programında gerekse *Yöncüler*'in devrim stratejilerinde vurgulanan ana tema, sosyalist devrimden önce "millî bir devrim"in zorunluluğudur. Zira öncelikli tehdit ve tehlike emperyalizmdir. Bu ortak düşman karşısında

Türkiye'ye özgü stratejiler peşinde koşan aydınlara, Kemalizmin konumu oldukça çekici gelmektedir. Zira Kemalizm, dünyada emperyalizme karşı ilk millî kurtuluş mücadelesini yaparak "mazlum milletler"e önder ve örnek olmuş bir harekettir.[12] Millî Mücadele, "... dış kapitalizme ve emperyalizme karşı millî burjuvazinin en aydın tabakalarının önderliğinde yürütülmüş bir mücadele ..." idi.[13] Bu savaş, "..[e]mperyalizme karşı bir savaş olarak sosyalizme benzemekle beraber sınıflararası bir savaşla değil, sınıflararası elbirliği gerçekleştirilebilirse yürütülebilecek bir savaştı.."[14] Ayrıca Atatürk devletçiliği, kapitalizme alternatif bir sistem olarak düşünülmemiş olmakla birlikte (Avcıoğlu, 1969: 213), tam da *Yöncüler*'in tasarladıkları "üçüncü kalkınma yolu"nun Türkiye özelindeki ilham kaynağıdır. Atatürk, "hızla çağdaş uygarlık düzeyine" götürecek yöntemi bulmuştur: "...Lâik bir toplumda, gücünü milliyetçilikten alan, halkçı, devletçi ve devrimci bir politika..."[15]

İleride görüleceği üzere, Mihri Belli grubunun "Millî Demokratik Devrim" programı ise büyük ölçüde Çin deneyinden ve Mao teorisinden esinlenmektedir. Dünyada Maocu teorinin doğal müttefik saydığı birtakım "üçüncü yol" arayışları, özellikle Nasır'ın Mısır'ı, Nehru'nun Hindistan'ı ve Musaddık'ın İran'ı gibi anti-emperyalist söylemi öne çıkarmış hareketlerin iktidara gelişi, sol içinde bir "model" olarak görülmeye başlanmıştı. Aynı dönemde Vietnam savaşı ve Avrupa ile Amerika'daki 1968 öğrenci olayları, gençlik devrimciliğinin dikkatini hem bu "üçüncü yol" pratiklerine hem de sınıfsallik vurgusu giderek azalan ve ülkedeki -ordu, milli burjuvazi gibi- güçlerle ittifak halinde tepeden devrim tezlerine alan açmıştı. Bu konjonktürün gençlik üzerindeki etkisi büyüktü. Dolayısıyla bu konjonktür, hem MDD hareketinin devrim stratejisini derinden etkiledi hem de büyük gençlik kitlelerinin MDD hareketine yaklaşmasına yol açtı. Ancak "üçüncü yol"culuğun asıl şampiyonu Avcıoğlu ve ekibi olmuştur. Mihri Belli ve MDD hareketi ise, Avcıoğlu hareketinin aksine, "sosyalizm" vurgusunu korumayı sürdürmüştür.

MDD ve Yön Hareketi

Türkiye'de MDD hareketinin ideolojik temelleri TKP içinde kurulmuş ve *Kadro* hareketiyle ete kemiğe bürünmüştü. İkinci önemli adım, altmışlarda *Yön* hareketi ile atılmıştır. Esas itibariyle *Yön* hareketini başlatanlar, büyük ölçüde CHP kökenli veya CHP içindendir[16] ya da CHP'yi siyasal bir manivela olarak kullanma niyetindedirler. Bu nedenle *Yön* sayfalarında en fazla problem edilen konulardan birisi CHP'nin siyasî durumudur. *Kadro* yazarlarının en önde geleni Şevket Süreyya derginin yazar kadrosundadır.

Ancak MDD adıyla bu "devrim" tezini olgunlaştıran eğilim, TİP içinden çıkmıştır. MDD tezi, bir program olarak ortaya çıkana kadar, bu teze yakın çeşitli programları büyük ölçüde *Yön* hareketi örgütlemiştir. 1968'e gelinceye kadar çeşitli biçimlerde ortaya atılan "millî cephe" formüllerine TİP ilgisizdir.

Türk Sosyalizmi Formülasyonu ve "Millî Kurtuluş Cephesi" Programı

Kendisini daha sonra "millî cephe" biçiminde ifade edecek olan soldaki bu özgücü duruş, Şevket Süreyya Aydemir'in *Yön*'de yayımladığı "Türk Sosyalizmi ve Fikir Atatürkçülüğü" yazısı ile ilk ifadesini bulmuştur.[17] *Yön* çizgisi içindeki ilk önemli çatlak da bu yazı üzerine ortaya çıktı. Sadun Aren, bu görüşe hemen cevap verdi. Aren'e göre "bu [...] Türkiye için ve Türkiye'ye mahsus, yeni bir gelişme teorisi yeni bir sosyalizm bulmak teklifidir."[18] Behice Boran da bu görüşü, *Vatan* gazetesinde şiddetle eleştirmektedir. Nihayet *Yön* dergisi, "Millî Kurtuluş Cep-

Doğu Perinçek

BAĞIŞ ERTEN

Türkiye'de sol -hiç değilse solun bir damarı-, milliyetçi -veya milliyetçilikle yakından alışverişli- bir ideoloji/hareket/söylem içinde şekillenmiş, bu şekillenmenin kalıbı olarak da Kemalizmin etkisi altında kalmıştır. Milliyetçiliğin toplumsal ve ideolojik etkisinin ivme kazandığı dönemlerde solun kendini ifade biçimleri de "milî birlik ve beraberlik" avazı içinde yer alabilmiştir. Bu arada kalkınmacılık ve anti-emperyalizm temaları, hemen her dörnemde, solu milliyetçilikle eklemleyen halkalardır.

Türkiye'deki, siyasal bilincini altmışların sonuna doğru oluşturmuş ve siyasal pratiklerini yine bu dönemde ortaya koymuş kuşağın sosyalizmle tanışması, milliyetçilikle solun temel argümanlarının çakıştığı bir döneme rastlar. Özellikle 27 Mayıs'ın Kemalist "ilericilik" söylemi çerçevesinde siyasal atmosferi sol rüzgârlara da açan etkisi, bu dönemin havasını belirler. 27 Mayıs'ın, anti-emperyalist/yurtsever Kuvva-yı Milliye ruhunu dirilmeye çağıran ortamı içinde, Kemalizmin baskın olduğu eklektik bir sol söylemin etkisi, dönemin tüm muhalif oluşumlarına sirayet etmiştir. Uluslararası bağlamda, ulusal kurtuluş mücadelelerinin ardarda başarıya ulaştığı Üçüncü Dünya'ya yüklenen devrimci misyon ve buralarda tecrübe edilen "kapitalist olmayan kalkınma yolu"nun öze-dönüşçü, "yerlici" cazibesi, altmışlarda sol yönelimlerle milliyetçi motiflerin yakınlaşmasına katkıda bulunmuştur.

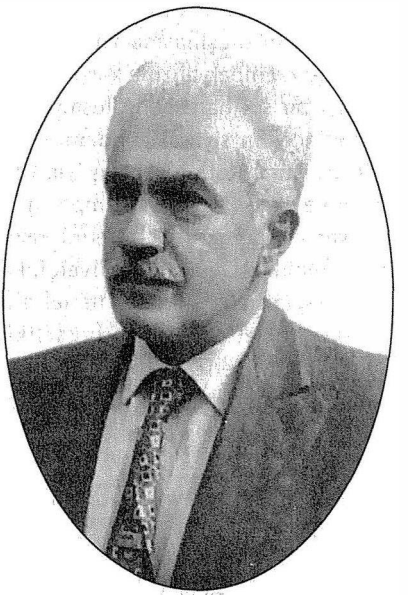
Altmışlı yılların tayin edici sol-içi ayrışması olan Millî Demokratik Devrim-Sosyalist Devrim tartışmasında ortaya konan tezler Türkiye'de milliyetçilik ideolojisinin sol üzerindeki etkilerine ayna tutar. (Konu hakkında ayrıntılı bilgi için, bu ciltte, Suavi Aydın'ın "Sosyalizm ve Milliyetçilik: "Galiyefizmden Kemalizme Türkiye'de 'Üçüncü Yol' Arayışları" yazısı-

hesi" programını açıklayınca temel zıtlık iyice belirginleşti ve yollar tam anlamıyla ayrıldı.

1962'de *Yön*'de Doğan Avcıoğlu, "Sosyalist Gerçekçilik" başlıklı makalesinde, "Atatürk'le başlayan, millî kurtuluş hareketi tamamlanmamıştır. Türkiye bugün [...] millî kurtuluş hareketi safhasında bulunmaktadır. Bu hareket başarıya ulaşmadıkça demokrasi ve sosyalizm yolunda ilerleme kaydetmek mümkün değildir. Sosyalizme giden yol, millî kurtuluş hareketlerinden geçmektedir [...] Mücadele, bütün demokratik ve vatansever kuvvetleri ilgilendirir. Atatürk devrini yaşamış, devlet geleneğine sahip Türkiye'de, anti-feodal ve anti-emperyalist mücadele, bütün sosyal gruplarda yankı bulacaktır [...] Sosyalistler her çeşit dogmatizmden ve ayırıcılıktan sıyrılarak toplumun çeşitli sınıflarında mevcut gerçek demokrasi taraftarı vatanseverleri toplayabilecek olan 'Millî Kurtuluş Cephesi'ni gerçekleştirmeye çalışmalıdır ..."[19] demektedir. Avcıoğlu'na göre, büyük burjuvazi "yeni tip sömürgeciliğin"

na bakılabilir.) Bu dönemde milliyetçi ajitasyon ile sol popülizm arasında, kâh askerî elitle geçici bir ittifakı göze alan temaslar ya da milliyetçiliği kendi sosyalizm perspektifinin asal noktası kabul eden bütünleştirici yaklaşımlar, kâh stratejik bir yaklaşımla ortaya konan ayrımlar görülebilir. Bu karmaşık ilişki, çeşitli değişimler geçirerek varlığını sürdürmekte, değişik siyasal ve ideolojik eklemlenmeler ortaya çıkarmaktadır. Doğu Perinçek ise bu bakımdan bir "yarılmayı" temsil etmektedir. Özgün bir siyasal fenomen Perinçek ve onun takipçisi olduğu çizgiyi, siyasî yelpazenin soluna yerleştirmenin güçlüğü biraz da bundan kaynaklanmaktadır. Perinçek ve çizgisini, "milliyetçi bir sol"dan ziyade "sol bir milliyetçilik" olarak tanımlamak, bunu yaparken dahi "milliyetçilik" kelimesinin altının çizmek gerekir.

Perinçek siyaset sahnesine altmışların sonunda çıkar. Mülkiye'de asistanken Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF) içinde sivrilir ve FKF başkanlığı sırasında Dev-Güç ittifakının yaratılmasındaki katkısıyla öne çıkar. "Emperyalizme Karşı Devrimci Güç Birliği" ilkesini şiar edinen bu hareket, daha geniş bir toplumsal tabandan, millîlik bilinci gelişmiş tüm toplumsal kesimlerden hareket ederek bir muhalefet odağı kurmayı hedeflemiş, fakat başarısız olmuştu. Bu başarısızlık Perinçek'i ketlememiş, tersine ideolojik du-



Doğu Perinçek'in ideolojik lisanına damgasını vuran konspiratif ajitasyon üslûbu ve (jeo)stratejik obsesyon, milliyetçiliğin tahayyül dünyası için tanıdıktır.

temsilcisi haline gelmektedir. Ancak burjuvaziyi blok halinde karşıya almaktan olabildiğince kaçınmak gerekmektedir. Sosyalizmin bugünkü temel sorunu anti-emperyalist ve anti-feodal mücadeledir. Bu nedenle "... sosyalizm yolu, demokratik millî kurtuluş hareketinden geçmektedir.." Bu yoldaki strateji, Doğan Avcıoğlu'na göre, "... toplumun bütün tabakalarında yer alan milliyetçi ve demokratik kuvvetlerin bir araya getirilmesine ..." çalışmak olmalıdır. Bu cephenin doğal unsurları işçi ve köylü olacaktır. Ancak bugünkü koşullarda "... sınıf önderliği dâvâsı, bugünün meselesi olarak ortaya atılmamalı, sosyalistler birleştirici ve toplayıcı olmağa dikkat etmeli"dir.[20] Güçlü bir halk hareketinin temelini oluşturacak işçi ve köylü ittifakının doğal öncülüğü ise öğretmenlerden, memur ve subaylardan oluşan orta sınıftan gelme aydınlara aittir. "... Bu Atatürkçü vatansever aydınların millî kurtuluş cephesinin gayelerini benimsememeleri için hiçbir ciddî sebep yoktur ..."[21] Avcıoğlu'na göre bu cephenin en

ruşunun temelini oluşturacak olan kavramların oluşmasına katkıda bulunmuştur. Emperyalizme karşı bağımsızlıkçı bir sol hareketin oluşturulması, Perinçek'in siyasal gündemini belirleyecektir: "Kurtuluş Savaşı'yla başlayan ve Ezilen Dünya'da emperyalizme karşı çağımızın ilk zaferini kazanan Kemalist Devrim, Milliyetçilikte 'tam bağımsızlık' ilkesini temel alır. Çünkü milletin çağdaş uygarlıkla uyum içinde ilerlemesi için, en başta bağımsız olması gerekir. Bağımsız olmayan bir millet gelişemez" (Perinçek, 2000: 11-15).

Zaten aşamalı devrim teorisinin savunucularından biri olarak, devrimci bir safha olarak burjuva demokratik devrimini tamamlamaya öncelik veriyor oluşu, onu "ilerici" gördüğü "millî" unsurlarla ittifak aramaya itmiştir. Bu arayış, popülist kaygıyla da birleşerek, milliyetçi bir dil üretmiştir: "Altı Ok, ulusal devrimci pratik içinde ortaya çıktı ve olgunlaştı. Ancak o ulusal devrimci pratik, evrenseldi; dünyadaki demokratik devrim pratiğinin bir parçasıydı" (Perinçek, 2000: 8). Perinçek'in "evrensellik" anlayışı, sosyalist enternasyonalizmin referanslarına dayanmaktan çok, Kemalizmin kendine dair "evrensellik" iddiasını devam ettirir.

Altmışların ikinci yarısının sol içindeki temel ayrımında Sosyalist Devrimcilerin karşısında yer alan Millî Demokratik Devrimcilerin yanında saf tutan Perinçek, bu harekete de eleştirel bir şekilde yaklaşır ve bu süreçte kendi özgün çizgisini yavaş yavaş oluşturur. Lakin, başta da vurgulandığı üzere, dönemin sol hareketlerinin tümünde anti-emperyalizmle milliyetçilik arasındaki gelgitler yatışmış değildir. Bu bakımdan Perinçek çizgisinin solda konumlanması yadırganmamıştır.*

Perinçek'in ideolojik çizgisinde milliyetçiliğin baskınlığı yetmişlerin ortasından itibaren belirginleşmiştir. Bu evrede zikredilmesi gereken temel düşünsel kaynak Mao, Çin Kültür Devrimi ve Çin'in anti-Sovyetik çizgisidir. 12 Mart 1971 rejimi sonrasında tırmanan siyasal şiddete ve paramiliter örgütlenmeye uzak duran Perinçek, Çin'in bütün dünya solunda Üçüncü

(*) Perinçek çizgisinin sol içindeki yeri bu yazının sınırları dışındadır. Bu konu *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin *Sol Düşünce* konulu 8. cildinde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

önemli desteği, doğal müttefikler olan gençlik ve "Batı'daki gibi burjuvazinin âleti olmak yerine [...] halktan çıkmış olan" ordudur.

O yıllarda *Yön* çizgisinde kurumlaşan Sosyalist Kültür Derneği de bu programı derhal benimsemiştir. Dernek, yayımladığı bir bildiriyle programa desteğini şöyle belirtmektedir:[22]

> ... *[S]osyalizm, Türk ulusunu ileride bir medeniyet seviyesine ulaştırmak hedefine yönelmiş halkçı bir düzen kurmak üzere yapılan Millî Kurtuluş Savaşımızın bir devamı ve yeni bir hamlesi olacaktır* ...

Yön hareketi yeni "devrimci hamle"yi Millî Mücadele'nin bir devamı olarak anlamakta ve burada ordunun klasik "ilerici" rolüne büyük önem vermektedir. Bu çerçevede ordu sınıfsal bir odak olmadığı gibi, "sosyalizm yolundaki" bu mücadelenin kesin bir sınıfsal önderliği (işçi sınıfı esası ve önderliği) de yoktur. Tam tersine bu hareket, daha çok, küçük bur-

Dünyacılık sempatisiyle birleşen etkisinden de yararlanarak, toplumun "millîci" güçlerinin motoru olacağı bir toplumsal dönüşüm hedefini formüle etmeyi sürdürür. Anti-emperyalizm kavramı burada kilit önemdedir. Hem Maocu ideolojiye uygun olarak, hem de yetmişlerde sol içinde hegemonik olan "bağımlılık" tartışmalarının bir sonucu olarak devraldığı üç dünyalı dünya tasavvuru (ABD-SSCB blokları birinci ve ikinci dünya, ezilen uluslar üçüncü dünya) ve yükselen emperyalist ülke olarak SSCB'nin düşman bellenmesi (hatta bu uğurda İran'da Şah'ın bile savunulması!) Perinçek'in ulus-devlete olan fikrî yakınlığını pekiştirir. Ulusal devletin ve varlığın bekası, bizatihî "sosyalist" bir hedef olarak kodlanacak, bağımsızlığı vurgulama kaygısıyla "ulusal değerlere" sahip çıkılacaktır. Bu konumdan, milliyetçilik-sosyalizm gelgitinde araçsallaşanın sosyalizm olması kaçınılmazdır. Doğu Perinçek'in o dönemi ele aldığı bir yazısında söyledikleri, özetleyicidir: "Ezen Dünya gelişmiş kapitalizmin güçlerinden oluşur. Ezilen Dünya ise, azgelişmiş kapitalizmi temsil eder. Bu azgelişmiş kapitalizmden gelişmiş kapitalizme geçiş yolları emperyalizm tarafından kapatılmıştır. Çelişme de buradan kaynaklanır. Gelişmiş kapitalizm yolu kapalı olduğu için, çıkış sosyalizmdedir. Ancak Ezen-Ezilen Dünya çelişmesi kapitalizm-sosyalizm çekişmesine indirgenemez. Çağımızın iki devrimci dinamiği vardır: Sosyalist devrimler ve ulusal kurtuluş savaşları. Ulusal kurtuluş savaşlarının tek bir sosyo-ekonomik temeli bulunur: azgelişmiş kapitalizm. Bu nedenle kim önderlik ederse etsin, ulusal kurtuluş savaşlarının programı, proleter değil, burjuva-demokratik devrimin görevleri düzlemindedir. Bütün bunlar, anti-emperyalizmin, sosyalizm dışında bir bir kaynağı olduğunu da gösterir. Az gelişmiş kapitalizm. Aslında çağımızın dünya ölçeğindeki devrimci ittifakı, sosyalizm ile azgelişmiş kapitalizm arasındaki ittifaktır. [...] Ezilen ulus demek azgelişmiş kapitalizm demektir" (*Aydınlık*, 29.9.1996).

"Ezen ulus-ezilen ulus" kavramsallaşmasının Perinçek'in fikriyatında 'temel çelişki' olarak öne çıkmasının sonucu, bütün diğer toplumsal-iktisadî-kültürel sorunların talîleşip, bunların yerini jeostratejik konum, bölgesel itti-

juvazi önderliğinde yürütülecek emperyalizme ve feodalizme karşı bir "millî sınıflar ittifakı"dır. *Yön*'e göre "... sosyalizm yarının meselesidir. Bu günün meselesi emperyalizmle mücadeledir".[23] Bu belirlemeler, Sadrettin Celâl'in ve Şevket Süreyya'nın daha 1924'te değerlendirdikleri manzaradan ve hareket tarzından hiç de farklı değildir. Bu çerçevede mücadele hâlâ bir "ilerici-gerici savaşı"dır.[24]

Altmışlarda hâlâ sürdüğü düşünülen bu "tamamlanmamış millî demokratik devrim" savaşının "ilerici" tarafında duranların bir cephe halinde birleşmesi yolunda ilk girişim 1 Nisan 1964 tarihli "Gericilikle Savaş" toplantısına katılım yoluyla olmuş; davet edilen 33 dernekten toplantıya katılan 24'ü "Atatürkçü Dernekler Ortak Bildirisi" başlıklı bir bildiri yayımlamışlardır. TİP bu toplantılara kurumsal varlığıyla katılmamıştır. Aksiyon anlamında arkası gelmeyen bu bildiriye göre ülkemiz "İki yüz yıldır süren Batı'lılaşma ve çağdaşlaşma çabaları[n]a rağmen [...] [onu] ortaçağ karanlıkları içinde yaşatmak isteyen geri zihniyetin yok edilmedi-

faklar ve bu "makro" analizler çerçevesinde "iç ve dış düşmanları" tespit etmeye dönük 'stratejik' zihniyetin almasıdır. Siyasal rakiplerini, hasımlarını "deşifre etmeye" dönük çabanın sürek avına benzediği, konspiratif bir bakış açısına dayalı, öteki'ni dışlayan katı dost-düşman şematizmi, milliyetçiliği bir *zihniyet kalıbı* olarak da bu düşünüşe içkin kılar.

Perinçek, yetmişlerin sonlarında - SSCB'nin Afganistan'ı işgalinden sonra- Sovyet işgalinin yakın ve âcil bir tehdit olduğunu işlemiş, bu nedenle 4. Ordu'nun Ege'den Sovyet sınırına sevkedilmesi gerektiğini savunmuştur. O dönemde Türkiye işçi sınıfı hareketi tarihinin bellibaşlı siyasal eylemlerinden biri olan Tariş direnişi sırasında da Aydınlık Hareketi, yaklaşan Sovyet tehdidi karşısında "ulusal hükümeti" zayıflatmaya dönük bu eyleme karşı çıkmış, hatta bilfiil engellemeye çalışmışlardır (Zileli, 2002: 414 vd.). Maocu stratejiye sadakat içinde Sovyetler Birliği'ni emperyalist ve yayılmacı bir ülke olarak itham edip aslî çelişki konumuna oturtan tutumun vardığı bu noktada, solun diğer kanatları ile Perinçek çizgisinin arasındaki yarık iyice derinleşmiştir.

Perinçek'in yetmişlerde "Sovyet sosyal emperyalizmini" temel çelişki 'tahtına' oturtması, kapitalizmin ve sosyalizmin uluslararası durumuna ilişkin bir analiz çerçevesine dayanmaktan çok; SSCB'nin Türkiye'nin resmî millî tehdit algılamasında aslî tehlike konumunda olmasını ve popüler milliyetçi tahayyülde Rus/"Moskof" imgesinin olumsuzluğunu bir fırsat olarak değerlendirme arayışıyla açıklanmalıdır.

Seksenler ve özellikle doksanlarda, Perinçek'in siyasal duruşunun milliyetçilikle bağı gitgide güçlenir. Bu yöneliş, yine, Türk milliyetçiliğinin Kemalist damarından beslenir. Kendi sosyalizm anlayışının öngördüğü toplumsal dönüşümle Kemalist devrimin pratiği arasında keşfedilen paralellikler Perinçek ve arkadaşlarını, Kemalist sol milliyetçilikle aynı safta tutar: "Altı Ok 19. yüzyılın ortalarında Genç Osmanlılarla başlayan millî demokratik devrim pratiği içerisinde oluştu. Bu açıdan kökleri, Kemalist Devrimin öncesindedir. [...] Millî demokratik devrimimiz daha tamamlanamadığı için, Altı Ok hâlâ geçerlidir ve sol bir ikti-

ği bir ülkeydi". Bu geniş ittifak arayışı çerçevesinde *Yön* "... millî bağımsızlık davamızda İnönü'nün liderliğindeki bir CHP'nin önemli bir mevkii olduğu inancındadır".[25] 1965 seçimlerinin hemen öncesinde TİP içinde başkan Mehmet Ali Aybar'ın başını çektiği kanat "Millî Cephe" çağrısına uydu. Aybar, TİP Genel Başkanı imzasıyla *Sosyal Adalet* dergisinin 12. sayısında yayımlanan bildirisinde yabancı sermaye tehlikesine ve tam bağımsızlık ihtiyacına dikkat çekerek "... Türkiye'nin ekonomik ve politik bakımdan tam bağımsız devlet haline gelmesi ve yaşaması, bugün Türk milleti için bir ölüm kalım meselesidir. Tıpkı Kurtuluş Savaşı yıllarında olduğu gibi milletimizin bütün namuslu, yürekli ve gerçekten yurtsever kuvvetlerinin bir Millî Cephe halinde iş birliği etmeleri ve dayanışmaları kutsal bir görevdir. Türkiye bir Vietnam, bir Kongo olamaz ve olamıyacaktır. İlk millî kurtuluş savaşını vermiş ve zafere ulaşmış olan milletimiz demokratik yoldan bağımsız toplumcu bir ülkenin kurulma örneğini de verecektir ..." demektedir.[26]

darın uygulamak zorunda olduğu programdır" (*Aydınlık*, 9.8.1998).

Doksanlarda, Perinçek çizgisinin milliyetçi karakterinin bir derece daha netleşmesinde, iki etken belirleyici olmuştur: Kürt hareketi ve siyasal İslâm'ın yükselişi. Perinçek'in Kürt meselesine yaklaşımında üniter devlet düzenini koruma tercihi öne çıkar. Seksenlerin sonlarında, yönetimi altında çıkan *İkibine Doğru* dergisinde Kürt hareketine belirli bir sempatiyle yaklaştığı dönemde, "Türk-Kürt kardeşliğini" Cumhuriyet döneminin bir kuruluş mitosu olarak öne çıkarmaya çalışmış, böylece sorunu Lozan Antlaşması zemininde, Kemalizmin etnisist açılımlarını dışlayan "anayasal vatandaşlık" denebilecek bir yorumu çerçevesinde çözmeyi önermiştir. Ancak doksanların başında PKK'nın mücadelesini ve eylemlerini şiddetlendirdiği dönemde, Kürt hareketinin bütün kanatlarını -Kürt solu dahil- emperyalizmin oyununa alet olmakla suçlamaya yönelmiştir: "Elbette Kürt sorununun çözümü için Kürtler yetmiyor. Kürt örgütleri, bu yetersizliğin çözümünü karşı kampta, emperyalistlerin yanında aradılar. Sonuç Kürt-Kürt savaşlarıdır, yoksullaşmadır, [...] özetle emperyalizmin işbirlikçiliğinin iflasıdır" (*Aydınlık*, 8.9.1996).

Doksanların ikinci yarısında Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne (AB) aday üyeliğine ilişkin tartışmalar yoğunlaştığından sonra, Perinçek, Türkiye'nin AB'ye üyelik için yerine getirmeyi yükümlendiği siyasî ve ekonomik şartları "ikinci Sevres" olarak damgalayan "ulusal-solcu" Kemalist görüşün en militan ve hararetli temsilcisi olmuştur. Başlıbaşına kangrenleşen bir sorun teşkil etmek yanında AB'ye üyelikle ilgili bir engel olarak da ortaya çıkan Kıbrıs/KKTC sorunu bağlamında Perinçek'in lideri olduğu İşçi Partisi'nin "Ülke savunması Kıbrıs'tan başlar" sloganını ortaya atması, bu hararetin dozuna ilişkin bir örnektir.

Olumlamadığı her türlü siyasal aktiviteyi, "dış mihraklar" olarak kodladığı emperyalizmle bağıntılı bir sebep-sonuç ilişkisiyle açıklamaya yatkın olan Doğu Perinçek, açıkça zenofobik bir zihniyet dünyası yaratmıştır. Bu zihniyet dünyası içinde her türlü uluslararası temas, "emperyalizmin oyunlarına" ilişkin, bunun ötesinde "ulusal olmayan"ın beraberinde getireceği yozlaş-

Cephe'nin Temel Sol Strateji Haline Gelişi ve Taktik Ayrılık: TİP İçinde MDD Hizbinin Doğuşu

Millî Kurtuluşçu hareketin kendisini formüle edişinin ardından, özellikle TİP'in 1966'da Malatya'da toplanan II. kongresiyle birlikte, solda genel bir "Millî Cephe"nin hatta Rasih Nuri'nin sözleriyle MDD tarzı bir programın kabulü gündeme geldi. Aslında, Rasih Nuri İleri "... TİP tüzük ve programı tümüyle bir asgarî program, bir Millî Demokratik Devrim programıydı, hatta TİP Malatya kongresinden önceki Genel Yönetim Kurulunda program ve tüzüğe Sosyalizm sözcüğünün konmasını Yücel Kıvılcım arkadaşımla istediğimizde buna en şiddetli olarak Aybar ve Boran karşı çıkmıştı.." demektedir (İleri, 1976a: 19). Bu yeni yönelimde en önemli etken, dünyadaki sol kavrayışta "anti-emperyalist" tavrın öne çıkmasıydı. SBKP ve TKP gibi ortodoks partiler, sosyalizm mücadelesinde antiemperyalist "tek cephe" politikasını benimser hale gelmişlerdi. Bu aslında özellikle Vietnam Savaşı'nın etkisiyle Maoizmin sa-

maya ilişkin şüphe tohumları eker. Bu şüphe kimi zaman sivil toplum kuruluşlarını hedef alır, kimi zaman Avrupalı parlamenterleri, kimi zaman da içerideki "hainleri". AB'nin, ama özellikle ABD'nin dünya politikasındaki hegemonik gücü, neredeyse toplumsal hayatın her alanına şâmil şeytanî bir etki olarak karikatürleştirilir.

Orduyu verilen özel önem, bu siyasal ideolojinin doğal sonucudur. 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi'nden sonra Perinçek'in lideri olduğu TİKP, yargılanırken, savunmasında "Millî savunma esastır" şiarına sahip çıkmıştı. Bu, sadece devlet ve ordu otoriteleri nezdinde aklanmaya dönük taktiksel bir sahip çıkış değildi. O dönemde "Sovyet sosyal emperyalizmine karşı" ulusal savunmayı güçlendirmeyi öne çıkartan tavır süreklilik taşımış; doksanlarda ve sonrasında da ordu, daha doğrusu ordunun "yurtsever kanadı", "emperyalizmin oyunlarına" karşı en güvenilir güç olarak görülerek göreve çağrılmıştır. Ordunun bu yurtsever kanadının eğilimlerine ya da "potansiyeline" ilişkin -kısmen de temenni nitelikli- "duyumlara", morali yükseltmeye dönük haberler olarak *Aydınlık* sayfalarında hep yer verilmiştir. Perinçek'in lideri olduğu İşçi Partisi'nin 2000'lerdeki sloganlarından biri şudur: "Yurdumuzu böldürtmeyeceğiz. Ulusal savunmamız caydırıcı güce kavuşturulacak."

Siyasal projeksiyonlarını hep bir "güce"/odağa göre ayarlayan Doğu Perinçek ve çizgisi, orduyu bir "stratejik ortak" olarak daima önemsemişti. Orduya gösterilen bu stratejik ilgi, özellikle doksanlarda siyasal İslâm'ın düşman figürü olarak öne çıkmasıyla da bütünlenir. Perinçek'in siyasal İslâma ilişkin tutumu, Kemalizmin bu konudaki tehdit algılamasına koşuttur. 1995 seçimleri sonrasında iktidarın büyük ortağı ortağı RP'nin hükümetten dışlanmasına ve kapatılmasına yol açan 28 Şubat 1997 Süreci sırasında, Perinçek militan laisizmin ötesinde Tek Parti Kemalizminin restorasyonunu talep eden bir propaganda yürüttü. Türk modernleşmesinin en primitif ideolojik argümanlarını alışılan ajitatif ve hedef/düşman gösteren diliyle işledi: "Devrim Kanunları uygulansın", "İstiklal Mahkemeleri Kurulsun"... Bu tavrın, oya tahvil edilmese de Kemalist kesim ve sosyal demokratlar/de-

vunduğu anti-emperyalist mücadele stratejisine yaklaşmayı ifade ediyordu. Maoizm klasik sol partilerin aksine dünyadaki temel çelişkiyi kapitalizm ile sosyalizm arasında değil, millî bağımsızlık hareketleriyle emperyalizm arasında bir mücadele olarak tarif etmekteydi. Bu nedenle Maoizmin tanımladığı devrimci güçler ekseni, uluslararası işçi sınıfı ittifakı şeklinde değil, millî bağımsızlık yolunda millî sınıflar ittifakı şeklindeydi.[27] Bu çerçevede Türkiye'de bazı sol dernekler birleşerek "Türkiye Anti-Emperyalist Millî Cephesi"ni oluşturdular ve *Dönüşüm* dergisinde bu cephenin protokolünü yayımladılar.[28] Protokolde, TBMM'nin emperyalizme karşı meşru savunma amacıyla toplanmış, "dünyada ilk anti emperyalist millî kurtuluş cephesini açan" ulusal bir meclis olduğu, 1947'den sonra "bizi mahvetmek isteyen emperyalizmin" ve "bizi yutmak isteyen kapitalizmin" yeniden millî bağımsızlığı tehdit ettiği, bu nedenle bu ortak düşmana karşı dağınık mücadele eden bütün yurtseverlere ve milliyetçi derneklere açık bir "Millî Cephe"nin ku-

mokratik solcular tarafından beğenilerek izlendiği belirtilmelidir.

Doksanlarla birlikte etkileri kendini güçlü biçimde duyuran ve tartışma gündemine yerleşen globalleşme, Perinçek'in milliyetçiliği için yeni bir donanım sağladı. Globalleşme, yine tamamen "Sevres sendromu"nun ve Kemalist ulusal bağımsızlık söyleminin belirleyici olduğu bir ideolojik şablon içinde, yine sol bir fon önünde milliyetçi/zenofobik/otarşist bir "anti-emperyalizm" yorumuyla, bir karalama sözcüğü olarak kullanılmaya başladı. "Dolar Yasaklansın" kampanyası açıldı. İki kutuplu dünyanın çöküşü sonrası koşullarda, Perinçek, yine Kemalizmin ilk döneminde revaç bulmuş olan, Türk Devrimi'nin "biricikliğine" ilişkin inanışla bağlantılı "üçüncü yol" iddiasının ihyâsına çalışmıştır. Avrupa Birliği ve ABD'nin hegemonyasına karşı Doğu Asya odaklı güç oluşumlarına göz kırpan bu arayışta, bir "Avrasya stratejisi" çerçevesinde Türkiye'ye öncü bir misyon yüklenmektedir. Türkiye'nin "büyük güç" olma hedefine dönük Türkçü-milliyetçi vizyonla paralellikleri olan bu yaklaşım, nitekim, *Aydınlık* ile Türkçü çevreler arasında bir sıcaklık doğurmakta gecikmemiştir.

Bu "büyük Türkiye" perspektifinin ötesinde de, Perinçek, MHP'nin tabanını "kazanma" hedefini telâffuz etmektedir. Bunu, kendi çizgisinin "gerçek" ve "samimi" milliyetçilik olduğunu anlatarak yapmayı ister: "'Milliyetçiyim' diyen MHP, her kritik olayda Amerikan milliyetçiliğinin kuyruğundadır." (*Aydınlık*, 8.9.1996) Bu, Bülent Ecevit'in yetmişlerde Milliyetçi Cephe partilerine karşı kullandığı argümanın sadece daha 'keskin' ifade edilmiş biçimidir. Perinçek bu söylem içinde milliyetçiliği kendi referansları çerçevesinde "sol" bir içerikle de doldurmakta, ona sosyal-sınıfsal bir anlam da yüklemekte; ancak bunu yaparken bile milliyetçiliğin ajitatif dilini, özcü biz-yabancılar ayrımını, homojen toplum tasarımını "destabilize" etmeye yeltenmemekte, tersine ondan azamî yararlanmayı tercih etmektedir.

Milliyetçiliğin siyasal doğasında mündemiç olan eklektizmin usta kullanıcılarından olan Doğu Perinçek, politik duruşunu dönemsel şartlara uyarlayabilme yeteneğiyle siyaset arenasının ilginç simalarından biri olagelmiştir.

rulduğu; bu kurtuluş yolunda tek çarenin bu cepheyi güçlendirmek ve "milletin bütün zinde güçlerini seferber etmek"ten geçtiği; Türk yurtseverliğinin özünün ve doktrininin anti emperyalist anti kapitalist millî kurtuluşçuluk, yani anti-emperyalist ve anti-kapitalist bir milliyetçilik olduğu; bu yurtseverlik tarzının sadece mazlum milletlerin yurtseverliği ile çelişmediği, dolayısıyla cephenin bütün bu halkların yurtsever ve milliyetçi cephesi olduğu; yine bu yurtseverliğin özünün emperyalizmin işbirlikçilerinin yurtseverliği ile tümüyle çatıştığı; bu nedenle cephe mücadelesinin bir yönünün Amerikan emperyalizmine diğer yönünün ise işbirlikçilere karşı bulunduğu bildirilmektedir. Bu cepheyi oluşturan örgütler ekseriyetle yüksek öğrenim öğrenci dernekleridir. TİP'in II. kongresinde kabul edilen "Sonuç Bildirisi"nde de benzer temalar yer alır. Genel Başkan M. Ali Aybar kongre sonrasında *Dönüşüm*'e verdiği demeçte "sosyalizmin Türkiye'ye özgü tarih koşulları içindeki uygulanışına ve bu koşullarda, bu koşullar içindeki uygulanışın te-

oride değerlendirilmesinden meydana gelen Türkiye'ye özgü sosyalist teori-eylem sistemine Türkiye sosyalizmi adı veriyoruz [...] Türkiye sosyalizmi oluş halindedir [...] Gerçekten ikinci büyük kongremiz ikinci millî kurtuluş mücadelesinin sosyalizm için mücadeleden ayrı tutulamayacağını kesinlikle ifade etmiştir [...] Millî kurtuluş mücadelesi sosyalizm için mücadele ile birlikte yürütülür demek, şüphesiz millî kurtuluş mücadelesini yalnızca sosyalistlerin yürüteceği anlamına gelmez. Millî kurtuluş mücadelesi, emperyalizme karşı olan bütün kuvvetlerin *millî bir cephe* kurmaları şeklinde yürütülecektir ..." demektedir.[29] Ancak Aybar, *Yöncüler*'in Millî Kurtuluşçuluğu ile TİP'in cephe programının farklılığını aynı yerde özenle belirtmektedir: Millî kurtuluş mücadelesi ile sosyalist mücadelenin birbirinden ayrı düşünülemeyeceği yolundaki karar "... *vesile[si]yle Millî kurtuluş* mücadelesi hakkındaki bazı görüşlerin yanlışlığı da ortaya konmuş olacaktır [...] Millî kurtuluş mücadelesi, sosyalist bir partinin demokratik öncülüğünde yürütülecektir [...] Millî Cephe'nin sınıfsal karakterini görmemezlikten gelmek, hele bu mücadeleye sosyalist bir karakter vermekten kaçınmak son derece büyük bir hâtadır [...] İkinci millî kurtuluş mücadelemiz sosyalist teorinin ışığında ve sosyalist Türkiye İşçi Partisi'nin demokratik öncülüğünde yürütülecektir [...] Millî kurtuluş mücadelesi millî burjuvazinin - ki bizde yoktur- veya ara tabakaların öncülüğünde yürütülürse.. emperyalizmle yeniden ilişkiler kurdukları görül[ecektir] [...] İkinci büyük kongremiz sosyalizmin halka rağmen tepeden inme yöntemlerle kurulamıyacağını kesinlikle ifade etmiştir ..."[30] Aybar'ın ve dolayısıyla TİP'in *Yöncüler*'e ve TİP içinde Mihri Belli'nin öncülüğünü yaptığı MDD muhalefetine itirazları dört noktada toplanabilir: 1) Türkiye'de millî demokratik devrim denilen aşama büyük ölçüde tamamlanmıştır. 2) Millî kurtuluş mücadelesi ve anti-emperyalizm, aynı zamanda sosyalist bir mücadeledir. Aralarında bir öncelik-sonralık sorunu yoktur.[31] 3) Türkiye'de bir millî burjuvazi bulunmadığı gibi, millî burjuvazi adı verilen kesimlerin ve ara tabakaların bu mücadelede öncülüğü söz konusu olamaz. Öncülük, ülkede gelişmiş olan işçi sınıfına ve onun temsilcisi olan partiye aittir. Hatta bu mücadeleye millî burjuvazinin değil öncülüğü, varlık olarak katılımı bile söz konusu değildir. Zira Türkiye'de burjuvazinin gelişimi millî yönde değildir.[32] 4) Bu mücadele demokratik bir mücadeledir. Cuntacı veya darbeci (tepeden inmeci) yöntemlerin bu mücadelede yeri yoktur. TİP anayasa çerçevesinde sosyalizmi kurma yolundadır.[33] 1966'daki Malatya Kongresi'nin ardından, parti içinde yükselen MDD'ci yönelim karşısında TİP önderleri, *Dönüşüm* dergisinde *devletin ceberrut niteliğini öne çı*karan, aydın-halk çelişkisine değinen ve "demokratik değil sosyalist devrim" tezini işleyen yazılar yazmaya girişmişlerdir (Aydınoğlu, 1992: 97). Parti içinde bu ideolojik mücadelenin yükselmesi ve giderek uzlaşmaz hale gelmesi, MDD'ci kanadın 17 Kasım 1967'de *Türk Solu* dergisini çıkartmasıyla sonuçlanmıştır.

Özellikle Çekoslovakya'ya Sovyet birliklerinin girişini izleyen dönemde (21 Ağustos 1968 sonrasında) daha da öne çıkarılan bu son vurgu, MDD muhalefetiyle ipleri koparan son nokta olmuştur.

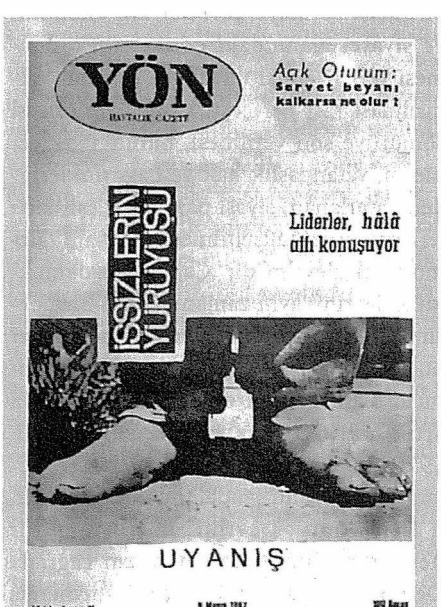
Bu gelişmeler sonucunda Mihri Belli, *Yön* dergisinde, E. Tüfekçi imzasıyla, sonradan *Türk Solu* dergisinin eki olarak sunulan bir broşür şeklinde yayımlanacak olan bir tahlil yaptı.[34] Ekte, çağın sosyalist devrim ve millî kurtuluş devrimleri çağı olduğu belirtiliyor, ülkesinde bağımsızlığı gerçekleştirerek ve feodal kalıntıları temizleyerek demokratik devrimin gereklerini yerine getirecek olan emekçi iktidarının, aynı zamanda sosyalist devrim yolunda da adım atmış olacağına değiniliyor,

stratejinin "millî demokratik devrim", hedefi tespit eden temel sloganın ise "tam bağımsız ve gerçekten demokratik Türkiye" olduğu söyleniyordu. Bu devrimci adım, esas olarak işbirlikçi sermaye ve feodal sınıflardan oluşan "gayrimillî sınıf"a karşıdır.[35] Bu ek, aynı zamanda Aydınlıkçı çizgi olarak adlandırılan sol siyaset hattının ilk belgelerindendir.

Mihri Belli, bu belgenin genişletilmiş bir versiyonu olarak yayımladığı daha sonraki bir broşürde (Belli, 1970: 8), "can çekişen kapitalizm" olan emperyalizmin dünyaya belirli bir işbölümü dayattığını ve bu işbölümü içinde sömürülen ülkelere bırakılan alanın besin ürünlerinin ve hammaddelerin üretimi olduğunu yazmaktadır. Dolayısıyla pahalı sanayi ürünleri ile bu türden ucuz üretimin uluslararası piyasada mübadelesi ya da yabancı sermayenin ülkeden çektiği kâr, sömürülen ülke için "dış ticaret açığı" anlamına gelmektedir. Emperyalizm, bu sömürüyü "dış yardım" ile daha da yoğunlaştırmaktadır (Belli, 1970: 9). İçerdeki sınıfsal tablonun durumu da iç açıcı değildir. Gelir dağılımındaki büyük eşitsizlik ve topraksızlık başlıca sorunlardır. Bütün bu olumsuz görüntüyü, Türkiye'nin ABD'ye uyduluk politikası tamamlamaktadır. "... Böyle bir dış politika Mustafa Kemal'in millîci politikasıyla çelişir" (Belli, 1970: 12). Emperyalizm, uydusu olan ülkede en geri sınıflarla ittifak yapar ve işbirlikçi sermaye yaratır. Bu sınıfların çıkarı, Türkiye'nin bağımlı oluşundan ve geri kalışından yanadır. Bu tahakkümü sürdükçe "gerçek bir iktisadî kalkınma" olanaksızdır (Belli, 1970: 12-3). Mihri Belli, kültür alanının bu tahakküm sarmalını güçlendirici mahiyetine dikkat çeker. Milli Eğitim, Kemalizmin tek merkezli laik eğitim ilkesinden taviz vermektedir. Batı kültür ürünleri yanında, ülkeyi izinli izinsi kuran okulları sarmıştır (Belli, 1970: 15). Savunma alanında da emperyalist etki açıktır: "Ilk başarılı millî kurtuluş savaşında emperyalizmi yenmiş olan ordusunun şanlı askerî geleneğine rağmen, bu ordunun Kemalist subay kadrosuna rağmen ..." Türkiye savunma politikası bakımından emperyalizmin çıkarlarını savunan görüntünün istisnası değildir (Belli, 1970: 16). Bu arada Belli'nin genel eğilimden farklı bir tavrını da belirlemek gerek: "Türkiye gibi birden fazla etnik topluluğu barındıran bir ülkede kültür alanında güdülen gerici politika kültürel baskı şeklinde tezahür eder. Kardeşliği tarih önünde sınavdan geçmiş Kürt halkının etnik özelliğini inkâr eden faşizan bir politika, halkımızın gerçek birlik ve dayanışmasını baltalayan ve ancak yurdumuzun düşmanlarının ekmeğine yağ süren bir dev kuşu politikası olarak, Türkiye'nin gerçek çıkarlarına aykırıdır" (Belli, 1970: 15). Bu manzara karşısında atılması gereken devrimci adım, "... ulusal bağımsızlığın gerçekleştirilmesi ve bu amaçla emperyalizmin işbirlikçisi sermaye çevrelerinin ekonomi ve siyaset alanındaki etkilerinin önlenmesi [...] [f]eodal ilişkilerin ortadan kaldırılması [...] her çeşit kapitalizm öncesi sömürüye son verilmesi, bütün Türkiyelilerin, vatandaşlık hak ve özgürlüklerinden yararlanan, siyasî bakımdan eşit fertleri payesine yükseltilmesi ...", yani "demokratik devrim"dir. Çağımızda demokratik devrim, aynı zamanda millî bir devrimdir. Çağımız koşullarında burjuvazi önderliğinde demokratik devrim söz konusu olamaz. Yani devrimci hegemonya artık millî burjuvaziye geçemez (Belli, 1970: 19-20, 23). O nedenle, "... [a]nti-emperyalist, anti-feodal devrim için, 'Millî Demokratik Devrim' daha uygun bir deyimdir. Çünkü emperyalizm çağında Demokratik Devrimi gerçekleştirmemiş olan bütün ülkeler, (istisnasız) emperyalizmin boyunduruğu altındadır ..." (Belli, 1970: 20-1). Belli'ye göre, bu devrimde hegemonya millî burjuvazinin solundaki emek güçlerinde olmalıdır. "MDD bütün

millî sınıf ve zümrelerin devrimidir ve devrimin başarıya ulaşması, bu millî güçler arasında devrimci güçbirliğinin (Millî Cephenin) kurulması şartına bağlıdır ..." (Belli, 1970: 23).

Mihri Belli, Kemalizmi demokratik devrim yolunda atılmış halkçı bir ilk adım olarak görür. Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşı koşullarında bir Millî Demokratik Devrim'i yürürlüğe koymuştur. Ancak Millî Mücadele'de ve onu izleyen dönemde devrimci hegemonyayı elinde tutan küçük burjuva kökenli asker-sivil aydın zümresi, karakteri gereği, "... emperyalizmin iktisadî tahakküm ve sömürüsünün kökünü kazıma yolu[nu] tutmamış [...] emperyalizmin dayanaklarından biri olan feodal mütegallibeye karşı mücadele daha çok ideolojik alanda tutulmuş ...", bu yüzden de karşı devrimci güçler uygun koşulları bulur bulmaz harekete geçmişlerdir. 27 Mayıs'ı izleyen kısa süre hariç, gidişat hep karşı-devrim yönünde olmuştur (Belli, 1970: 24-7). Ancak, Türkiye'de asker-sivil küçük burjuvazi, yani aydın-bürokrat zümre, Avrupa'daki karşılığından farklı bir konumu işgal etmektedir. "... Türkiye'de ve bazı geri kalmış ülkelerde asker-sivil aydın zümrenin zaman zaman egemen sınıflara karşı, bu sınıflardan ayrı bir demokratik güç olarak tarihî gelişmeye müdahale ettiği görülmüştür..." Belli, 1908 hareketini, Kemalist Devrimi ve 27 Mayıs'ı bunun örneği sayar. Bu zümrenin mensupları İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar önemli ve kilit yönetim yerlerini elinde tutmaktaydı. Ancak bu andan sonra işbirlikçi sermaye taşradaki mütegallibe ile işbirliği kurarak ekonomi ve siyaset üzerinde egemenliğini kurmuştur (Belli, 1970: 59-60). Türkiye'de bu işbirlikçi sınıflarla sivil-asker aydın zümrenin uzlaşmasını mümkün kılacak maddî zemin yoktur. Belli bunu, Türkiye'de dağıtılacak nimetlerin nedretine bağlar. Mihri Belli, bu maddî temelin yanında, asker-sivil zümrenin temsilcisi olduğu gelenekle somutlaşan bir manevî temelin varlığından söz eder. Bu manevî temel, emperyalizme karşı "ilk başarılı millî kurtuluş savaşı"nı vermiş ordunun mensuplarını, "Güney Amerika'nın kendi halkından kopuk ordularının yaldızlı üniformalı operet subayları"ndan farklı kılar. Ancak Amerika ve ortaklarının çabası orduyu bu işbirlikçi konuma çekmektir. Belli buna karşı anti-emperyalist bağımsızlıkçı çizgisi olan "tarihin ağır basacağına, millî geleneğin üstün geleceğine" inanmaktadır (Belli, 1970: 60-5). Bu nedenle, tutarsızlıklarını ve ürkekliklerini hesaba katmak şartıyla, proleter devrimcilerin Millî Demokratik Devrim yolunda küçük burjuva reformistleriyle devrimci sınıflar cephesi içinde güçbirliği şarttır (Belli, 1970: 64). Kim, "... Kemalizm kolundan gelen devrimcilerle sosyalizm kolundan gelen devrimciler



Altmışların etkili dergisi Yön, *Türkiye'de siyasal düşünüşte ulusal bağımsızlıkçı sol söylemin evriminde* Kadro*'yu izleyen en önemli halkadır.*

arasında güçbirliğini baltalayacak bir davranışta bulunuyorsa, o [...] emperyalizmin ve vatan satıcılarının ekmeğine yağ sürmektedir ..." (Belli, 1970: 65).

Belli'nin tezinin omurgasını, Millî Demokratik Devrim'i gerçekleştirmeyen hiçbir ülkenin Sosyalist Devrim'e geçemeyeceği tespiti oluşturmaktadır. Bu çerçevede, öncelikle yabancı sermaye ile işbirlikçi sermayenin ekonomik ve siyasal tahakkümüne son verilecek; dış ticaret, bankacılık ve sigortacılık millîleştirilecek; feodal ilişkiler ortadan kaldırılacaktır. Burada "... güdülen asıl amaç [...] ekonomi kollarının millî niteliğe kavuşturulmasıdır. Amaç, henüz sosyalizm değildir, emperyalist tekellerin ve işbirlikçi sermayenin kal'alarının millî güçler tarafından zaptedilmesidir [...] [B]ütün üretim araçlarını toplumun ortak mülkiyeti haline getirme[k] [...] Millî Demokratik Devrimi izleyecek olan Sosyalist Devrimin görevidir" (Belli, 1970: 29-30).

Belli, TİP'i şiddetle eleştirmektedir. O'na göre TİP egemen çevrelerin onayıyla bir "icazetli sosyalizm" oyunu oynamaktadır. Mihri Belli TİP içindeki bu yola "Aybar-Aren oportünizmi" adını vermektedir. Ancak, "...doğanın kanunu işlemiş ve aynı çatı altında icazetli sosyalizmin, oportünizmin inkârı olan, bu oportünizmin mezar kazıcısı olan proleter devrimci grup gelişmiştir..." (Belli, 1970: 46-52).

Millî burjuvaziye gelince... TİP'nin tezinin aksine, Mihri Belli Türkiye'de millî burjuvazinin varlığını savunur. Ekonomiye egemen olan işbirlikçi sermaye olsa da, millî bir nitelik taşıyan ve bu bağımlı ekonomiden zarar gören bir sermaye kesimi de vardır. Ancak millî burjuvazi büyük işbirlikçi sermayeye kafa tutacak güçte değildir. Bu nedenle millî burjuvazinin devrimci niteliği kalmamıştır, devrime önderlik edemez. Ancak, Millî Demokratik Devrim güçlerinin kararlı ve güçlü kalkışmasıyla, bu millî sınıf da yılgınlıktan sıyrılacak, "... milliyetçiliği aklına gelecek ve belki de Millî Demokratik Devrim saflarına katılacaktır ..." Millî burjuvazi devrim yolunda geçici bir müttefiktir; sosyalist devrim yolunda yürümesi beklenemez (Belli, 1970: 66-8).

Özetle, 1966 yılından itibaren Belli grubu ile *Yön* arasında yakınlaşma başlamış; Dr. Hikmet Kıvılcımlı grubuyla ilişkiler sıcaklaşmıştı. Bu çerçevede 1968 yılına gelindiğinde Mihri Belli önderliğinde -27 Mart 1968'de- bir *Devrimci Güç Birliği* - "Dev-Güç"- oluşmuştu.[36] Bu hareket 29 Nisan 1968'de bir miting düzenledi. Bu mitinge o güne dek TİP içinde faaliyet gösteren Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF) Başkanı Doğu Perinçek ve arkadaşları da katıldı. Bunun üzerine önce Belli yanlısı 13 ve sonra 75 kişi, ardından da Perinçek ve grubu partiden tasfiye edildi. Tasfiye edilenler, 1 Kasım 1968'den itibaren *Aydınlık* dergisini çıkarmaya başladılar. *Aydınlık* dergisinin 1. sayısında tarif ettiği sosyalist örgütlenme, TİP içinde özellikle M. Ali Aybar'ın temsil ettiği "güler yüzlü sosyalizm" ve "anayasal çerçevede sosyalist devrim" tezlerinin parlamentarist doğasının aksine, küçük burjuva destekli proletarya önderliğinde "millî demokratik devrim" stratejisi savunulmakta, kendi "millî çıkarları" için Güney Amerika ülkelerinde bu stratejiyi baltalamaya çalıştığı öne sürülen Sovyetler Birliği eleştirilmektedir. Bu mücadelede taktik unsurlar, meslek gruplarıyla öğrenci hareketini "millî devrimci" bir noktaya taşımak; Amerika'nın ülke sularına girecek filosuna karşı gösteriler düzenlemek; kitle gösterileri ve toplantılarla emperyalizme karşı halkı bilinçlendirmek; demokratik işçi mücadelesini desteklemek ve onu demokratik devrime taşımak; yabancı mallarına ve sermayeye karşı millî hareketler tertip etmek; NATO'ya karşı yürüyüş ve gösteriler düzenlemek; yerli malı kullanma ilke-

sini yeniden canlandırmak; kültür emperyalizmiyle mücadele etmek biçiminde sayılmaktadır.

Aydınlık'ın ilk sayısındaki manifestoda üzerinde durulan temel kavram, "emperyalizm"dir. Mücadele ağırlığının "ezilen uluslarla emperyalizm arasındaki çelişme"ye kaydığına dikkat çekildikten sonra, Batı'lı komünist partiler şiddetle yerilmektedir:

Türk Solu dergisiyle ayrı bir siyasal hareket olarak yolunu çizen MDD eğilimi, en çok gençliği ve onun örgütü Dev-Genç'i etkilemiş; hatta onun "teorisi" olmuştur. Aslında TİP'in üniversitelerdeki paralel örgütlenmesi olarak kurulmuş bulunan, Dev-Genç'in öncülü FKF yönetimini Mart 1968'de partideki muhalifler, yani MDD'ciler ele almış; Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu (TDGF), kısa adıyla Dev-Genç adını aldığı Ekim 1969'da ise örgüt bütünüyle MDD'ci gençlerin egemenliğine geçmişti (Aydınoğlu, 1992: 139). Bu çerçevede Dev-Genç TİP'e karşı savaş açmış; "TİP oportünizmine karşı mücadeleyi, emperyalizme karşı mücadele" ile özdeşleştiren anlayış örgüte mal olmuştur (Aydınoğlu, 1992: 124). Yetmişlerin başında MDD hareketinin içinden çıkan ve Dev-Genç'e egemen olan güçlü eğilim, giderek radikalleşti ve Rasih Nuri İleri'nin deyimiyle kendisini "parti saymak eğiliminde" oldu (İleri, 1976b: 873). Ufukta görülen darbenin ("9 Mart Darbesi") sosyalizan nitelikte olacağı beklentisi ile radikalleşen bu eğilime mensup iki büyük grup Mihri Belli grubundan koptu. Bunlardan, çıkardıkları dergiye atfen PDA'cılar (*Proleter Devrimci Aydınlık*'çılar) olarak anılan grubun önderliğini Doğu Perinçek yapıyordu.[37] MDD hattından kopan ikinci grup ise Mahir Çayan önderliğinde THKP-C örgütlenmesine yönelmişti. Belli, öteden beri devrimin, müttefik "millî sınıflar"ın katılımıyla "proletarya önderliğinde" olması gerektiğini savunuyordu. Bu nedenle MDD'ciler, Belli tarafından "proleter devrimciler" olarak adlandırılmaktaydı. Bu süreçte öne çıkan gençlik hareketini ve gençlik hareketi içinde etkili bir konuma gelen PDA'cıları ve THKP-C kadrolarını Belli, "ideolojik formasyonu yetersiz burjuva kökenli öğrenci gençlik" olarak değerlendiriyordu.[38]

Ayrılığın keskin biçimde ortaya çıktığı 1970'den itibaren MDD çizgisi artık tek bir hat değildir ve hareketler arasında rekabet oldukça yoğundur. Bu nedenle Belli, *Türk Solu* dergisinin son zamanlarda PDA hareketinin eline geçtiğini, bu nedenle ortaya çıkan boşluğu doldurmak üzere *Türkiye Solu*'nu çıkardıklarını, *Aydınlık* dergisinin ise eski teorik niteliğini koruyarak *Türkiye Solu*'nu tamamlayacağını belirtmektedir[39] PDA hareketi, *Proleter Devrimci Aydınlık* dergisini çıkartmaya devam eder ve Türkiye İhtilalci İşçi Köylü Partisi (TİİKP) adıyla partileşir. Mihri Belli de 1973 seçimlerinden sonra Türkiye Emekçi Partisi'ni (TEP) kurmuştur.

Aydınlık hareketinin bu "milliyetçi" yönelme icinde özgül bir yeri vardir. Diğer Maocu hareketler de dahil olmak üzere THKP ve Dev-Genç çizgisinden türemiş ve esas itibariyle MDD stratejisinden etkilenmiş bütün hareketler sosyalist teoriyle ilişkiyi sürekli canlı tutma çabası içinde olduklari halde, Aydınlık hareketinin, özellikle 1974'ten sonra giderek "millî" bir çizgiye oturduğunu görürüz. Onlar için artık baş çelişki "millî çelişki"dir. Bu çerçevede Aydınlıkçılar diğer Maocu hareketlerle özellikle Kemalizmin yorumlanması bakımından teorik bir çatışmaya girmiş, Kemalizme sosyalist teori açısından değil de sosyalizme Kemalizm açısından bakar hale gelmiştir. Aydınlıkçı çaba, adeta sosyalistleri milliyetçiliğe taşıma çabasıdır ve bu çabada en sık başvurulan söylemsel referans anti-emperyalizmdir. Ancak Aydınlık tarihine bakıldığında anti-emperyalist söylemin giderek garip bir biçimde "anti-sovyetik" söyle-

me dönüştüğünü, neredeyse antiemperyalizmi antisovyetizmin ikame ettiğini görürüz. İş Rusya'nın "sıcak denizlere inme" teorisi konusunda milliyetçi sağla söylem birliğine kadar varmıştır. Sovyetler Birliği çözülene kadar, bu teorik tutumda ısrarını sürdüren hareket, çözülme sonrasındaki teorik boşluk döneminde Kemalizmin millî birlikçi, ulus-devletçi, anti-Kürt ve anti-İslâm tutumunu ödünç alarak, neredeyse Kemalist hareketin "sivil" siyaset alanındaki aktivist öznesi haline gelecektir.

SONUÇ

MDD hareketi, Türkiye solunu büyük ölçüde etkilemiştir. Bunda en önemli etken, Türkiye'de sol siyasetin büyük ölçüde sınıf siyaseti değil, bir tür jakobenizm olarak "toplumu dönüştürme" iddiası taşıyan bir siyaset şeklinde biçimlenmesi olmalıdır. Doğal olarak, böyle bir siyasal yaklaşım, bu iddianın en önemli taşıyıcısı olan Kemalizmden etkilenmekte[40], arkaplanında ondan temalar taşımaktadır. 1974'ten sonraki sol siyasal hareketlere bakıldığında, bunlar içinde birçoğunun, örneğin Dev-Yol'un, TKP'nin, Halkın Kurtuluşu'nun ya da PDA çizgisinin devamı olan çeşitli örgütlenmelerin, MDD tezinden birçok şey aldığı görülür (Aydınoğlu, 1992: 99). Öyle ki bugün Kürt hareketinin bile bu çizgiyle sıkı bir kuramsal ilişkisinin bulunduğu söylenebilir.

Altmışların başından bugüne Türkiye solu içinde, MDD çizgisini takip eden siyasetlerde değişmeyen dört tema var: Milliyetçilik, kalkınmacılık, Kemalizm ve "kendimize özgü" yol arayışı... Bu dört temanın Osmanlı sosyalizmine kadar giden kökenlerini bu makalede izlemeye çalıştık. Bunlara katılan, kimi zaman "sosyal adaletçilik" yumuşaklığında kimi zaman "sınıfsız toplum arayışı" sertliğinde sosyalizan öğeler, bu eğilimi "solda" gösteriyor. Bu eğilim içinde milliyetçilik, çoğu zaman, bir anti-kozmopolitizm şeklinde tezahür eden etnik-arındırmacı Ziya Gökalp'çi etkiler taşıyor. Bu milliyetçilik, anti-emperyalist bir söylem üzerinden "sol" bir tavır alış biçimine bürünse de, "millî davalar" şeklinde önümüze gelen "kendi emperyalizmimiz"den sempatisini esirgemiyor. İlhan Selçuk, 1962'de şöyle diyordu: "... Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Türk toprakları içinde elle tutulacak gözle görülecek bir kesafet kazanan Türk milliyetçiliğinin dokusunu ören ve besleyen bütün müesseseler 1950'den sonra eskimiş düşünceler sayılmıştır. 'Devletçi' ve 'millî' cumhuriyet müesseseleri 'liberal' ve 'beynelmilel' müesseselerle yer değiştirmeye başlamıştır ..."[41] Bu meyanda MDD'ciliğin kendisini köylülüğün siyasî temsilcisi olarak görmek ve böylelikle de bu kitleyi "Millî Devrim"e katmak istediği ve bugün kendisine "Ulusal Sol" adını veren "ortanın solu" (Aydınoğlu, 1992: 147), kalkınmada köylülüğün önceliğini vurgulamasıyla kuramsal eksende birbirinden fazla ayrılamıyor.

Bugün *Yön* ve MDD çizgisinin devamı olarak görülebilecek iki ana eğilim mevcuttur. Bunlardan birincisi, kendisini "ulusal sol" olarak nitelendiren ve içinde Attilâ İlhan'dan, İlhan Selçuk'a uzanan yelpazede *Cumhuriyet* yazarlarının ve Uluç Gürkan ve Mümtaz Soysal gibi eski *Yöncüler*'in bulunduğu eğilimken; ikincisi Marksist söylemi ve terminolojiyi kullanmakla birlikte, milliyetçi görünümlü, ana hareket tarzı ve ideolojik duruşu bakımından Mihri Belli'nin yetmişlerin başındaki nitelemesiyle Kemalist küçük burjuva radikalizmini temsil eden Doğu Perinçek grubu ve onun "partileri"dir.

Doğu Perinçek önderliğinde bugün İşçi Partisi (İP) adını alan MDD hareketinin "sosyalist" kanadının yeniden "Atatürk devrimlerini savunma" noktasında bulunması, "anti-emperyalist" mücadeleyi her şeyin önüne koyması ve her tür-

den "enternasyonalist" hareketi emperyalizmin işbirlikçisi olarak suçlaması, ülkenin temel ikilemi noktasında şeriatçılaik çatışmasını öne çıkaran tutumu, MDD çizgisinin başlangıç ucuyla bugün onu temsil eden ucu arasında kuramsal duruş bakımından herhangi bir değişmenin yaşanmadığını gösteriyor.[42] MDD çizgisi, hâlâ "millî demokratik devrim" peşindedir ve bu yolda "Atatürk devrimleri"nin çerçevesini çizdiği toplumsal yapının ikamesini önüne stratejik hedef olarak koymuştur.

Bu siyasal hattın "millîci" rengi, bu hat içinde çeşitli aşamaları temsil eden Türkiye İhtilalci İşçi Köylü Partisi (TİİKP), Türkiye İşçi Köylü Partisi (TİKP), Sosyalist Parti (SP) ve en son İşçi Partisi (İP) olmak üzere, bütün duraklarda egemendir. Solda "millicî" siyasetin en belirgin bileşeni, iç dinamiği sürekli olarak görmezden gelerek, toplumu etkileyen olaylarda "dış faktör"ü öne çıkarması ve bu haliyle de büyük ölçüde "komplo teorileri"ne dayanmasıdır. Bu bakımdan Kemalizmle örtüşür. Örneğin Doğu Perinçek'e göre, yetmişlerin İç Savaş yıllarını "yaratan şey.. halkın mücadelesi değil, iki süper devletin Türkiye üzerindeki hegamonya mücadelesi ..."dir (Perinçek, 1979: 16, 59, 62). Bu tespite bağlı olarak Aydınlıkçı çizginin dışındaki sosyalist sol, "terör ve macera çeteleri", "Rusya'nın beşinci kolu"dur ve MHP ile birlikte iki süper gücün kışkırttığı İç Savaş'ın maşalarıdır (Perinçek, 1979: 58-60).

MDD yolunda "millî cephe" arayışı bu siyasetin bileşenlerinden olmayı sürdürmüştür: Bu siyasî çizgi tarafından, 1979 Nisanı'nda "iç savaş kışkırtıcılığına ve MHP'nin faşist terörüne karşı 45 milyonluk Türkiye halkının birleşik cephesi ..."ni kurmak için "küçük mülk sahibi ve millî sermayedarlar"ın da içine katıldığı bir sınıfsal temel üzerinde AP, CHP, MSP ve hatta "elini kana bulamamış MHP'liler" dahil bütün siyasî partilerin çağrıldığı bir "Millî Birlik Hükûmeti" önerilmiştir (Perinçek, 1979: 23, 150-1; 1980: 22).

Bu siyasî çizgi, TSK dahil, millî güçlerle ve devlet organlarıyla işbirliği içinde olduğunu belirtmekten kaçınmamıştır. Örneğin TİKP savunmasında *Aydınlık* gazetesi ile, "devletin teröre karşı mücadelesinde yararlanması", Millî Güvenlik Konseyi'nin "Anarşi Raporu"nda mehaz olarak gösterilmesi, Apocular ve "sahte solcu terör çeteleri" hakkında açılan davalarda "rehber" olması nedenleriyle övünülmektedir.[43] Devlete yardımcı olmak motifi ile "devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü" ("Misak-ı millîcilik") umdesi arasında, *Aydınlıkçı* çizgi bakımından sıkı bir ilişki vardır. Doksanlarda Kürt sorununu gündeme getiren odakları, Kemalist çevrelerle birlikte, "Sevr'i hortlatmak"la, bu yolda "emperyalizmle işbirliği içinde olmak"la suçlayan bu siyasal hat, seksenlerde "ayrılıkçı bir Kürt örgütü" diye nitelediği PKK'yi "... kim fazla bedel öderse ona hizmet edecek bir kiralık katiller topluluğu" olarak görmekte; "Apocular'ın yöneldiği hedefle, Sovyetler'in Türkiye üzerindeki hesapları arasındaki [...] ayniyet"e dikkat çekmekte; "... ne halkla ne solculukla bir ilgisi" olan "Apocular"ın halktan tecrit edilmesi için devletin köylü vatandaşa şefkat elini uzatmasını önermektedir.[44] Tahlil aracı bu konuda da aynıdır: Bütün kötülüklerin kaynağı olan emperyalizm, Türkiye'yi bölme işini de bu türden taşeron örgütlere havale etmektedir; "Türkiye üzerinde oynanan dış kaynaklı emperyalist oyunlar" karşısında Kürt sorununun temelinde yatması muhtemel "iç dinamik" öğelerin varlığı ihmal edilebilirdir. Bu tahlille yine başa dönülmektedir: Türkiye'de millî sınıfların emperyalizm karşısında "mazlumiyeti" ve "mağduriyeti" devam etmekte; bütün kötülüklerin kaynağı, emperyalizmle birlikte, işbirlikçi sınıflar olmaktadır. 1985'ten sonra bu tahlilde Kürt unsuru, işbirlikçi-

ler arasında yerini almıştır. Dolayısıyle bu "işbirlikçi" odaklardan devlete karşı yönelecek her türlü eleştiri ve siyasal hareketlenme, emperyalizmin oyunudur ve buna bağlı olarak "gerici"dir. Söz konusu siyasal hat, tıpkı Çin Halk Cumhuriyeti'nin dış politika anlayışında olduğu gibi, "millî varlığı" müdafaayı her şeyin önüne koyduğu için, yakın emperyalist tehlikeye karşı bu varlığın idamesini olanaklı kılacak biçimde başka bloklarla işbirliğinde bir sakınca görmemektedir. Yetmişlerin ikinci yarısında Türkiye için derin ve vahim bir "Rusya tehlikesi" keşfeden Doğu Perinçek, "baş düşman" saydığı bu tehdide karşı ABD ve NATO'yu "tabii müttefik" ilan etmektedir (Perinçek, 1980: 2-3). Bu siyasî hat için bir şeyin ülke ve sol bakımından kötülüğünü ispatla, onun "emperyalist baş düşman"la işbirliği içinde olduğunu kanıtlamak çakışmaktadır. 1984'te PKK'nin ülke ve sol düşmanlığının ispatında önde gelen unsur onun "Sovyetlerin Türkiye üzerindeki hesaplarıyla örtüştüğünü" kanıtlamaktır; Sovyetler yıkıldıktan sonra aynı örgütün kötülüğünü ispatta baş yeri onun Kuzey Irak'ta ABD'nin ve müttefiklerinin "Çekiç Güç" faaliyeti ile işbirliği halinde bulunduğunu kanıtlama çabası ya da "Çekiç Güç"ün bu örgüte ve müstakbel Kürt devletine yardım faaliyetini perdelemek üzere oluşturulduğu ve aynı ABD ile müttefiklerinin bu örgütü kullanarak Türkiye'nin güneydoğusunda "kendilerinin kuklası bir devlet" kurmaya çalıştığı iddiası almıştır.

Kürt sorunu ve Sovyetler'in dağılması, Doksanlarda *Yön* ve MDD çizgisini "ulusal sol"cu bir anlayışta neredeyse birleştirmektedir. Zira bu siyasal çizgide siyasetin aslî unsuru ilke yerine hep pratik olmuştur. Bütün sol hedeflerin ötesinde temel kaygı, Türkiye Cumhuriyeti'ni, Kemalist, laik bir *cumhuriyet* olarak ve "misak-ı millî"nin çizdiği asgarî sınırlar içinde korumaktır. İşin ilginç yanı, bu pragmatizmin, sol hedefleri göz ardı etmek pahasına öne koyduğu bu temel kaygıyı, "sol politika" olarak sunmasıdır. Perinçek grubunun Kürt sorununa ilişkin yaklaşımı ile bu soruna sosyal demokrat kanada mensup milliyetçilerinin bakışı arasında temel bir fark yok. Örneğin eski *Yön*'cü şimdiki DSP'li Uluç Gürkan'a göre Kürt sorunu özetle "Batı güdümünde stratejik alanda kukla bir Kürt devleti"nin kurulması çabasından ibarettir.[45] Bu "sol" anlayış, Kafkasya'da, Kuzey Irak'ta ve Kıbrıs'ta "Türkiye'nin çıkarları"nı savunmakla meşguldür. *Yön*'ün ideolojik bânilerinden Mümtaz Soysal, Kıbrıs'ta büyük ölçüde çözümü kilitleyen Türk tezinin yaman savunucusu ve "Türkiye'nin çıkarları için" Saddam'la işbirliği içinde üniter bir Irak'ı savunması gerektiği görüşünün bayraktarıdır.

Bu dünya görüşünün kaynağı, Marksizmin monist-evrenselci dünya görüşünden tam bir kopuşa tekabül eden "özgücü" duruştur. "Sosyalizmin bir dünya sistemi olduğuna ilişkin bir değerlendirme yakalamak" bir yana, *Yöncüler*'in dış dünyaya ilgisi, "örnek" bulma kaygısını ya da "dış faktör"ü öne çıkarma gayretini aşmayan bir pragmatizmle sınırlıdır. MDD siyasal hattı ise, asker-sivil aydınlara demokratik devrimde tanıdığı Kemalizme yakın rol, Kürt sorununda "Türk ve Kürt halklarının birliği"ni taviz verilmeyecek bir ilke olarak takdim etmesi gibi yanlarıyla *Yön* milliyetçiliğinin yeni bir türevi gibidir (Aydınoğlu, 1992: 125-6). Bu yolda en önemli taktik, Kürt talepleri karşısında, "Kürt ve Türk şovenizmi" biçiminde, Kürt siyasal hareketi ile MHP tarzı Türk milliyetçiliğini aynılaştırmak; böylelikle de suret-i haktan görünerek güya milliyetçiliklere karşı "soldan" aynı mesafede duruyor izlenimi yaratmaktır.[46]

Sovyetler Birliği'nin çözülmesi, "sol ilkesellik" bakımından, "ulusal sol"culuğun şimdiye kadar kısmen perdelenebilen sağdaki duruşunu çok açık bir biçim-

de ortaya koymuştur. Sovyetler Birliği ayaktayken, Türkiye'de stratejik olarak körüklenen "Turancı" yaklaşımlar karşısında, Sovyetler birliği içindeki Türkî halkların anlatıldığı gibi "esir" ve "geri" bir konumda bulunmadığını anlatan birçok yazıya *Yön* sayfalarında rastlamak mümkün.[47] Ancak Türkiye'de Amerikancı kanat ve MHP tarzı milliyetçilik karşısında bir denge unsuru olarak savunulan bu görüşler, Sovyetler ortadan kalktıktan sonra tarihe karıştı. Eski *Yön*'cüler, Kemalizmin milliyetçiliğini tarif ederken çizdikleri "misak-ı millî" ile sınırlı toprak ve kültür anlayışını terk ettiler ve Orta Asyalı, Kafkasyalı "Türk kardeşlerini" keşfettiler.[48] Konjonktür değişimi karşısında değişen bu tutum, bize milliyetçiliğin türlerinin olmadığını, ortaya çıkan "fırsatlar" ve yeni alanlar karşısında, belirli türdeki milliyetçiliklerin, ister sol görünüşlü isterse sağ görünüşlü olsun, zincirlerinden boşanarak milliyetçiliğin aslî çerçevesi olan etnosantrik, yayılmacı, "güçlü Türkiye"ci[49] ve "ulusal çıkar"cı çizgide birleştiklerini açıkça gösteriyor. Galiyefçilik, tam da bu noktada alevlendi ve Türkiye'nin gündemine, hem sağdan hem de soldan, getirildi. Attilâ İlhan'ın, öteden beri, tutarlı bir biçimde, sultan Galiyef'in adını solun gündeminde tutmaya çalıştığı bilinen bir gerçek: Bu daha çok, İlhan'ın, sol içindeki belirli bir programa uymayan özgün duruşuna yorulmuştur. Ancak Sovyetler'in yıkılmasının ardından "ulusal sol"da ani bir Galiyef hayranlığı belirmiş ve MDD'nin aslî temeli sayabileceğimiz görüşlerin müellifi olan bu aktivist hakkında kitaplar, makaleler yayımlanmaya başlamıştır. Ancak, bu "keşif" seferberliğinde en itibarlı yer yine Attilâ İlhan'ındır. Bu süreçte 1) Mustafa Kemal'in, ideolojisini "mazlum milletlerin savunması" üzerine kurması nedeniyle Galiyefçi olduğu tescil ediliyor[50] ve 2) "Türkçü-solcu diyaloğu"nun yakalandığı haber veriliyor. Bu diyaloğun başlangıcı da Attilâ İlhan'la MHP eğilimli *Ortadoğu* gazetesinin yaptığı söyleşi ve yine aynı gazetenin Genel Yayın Yönetmeni Aslan Bulut ile Doğu Perinçek arasındaki söyleşidir. Bulut-Perinçek söyleşisinde dönemin sağdaki ve soldaki en akıllı, en dirayetli gençlerinin "yabancı güçler" tarafından nasıl "kullanıldıkları" ve bu meyanda Türkçülüğün halkçılığı, başlangıçtaki devrimci yanı, milliyetçiliğin anti-emperyalist, laik ve demokratik olmak zorunluluğu üzerinde mutabık kalınmaktadır.[51] Bu "diyalog" üzerine Attilâ İlhan, bir başka "Türkçü-devrimci" diyaloğunu, devrimci Galiyef ve Mustafa Suphi ile Türkçü Zeki Velidi arasındaki "diyaloğu" hatırlatmaktadır. İlhan'a göre bu iki devrimci Sovyet gizli polisi ÇEKA tarafından aranan Zeki Velidî'ye yardım etmektedirler. İlhan bu "diyaloğa" hiç şaşırmamıştır; çünkü, Hanefi Muzaffer'in sözleriyle ifade ettiği biçimiyle, her ikisi de "mazlum millete" mensup bu tarafların, "Rus sömürgeciliği altında proletarya ..." niteliğindeki "ezilen [...] müslüman Türk ülkelerindeki milliyetçi hareketler" etrafında birleşmeleri doğaldır. Zira bu hareketler "sosyal devrim"in ta kendisidir.[52] Mümtaz Soysal da bu yakınlaşmanın bir başka yönüne dikkat çekmektedir: "Kabul etmek gerekir ki, son yılların Türk sağı, özellikle [halkın sömürülmesine yol açan ve aslında gerçek ulusseverleri isyan ettirmesi gereken dış bağlılıklar..] nokta[sın]da, gerek alışılmış 'milliyetçi' etiketi altına sokulan çevreler, gerekse dine ağırlık veren siyasal kuruluşlar olarak, sol düşünceyi ve tutumu çağrıştıran tepkiler sergilemektedir. Bu tepkileri, devrimci politikalara ya da yapısal değişikliklere çekebilmek ve sağlam temellere oturtmak, Türk solunun asla küçümsememesi gereken bir ödevdir. 'Milliyetçi sağ' hatta 'dinci sağ' denen çevrelerin, sol düşünceyi ve tutumu çağrıştıran bu yönlerini göz önünde bulun-

durmaksızın, bütünüyle karşıya alınması kadar yanlış bir davranış olamaz".[53] Soysal, "milliyetçi sağ"la ilişki için, solda saydığı "dış bağlılıklara" karşı duyarlılık tutumunu içselleştirmelerini yeterli görmektedir. Buradaki yorumun ruhunda yine tarihin öznesi konumunu "ulus" hatta onun da ötesinde ulusun "devleti" işgal etmektedir. Görüldüğü kadarıyla, bir tarafta "Kemalist Türkçü" *Yeni Hayat*, yeni Galiyefçi *Türk Diplomatik*, Kemalist *Aydınlanma 1923* ve "ulusal sol"cu *Ulusal* dergilerinin, bir tarafta İşçi Partisi'nin, bir tarafta da Aslan Bulut türünden laisist MHP'lilerin bulunduğu bu "diyaloğun" ana eksenini Kemalizm, Avrasyacılık ve millî iktisat temaları oluşturuyor.[54] Bu temalar çerçevesinde başlayan diyaloğun ve sonrasında beklenen ittifakın itici gücü ise, bir kez daha belirtmek gerekirse, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla ortaya çıkan Türkî siyasal coğrafyadır. Bu Türkî coğrafya, Mümtaz Soysal'ın 1985'te sözünü ettiği "gürbüz adam" için uygun bir gelişme zemini olarak görülmekte ve gelecek için bir "hayat alanı" kabul edilmektedir. Bu koşullar altında cibilliyetinde sınıfsal değil, "milliyetçi" bir ruhun yattığı solun[55] "ulusal çıkar" temelinde, "mazlum milletler ittifakı"na ön ayak olacak "gürbüz adam"ın sol ideolojisi görüntüsü altında, Galiyefçileşmesi ve bu minvalde Türk milliyetçiliğiyle yeniden kucaklaşması doğal olsa gerektir. Sosyalizm adına hâlâ açık kalan noktalar ise şunlardır: Bu proje içinde proletarya enternasyonalizminin yeri nedir? Marksist tahlilin tarihsellik atfettiği muhayyel "ulus"a tanınan rolün ve "ilerici" olarak nitelenen "ulusal duygu"nun tarih içinde varacağı nokta neresidir? "Ulusal duygu"ları yedeğine almış "ulusal çıkar"ların çatıştığı bir noktaya gelinirse, sol proje ne olacaktır? Millî Kurtuluş hareketlerinin dünya kapitalist sistemi içinde birer birer tâbi konumlar işgal ettiği, bu hareketlerin önderlerinin dünya ekonomisi ve Yeni Dünya Düzeni içinde uyumlu aktörler haline geldikleri süreçler yaşanmışken ve kapitalizmin dünya ölçeğinde uluslarüstü örgütlendiği bu konjonktürde emperyalizmin karşısına dikilecek ne türden "ulusal devrimler" beklenmektedir? Bu sorulara doyurucu cevaplar verilmesi zordur. Bu cevapların tatmin edici olmadığı noktada ise dünya ekonomisinin metropollerine yedeklenmiş ve öteden beri işbölümündeki rolüne razı olmuş bir ulus-devletin burjuva niteliğindeki "sol" ideolojisi bu niteliğini saklayamaz hale gelmektedir. Dünya tarihinin gelinen bu koşullarında, altmışlarda MDD çizgisinin sosyalizme yedeklediği milliyetçiliğin tersine, yükselen milliyetçi paradigma sosyalizmi kendisine yedeklemekte, sosyalist dünya görüşüne niteliğini veren temel doğrultular bu yolla bulanıklaştırılmakta, eğilip bükülerek anlamsızlaştırılmaktadır. Bu işlemde kullanılabilecek sol güçler ise, tarihleriyle kendilerini ele vermektedir.

Bugün, Avrupa Birliği'ne katılım konusunda yukarıda anılan "milliyetçi cephe"nin iyice dirsek temasına geçtiği görülmektedir. MHP'den başlayarak, kendisini "sol Kemalist" çizgide gören kesimlere ve onlardan MDD hareketinin bugünkü devamı olarak görebileceğimiz Perinçek'in İşçi Partisi'ne uzanan bir safta Avrupa Birliği karşıtı bir cephe oluşmuştur ve bu cephe, ironik bir biçimde, yukarıda değinilen milliyetçi geleneğin temalarından ve argümanlarından esinlenen bir söylem birliği oluşturabilmiştir. Bunu kolayca temin eden ortaklık, ister "tarihin ilerletici gücü" olarak, ister "tarihin aktörü" ya da temel sosyal birim olarak görülsün, sosyalizmin olmazsa olmaz referansı olan "emek" yerine "millet"i koymuş olmaları ve buradan türettikleri kavramlarla siyasete ve tarihe bakmalarıdır. ❐

DİPNOTLAR

1 "Ulusal sorun" ve "Ulusların kendi kaderini tayin hakkı" konusunda sözü edilen farklı görüşlerle ve tartışmalarla ilgili olarak bkz. Bauer, 1907; Guber, 1986; Shelton, 1987; Nimni, 1989; Traverso ve Löwy 1990.

2 Attilâ İlhan'a bakılırsa, Mustafa Suphi ile Sultan Galiyef sıkı dostturlar. Galiyef onu yardımcısı yapmıştır. İlhan'a göre "...M. Suphi'nin yerini de Şevket Süreyya Bey almıştır. Süreyya Rusya'da KUTV'de eğitim görenlerdendir ve onun kökeni de Türkçülüktür. Bilahare M. Suphi öldükten sonra onun akımını partinin içinde yürütmeye çalışanlar Ş. Süreyya, Nazım Hikmet, Hamdi Şamilof Bey ve benzerleridir..." (Attilâ İlhan, "Türk Sosyalizm Tarihi Üzerine (Söyleşi)", *Ulusal*, 5-6, Kış-Bahar 1998, s. 51-52). Attilâ İlhan bu kadroya Nâzım Hikmet'i dahil etmekle açık bir tahrifat yapmaktadır. Zira Nâzım, hem benzer bir revizyonizme savrulan Hindistan Komünist Partisi mensuplarını hem de Şevket Süreyya'yı bu revizyonist sapmasından dolayı acı acı eleştirmiş ve mahkum etmiştir (bkz. Nâzım Hikmet, 1995: 51, 75).

3 Bu türden solculara Attilâ İlhan iyi bir örnektir. İlhan (1980: 56, 58) şöyle diyor: "...[Emperyalizm] ülkeye girdi mi girdi, birinci sorunu, yerli halkla bağlantı kurabilmek oluyor... Yabancı, ayrı dinden biri olarak girdi mi, yerliler ürküyor ondan, çaresini şöyle bulmuşlar, yerli ahaliden bir kısmını büyük paralarla temsilci seçiyorlar, yabancı sermaye adına yerli halkla onlar temas ediyor... Kullandıkları bu adamları yerlilerden soyutlamak içinse bir numara bulmuşlar, Hıristiyanlaştırmak numarası [...] Batı'lı Emperyalistlerin Osmanlı toprağında ayrıca Türkten Hıristiyan yapmasına, onları komprodor olarak yetiştirmesine gerek yok, neden mi, imparatorluk zaten çok uluslu ve çok dinli... Başka deyişle, komprador burjuvazisi için malzeme Osmanlının içinde hazır: Musevi tüccar, Rum ya da Ermeni bezirgan, kestirmeden Batı'lı Emperyalist firmanın Türkiye'deki maşası oluyor, din birliği de rol oynadığından, Türkler ve genel olarak Müslümanlar, rahatlıkla sömürülüyor. Cumhuriyet döneminde bile varlıklarını sürdüren ithalatçı ve ihracatçı firmaların kökeninde, o zamanlar Emperyalist sömürüyü paylaşmış komprador tüccarların servetleri yatar."

4 Örneğin bkz. Doğan Avcıoğlu, "Üçüncü Dünya", *Yön*, sayı: 159, 15 Nisan 1966, s. 3.

5 Doğan Avcıoğlu, "Sovyetler ve Biz", *Yön*, sayı: 148, 28 Ocak 1966, s. 3.

6 Mümtaz Soysal, "Göz Oyan Kargalar", *Yön*, sayı: 32, 25 Temmuz 1962, s. 7.

7 Bkz. *Yön*, sayı: 111, 14 Mayıs 1965.

8 Bkz. Doğan Avcıoğlu, "Sosyalizmden Önce Atatürkçülük", *Yön*, sayı: 69, 10 Nisan 1963.

9 Doğan Avcıoğlu, Medrese Atatürk'çülüğünden Gerçek Atatürk'çülüğe", *Yön*, sayı: 85, 13 Kasım 1964, s. 3, 8.

10 Şevket Süreyya Aydemir, "Türk Sosyalizmi ve Fikir Atatürkçülüğü", *Yön*, sayı: 7, 31 Ocak 1962, s.7.

11 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Atatürk'ün Özlediği Türkiye'yi Kurabildik mi?", *Yön*, sayı: 47, 7 Kasım 1962, s. 12.

12 İlhan Selçuk, "Bizim Milliyetçiliğimiz", *Yön*, sayı: 3, 3 Ocak 1962, s. 7.

13 Doğan Avcıoğlu, "Medrese Atatürk'çülüğünden Gerçek Atatürk'çülüğe", *Yön*, sayı: 85, 13 Kasım 1964, s. 3.

14 Niyazi Berkes, "Atatürk'çülük Nedir, Ne Değildir?", *Yön*, sayı: 63, 28 Şubat 1963, s. 8.

15 Doğan Avcıoğlu, "Medrese Atatürk'çülüğünden Gerçek Atatürk'çülüğe", *Yön*, sayı: 85, 13 Kasım 1964, s. 3.

16 Kuruculardan biri, *Yön* dergisinin ilk sermayesini koyan (bkz. Özdemir, 1986: 53) Cemal Reşit Eyüboğlu CHP parti yöneticisidir. Doğan Avcıoğlu ise, partinin bilim kurulu üyesidir.

17 Bkz. *Yön*, sayı: 7, 31 Ocak 1962, s. 7.

18 Bkz. *Yön*, sayı: 7, 21 Mart 1962, s. 2.

19 Bkz. *Yön*, sayı: 39, 12 Eylül 1962, s. 20.

20 Bkz. *Yön*, sayı: 39, 12 Eylül 1962, s. 20.

21 Bkz. *Yön*, sayı: 39, 12 Eylül 1962, s. 20.

22 *Yön*, sayı: 57, 16 Ocak 1962.

23 *Yön*, sayı: 124, 13 Ağustos 1965.

24 Bkz. Doğan Avcıoğlu "Sosyalist Gerçeklik", Yön. sayı: 39, 12 Eylül 1962, s. 20.

25 *Yön*, sayı: 124, 13 Ağustos 1965.

26 *Sosyal Adalet*, sayı: 12, Mart 1965.

27 Maoizmi, Sovyet ve Avrupa sosyalizminden stratejik hedefler bakımından ayrıştıran tek şey bu değildir. Geleneksel Avrupa sosyalizmine rengini veren en önemli tavır, köylülüğe karşı güvensizlik ve kırsal toplum kesimlerini "burjuvazinin stratejik yedek gücü" olarak görmesidir. ÇKP ise esas itibariyle kırsal alandan doğmuş ve kırsal bölgelerde halk ittifakını, "anti-emperyalist ve antifeodal mücadeleye girişmek üzere" örgütlemişti (bkz. Amin, 1993: 115).

28 Bkz. *Dönüşüm*, sayı: 6, 1 Kasım 1966.

29 Bkz. *Dönüşüm*, sayı: 6, 1 Kasım 1966.

30 Bkz. *Dönüşüm*, sayı: 6, 1 Kasım 1966, s. 6.

31 Bkz. Behice Boran, *Dönüşüm*, sayı: 10, 1 Ocak 1967, s. 6-7; M. Ali Aybar, *Ant*, sayı: 1 Eki, 3 Ocak 1967, s. 2.

32 Bkz. Sadun Aren, *Dönüşüm*, sayı: 9, 15 Aralık 1966, s. 3; Çetin Altan, *Akşam*, 3 Ekim 1967.

33 Bkz. M. Ali Aybar, *Ant*, sayı: 1 Eki, 3 Ocak 967, s. 2.

34 Aslında bu tahlilden çok önce, *Türk Solu* dergisinin ilk sayısında "Neden Çıkıyoruz?" başlığı altında bu stratejinin ana noktaları ortaya kon-

muştu. Buna göre, Türk solculuğunun Mustafa Kemallere, Pir Sultanlara uzanan bir tarihi vardı; çağımızda bu sol potansiyel sosyalizmin etkisiyle ivme kazanmıştı; ancak önümüzdeki devrimci adım, Sosyalist devrim değil, tam bağımsız tam özgür bir Türkiye için "Anti-emperyalist ve Anti-feodal Demokratik Devrim"di. Bu nedenle *Türk Solu* emperyalizme karşı mücadeleyi bölebilecek "bilime ve gerçeklere aykırı sol gevezelikler"e karşı idi. Bu mücadelede en tutarlı devrimci güçler kent ve köy emekçileriydi; ancak küçük burjuva bürokrasinin temsil ettiği devrimci tutum da küçümsenmemeliydi. Demokratik devrimin gerçekleşmemiş oluşu, "gerici güçlerin işini kolaylaştırmakta, milliyetçi safları zayıflatmakta..." idi. Bkz. *Türk Solu*, sayı: 1, 17 Kasım 1967, s. 1, 7.

35 DGB'nin yürütme kurulunda 27 Mayıs Millî Demokratik Devrim Derneği, FKF, DİSK, TMTF ve TÖDF yer alıyordu. Birliğin manifestosunda şöyle deniyor: "... [Z]afer müsbet düşünceli Atatürkçülerin olacak ve yüce Türk halkı, kaderini gölgeleyen bu musibetler zincirini kırıp hür düşünceli ve adaletli bir toplum düzeni içinde, kendi aklının, azminin ve emeğinin gücü ile, çağdaş uygarlığın aydınlık yolunda hızlı yürümek imkânına kavuşacaktır. Yine inanıyoruz ki Büyük Atanın önderliğinde kurtuluş savaşlarının bayrağını dalgalandıran büyük milletimiz ulusal ülküyü bir bütünlük halinde yürütmeye devam edecektir. Hedef, tam bağımsız ve gerçekten demokratik bir Türkiye'nin kurulması için, Türk halkına düşman bütün güçlere karşı mücadeledir" (akt. Yıldırım, 1988: 232-3).

36 Doğu Perinçek'in FKF Başkanı seçilmesi ve sonrası için bkz. Yıldırım, 1988: 223-279.

37 Mihri Belli, "Proleter Devrimci Örgüt İçin Program Taslağı", *Türkiye Solu*, sayı: 1, 5 Nisan 1971, s.1.

38 Mihri Belli, "Proleter Devrimci Örgüt İçin Program Taslağı", *Türkiye Solu*, sayı 1, 5 Nisan 1971, s. 1.

39 Mihri Belli, "Proleter Devrimci Örgüt İçin Program Taslağı", *Türkiye Solu*, sayı: 1, 5 Nisan 1971, s.1.

40 Çetin Yetkin şunları söylüyor: "[Doğan Avcıoğlu'nun önderliğinde] *Yön*'de başlayan *Devrim*'de süren [...] tutumu 'Sol Kemalizm' olarak nitelendirebiliriz. Bu 'Sol Kemalizm' akımı başlıca TİP ile ve TİP içindeki ya da onu destekleyen kümelerle çatışma durumundadır. Millî Demokratik Devrim kümesi ile tam bir anlaşma içinde olmasa bile, hiç olmazsa bu kümenin bir kümeciği ile TİP ile olduğu ölçüde bir uyuşmazlık söz konusu değildir." Bkz. Yetkin, 1970: 16.

41 İlhan Selçuk, "Bizim Milliyetçiliğimiz", Yön, sayı: 3, 3 Ocak 1962, s. 7.

42 Doğu Perinçek, 1968'de FKF Başkanlığına seçildiğinde kendisinde hâkim olan düşünceleri şöyle anlatıyor: "... Bir uyanma söz konusuydu ve kongreden bir ay önce net olarak TİP yöneticilerinden farklı bir tavra girdim. MDD'nin yaptığı muhalefet yavaş yavaş bizi etkilemeye başlamıştı [...] şunları da kavramaya başlamıştık: Bugün Türkiye için sosyalist devrim şiarı doğru değildir. Gençlik için diğer gençlik kitlelerinden, CHP'nin nüfuzu altındaki gençlik yapılarından kopmak ve onlara düşman gibi bakmak son derece yanlıştır. Onlar da antiemperyalist, demokratik bir geleneğin içinden gelmektedirler. Onları ancak ortak hareket ederek sosyalizme kazanabiliriz ..." Doğu Perinçek, "FKF-Dev-Genç Üstüne Söyleşi", *Gökyüzü*, S. 17, Ekim 1986'dan akt. Yıldırım, 1992: 226.

43 Bkz. *TİKP İddianame ve Sorgu*. Ankara (Tarihsiz), s. 166-8.

44 Bkz. *Saçak*, sayı: 10, 10 Kasım 1984, s. 2-3.

45 Bkz. "Türk Solu Üzerine (Söyleşi)", *Ulusal*, sayı: 5-6, Kış/Bahar 1998, s. 219-20.

46 Ulusal sol'cuların dergisi *Ulusal*'da Mehmet Gürsan Şenalp, bu minval üzre, "PKK'nın silah ve uyuşturucu ticaretini, dünyasal smürü düzeni adına sağlayan uluslararası bir organizasyon" olduğunu söylemekte ve "devletin içerisindeki 'Susurluk Çete Devleti' veya PKK birbirinden ilintisiz midir?" sorusunu sormaktadır. Yazara göre "Türk ve Kürt şovenizminin asıl misyonu, emperyalizme ve sömürü düzenine karşı oluşacak toplumsal bütünleşmenin önünü kapatmaktır". Bkz. Şenalp, 1998: 206, 207-12.

47 Örneğin bkz. Doğan Avcıoğlu, "Sovyetler ve Biz", *Yön*, sayı: 148, 28 Ocak 1966, s. 3.

48 Bkz. İlhan Selçuk, "Turan'ın Kapısı", *Cumhuriyet*, 21 mayıs 1992; İlhan Selçuk, "Ermeni Diasporası ve Turan", *Cumhuriyet*, 6 Haziran 1992.

49 İnsan hakları, Kıbrıs sorunu, Kürt sorunu gibi konularda Batı'dan gelen bütün tepkiler, bu tepkiler hangi siyasal kaynaktan ve ne tür siyasal kaygılarla gelmiş olursa osun, hep "güçlü bir Türkiye istemiyorlar" özsavunması ile karşılanmıştır. Bu savın gerisinde ise "güçlü Türkiye"nin nasıl olacağına dair hiçbir düşünce kırıntısı yoktur. Daha 1985'de Mümtaz Soysal şöyle yazıyor: şimdi, 20. yüzyılın sonu yaklaşırken, kimsenin adını koymadığı, varlığını itiraf etmediği, görülmesini istemediği yeni bir 'şark meselesi' tekrar gündeme gelmektedir. Bu, artık, hasta adamı sömürüp kullanarak öldürmek sorunu değil, 21. yüzyılın ufkunda müthiş bir 'gürbüz adam'ın doğmasını önleme çabasıdır. Önümüzdeki yüzyılın 'gürbüz adamı' [...] büyük bir potansiyel sahibi olan Türkiye'dir. Batı belli belirsiz bir önseziyle bu yeniden doğuşu engelleme hesabı içine girmiştir bile [...] [Batı'nın çıkardığı bütün sorunlar] 21. yüzyılın başında müthiş boyutlara ulaşacak olan potansiyeli kendi içinde hapsetmek, eli kolu bağlı duruma sokmak, olur olmaz sorunlarla dağıtmak, parçalamak, temel kozlarını oynamaktan alıkoymak amacına yönelik ..." (Mümtaz Soysal, "Yeni Şark Meselesi", *Milliyet*, 12 Şubat 1985). Soysal'ın bahsettiği türden bir 'gürbüzleşme'nin kapitalist dünya sistemi içindeki anlamı, emperyalist rollere soyunmaktır. Soysal, sosyalist bir dünya sistemi

içinde Türkiye'nin rolüne atıfta bulunduğuna dair en küçük bir imâda bulunmadığına göre, "kendi emperyalizmi" karşısında bu kadar iştah sahibi olmak ilginç bir "solculuk" örneği olarak karşımıza çıkıyor. Bu 'gürbüz adam'ın üstleneceği rolü baltalamak için, Batı'nın onu bölüp-parçalamasından ve güçsüz bırakmasından söz eden Soysal, Irlanda sorununa değindiği bir başka yazısında IRA militanlarının kendilerini "siyasal tutuklu" saydırmak için giriştikleri ölüm orucunu "korkunç bir irade gücü" olarak nitelendiriyor. Burada "dava", "İrlanda'nın adadaki İngiliz egemenliğine son verme davasıdır". Adanın kuzeyinde kalan bölgenin Katolik ahalisi, "... bu bölgeyi İngiltere'den koparmak istiyorlar. IRA gibi tedhiş örgütleri hep bu istekten doğma". Bu istek karşısında Demir Lady Thatcher'in katılığına İngiliz kamuoyunda sabırsızlığın yükseldiğini anlatan Soysal, İngiliz kamuoyunda Kuzey Irlanda'yı gözden çıkarmaktan başka çare bulunmadığına ilişkin görüşün taraftar kazandığını, İrlanda hükûmetinin de kuzeyle güney arasında gevşek bir federasyon hatta zayıf bir konfederasyon peşinde olduğunu yazıyor. Soysal burada ortaya çıkacak sonucun Kıbrıs için Türk tezini destekler mahiyette örnek oluşturacağını söyleyerek şöyle devam ediyor: "Hatta önce bağımsız Irlanda devletinin ilân edilmesi ve bunun arkasından zayıf bir konfederasyona gidilmesi, bu gibi durumlarda izlenmesi gereken çıkış yolunu ve atılacak adımların sırasını göstermek bakımından da ilginç sayılabilir". Bkz. Mümtaz Soysal, "Çıkış Yolu", *Milliyet*, 18 Ağustos 1981. Irlanda için, etnik esasa dayalı bir ayrılma biçimindeki bu çözümü uygun gören ve bunu Kıbrıs'a örnek sayan Soysal, Kürt sorunu karşısında "Sorunun 'Kürt sorunu' olarak adlandırılır duruma gelmiş olması üzücüdür" diyor ve sorunu bütünlüğü koruyucu biçimde çözecek çözümler öneriyor (bkz. Mümtaz Soysal, "Halka İhanetin Adı Solculuk Olamaz (Röportaj)", *Cumhuriyet*, 22 Aralık 1994). Başkası için, süreç içinde ortaya çıkan "ayrılma" durumu, Türkiye'deki durum için akla getirilmiyor bile. Irlanda'dan mülhem olarak Kıbrıs için söz konusu edilen "Türkiye ile gevşek federasyon" formülünün etnik temelde önerildiği görülmüyor ama Türkiye içindeki sorun bakımından etnik temelin öne çıkması ulusal devletin etnik farkları göz ardı eden eşit vatandaşlık felsefesine aykırı bulunuyor. Burada "ilkesellik" yerine çifte standarta neden olan durum, bu gibi milliyetçi duruşların kaçınamayacağı "ulusal çıkar" pragmatizmidir.

50 Bkz. İlhan, 1998: 56. Ayrıca Attilâ İlhan, ağırlıklı olarak Galiyefçilik üzerine yazdığı yazıları bir kitapta toplamıştır: Bkz. İlhan, 2000. Bu kitabın altbaşlığı oldukça ironiktir. Marx'ın *Komünist Manifesto*'da, komünizmi 19. yüzyıl Avrupası'ında dolaşan bir hayalete benzetmesi gibi, Attilâ İlhan da Galiyefizme "Avrasya'da dolaşan hayalet" demektedir.

51 Söyleşi için bkz. *Ortadoğu*, 10, 11, 12 Aralık 1997.

52 Attilâ İlhan, "Türkçü/Devrimci Diyaloğu", *Cumhuriyet*, 26 Aralık 1997.

53 Mümtaz Soysal, "Halka İhanetin Adı Solculuk Olamaz (Röportaj)" *Cumhuriyet*, 22 Aralık 1994.

54 Kemal Can, "Türkçü-Devrimci İttifakı", *Artı Haber*, sayı: 4, 10-16 Ocak 1998, s. 70.

55 "Ulusal sol"culara göre, "Solculuğun ulusalcılıkla bağdaşmayacağı, emperyalist odakların desteklediği Avrupa Merkezli bir bakış açısıdır ve ülkemizde bir ideolojik sol saplantı olarak uzun yıllar boyunca etkili olabilmiştir... Emperyalizme karşı ilk kurtuluş savaşını veren bir ülkenin solu tabii ki ulusalcı olacaktır..." Mehmet Emiralioğlu, "Türk Solu Türkiye'nin Hizmetindedir", *Ulusal*, sayı: 5-6, Kış-Bahar 1998, s. 192. *Ortadoğu* gazetesinin Genel Yayın Yönetmeni Aslan Bulut, aynı dergide, Marksistlerin milliyetçi olabileceğini kanıtlamaya girişmektedir. Bulut'a göre, bunun en açık kanıtı "Milli Demokratik Devrim" tanımı ve Sultan Galiyef'in milliyetçilikle sosyalizmi buluşturmasıdır. Bulut'a göre Türkiye'de en aşırı sağdan en aşırı sola kadar bütün grupları bir ulusal politikada ("aynı hedefte") buluşturmak mümkündür (Bkz. Arslan Bulut, "Atatürk ve Milliyetçi Devrimcilik Üzerine...", *Ulusal*, sayı: 5-6, Kış-Bahar 1998, s. 170-5). Bütün dünya görüşlerinin tek bir ulusal politikada, tek bir hedefte buluşmasının anlamı, aynı devletin egemenliği altında yaşayan insanlar arasında bu hedefi cerhedecek herhangi bir çatışmanın, çıkar çelişmesinin olamayacağını zımnen kabul etmektir. Marksist açıdan milliyetçiliğin anlamı tam da budur: Ezilenlerin, kendisini ulusal politika ve ulusal hedef biçiminde formüle eden milliyetçilik yoluyla, gönüllü veya gönülsüz olarak, konumlarına razı edilmesi... Eğer bu hedef aracılığıyla toplumun tâbi sınıflarına refah vaadediliyorsa, o zaman, bu ulus-devletin, bu "ulusal hedef"in kendisine seçtiği alanlarda sömürüyü yoğunlaştırması ve oralardan kendi metropolüne aktaracağı sermaye ile bu sınıflara, bağımlı konumlarına razı olacakları bir refah seviyesi sunması söz konusu demektir. Bunun da karşılığı "emperyalizm"dir. Bu iki durumun da Marksizmle kuramsallaştırılabilecek bir tarafı yoktur.

Rusya Kökenli Aydınların Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin İnşâsına Katkısı

GÜN SOYSAL

"DIŞ TÜRK" GÖÇÜ VE RUSYA TÜRKLERİ

Zeki Velidi Togan "Türkiye haricindeki Türklerin hepsine topdan, Türkiyeli gözüyle, 'Haric Türkleri' deniliyorsa da, ayrı ayrı Türk ülkeleri ve oralarının toplulukları için kat'î tabirler"in bulunması gerektiğini belirtir.[1] "Dış Türkleri", "Dış Türkler" ya da zaman zaman kullanıldığı biçimiyle "esir Türkler" Türkiye'de özellikle ellili yıllardan sonra popülerleşmiş ve muhafazakâr sağ tarafından gündemde tutulmuştur. "Rusya Türkleri" ya da "Rusya kökenli aydınlar" tanımı da aslında bu grup içindeki farklılıkları örtmektedir. Sovyet Devrimi'nden sonra Türkiye Cumhuriyeti'ne sığınan göçmen aydınlar Sovyet hâkimiyeti altındaki farklı bölgelerden gelmişlerdir: Volga (Idil)-Ural, Kırım, Orta Asya, Kafkasya ve Kuzey Kafkasya. Sovyet hâkimiyetinden kaçan çeşitli Türkî gruplar, Çin, Japonya, Finlandiya, çeşitli Avrupa ülkeleri, İran, Afganistan'ın yanı sıra Türkiye'ye de gelmiş ve cemaatler oluşturmuşlardır. Aslında Türk-Sovyet ilişkilerinin bu dönemde yakın olması bu göçleri sınırlamış, Türkiye'ye göç özendirilmemiştir.[2]

Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı mirasını reddetmekle birlikte eski Osmanlı toprağı olan Balkanlardaki Türklerin anavatana dönüşünü desteklemiş, ama Sovyetler Birliği'nden gelenlere fazla sıcak bakmamış, kültür bakımından Anadolu Türklerinden farklı saymıştır. Bunlar arasında da geçmişteki ilişkiler göz önünde tutularak ayırım yapılmıştır. Kırım Tatarları, Azerbaycan Türkler ve hatta Gürcüler, Tatarlara ve Özbeklere tercih edilmişlerdir.

Ikinci Dünya Savaşı'nda Almanlara esir düşenler arasında da savaş sonrasında Türkiye'ye sığınanlar olmuştur. Ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra hükümet Almanya'da mülteci kamplarındaki Kalmuk Türklerini kabul etmemiştir. Ancak bu gruplara mensup şahısların iltica talepleri de yerine getirilmiştir (Karpat, 1996: 218-219). Kırkların sonunda savaş döneminde Avrupa'da bulunan bazı ilk kuşak Rusyalı aydınlar da Türkiye'ye yerleşmiştir. En büyük grubu ise ellili yıllarda Çin'den serbest göçmen statüsü ile Türkiye'ye kabul edilenler oluşturur.[3] Ama bu kişiler bir şekilde hep mülteci olmuşlar, Türkiye sınırları dışında doğmuş olanlara bu durum hep hatırlatılmış, küçültücü ve şüphe uyandırıcı bir anlamda kullanılmıştır. Ahmet Ağaoğlu'nun oğlu Samet Ağaoğlu da babasının maruz kaldığı tavırlarla karşılaşmış, vatanseverliği hakkında şüphe uyandırmak için Türkiye dışında doğmuş olduğu belirtilmiştir.

Gök-Börü dergisine gelen okur mektuplarından "Dış Türkleri"nin bu yayında

kendi bölgelerine gösterilen ilgiden memnun oldukları anlaşılmaktadır. Derginin bu kesime karşı tavrı da anlamlıdır, Anadolu "Batı Türkeli" olarak tanımlanmakta, bazı mektuplarda görülen "garip"lik şikâyeti yadırganmakta, Anadolu'ya tamamen soğuk, heyecansız ve yabancı gözüyle bakılmasının bir Türk için doğal olmadığı vurgulanmaktadır.

RUSYALI TÜRK AYDINLARININ ROLÜ

Osmanlı döneminde Rusya'dan gelen Müslüman Türk aydınların Türk milliyetçiliğine katkıları üzerinde çeşitli çalışmalarda durulmuştur. Cumhuriyet'in kurulmasından önce çeşitli vesilelerle Rusya'dan Türkiye'ye gelip Türkçülüğün bu kişiler tarafından getirildiği söylenegelmiş, Akçura'nın *Üç Tarzı Siyaset* (1904) isimli eseri Türkçülüğün manifestosu olarak kabul edilmiştir. Rusyalı Türklerden Abdullah Battal ise bu düşüncenin doğru sayılamayacağını, Türkiye'de Türkçülük fikrinin nüvesini Türk Ocağı'nı kuranlarca oluşturulduğunu belirterek Pantürkistler için Ziya Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* (1923) adlı eserinin bir Kitab-ı Mukaddes yerini tutabileceğini ileri sürmüştür.[4]

Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Hüseyinzade Ali gibi okumak için ya da 1908 sonrası Rusya'dan kaçarak Osmanlı İmparatorluğu'na yerleşen aydınlar İttihatçı çevrelerin içinde ya da yakın ilişkide olmuşlar, Cumhuriyet'in kuruluşuna da aktif olarak katılmışlardır. Millî Mücadele'de ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Sovyetler Birliği ile ilişkilerin sürdürülmesinde de önemli rol oynayan bu kişilere her zaman güvenilmediğini, biraz dışlandıklarını gösteren bilgiler de mevcuttur. Örneğin Rıza Nur hatıralarında Yusuf Kemal hariciye vekili olduğu zaman Yusuf Akçura ile Ahmet Ağaoğlu'nun kendilerini hariciyeye müşavir gibi tayin ettirdiklerini ve Rus sefaretinden çıkmadıklarını yazar; onların iki tarafla da hoş geçindiklerini, Türkiye'de gelişmeler aleyhlerine olursa Rusya'ya sığınmayı düşündüklerini, kendisi geçici olarak hariciye vekaletine getirildiği zaman "ayaklarını hariciyeden kestiklerini" kaydeder.[5]

Cumhuriyet'in kurulmasıyla başlayan süreçte bu aydın grubunun önemli katkıları söz konusudur. 1924 Anayasası'nın hazırlanmasında Ziya Gökalp ile birlikte Anayasa Komisyonu'nda çalışan Ağaoğlu, Mustafa Kemal'in tepki uyandıran tüm reform çabalarını desteklemiştir. Ancak bu aydınların esas önemi Cumhuriyet'in geçmişle ilişkisini kesme sürecinde ortaya çıkacaktır. Osmanlı mirasına bağlılık duymamaları, Türklüğün geçmişinin Orta Asya'da aranmasına dönük projelerin parçası olmalarına yol açar. Akçura, Türk Ocağı'na bağlı Türk Tarih Heyeti'nde çalışmaktadır. Eskinin toplumsal-kültürel örgütlerinin tasfiye edilmesi sürecinde Ocaklar kapatıldıktan bir yıl sonra kurulan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nde de yer almıştır.

Türk Ocağı'nın, "Türkiye dışındaki Türklere muhabbet ve ilgisi bildirdiği" ve onları tenvir ve irşad vazifesini üstlendiği 1925 kongresinde iki Azeri, Ahmet Ağaoğlu ve Mehmet Emin Resulzade başkanlığa seçilirler. 1926'daki kurultayda ise Türklüğe hizmet etmiş kişilerin belirlenmesinde, Rusya kökenlilerden Sadri Maksudi Arsal ve Zakir Kaditi adları tartışma yaratır, Hüseyinzade Ali ise kabul edilir. Türklüğe ve Türkçülüğe hizmet etmek Türkiye Türkçülüğüne hizmet etmek olarak görülmektedir.[6]

Türk Ocağı'nın 1927 yılında parti denetimi altına alınıp 1931'de kapatılmasında, Sovyetler Birliği'ndeki Türkî halklara gösterdiği ilginin de rolü vardır. Bu süreçte "Dış Türk" aydınların da etkileri giderek azalmış, gözden düşmüşlerdir. Öte yandan, 1932'de kapanarak Halkevlerine katılan Halk Bilgisi Derneği tarafından çıkarılan, Abdülkadir İnan ve Ahmet Caferoğlu'nun çok sayıda makalesinin yayımlandığı *Halk Bilgisi Haberleri*'nde, dış po-

Ayaz İshaki (yukarda hemşerileriyle), İç Rusya ve Sibirya Türk Tatarları özerklik hareketi yenilince Türkiye'ye sığındı. 1927-1945'te Avrupa'da çıkardığı dergilerle Tatar bağımsızlık hareketini sürüklemeye çalıştı. 1945'de döndüğü Türkiye'de 1954'de öldü.

litikadaki Türk-Sovyet dostluğunu yansıtan bir hava sezilmektedir.

TARİH VE DİL ÇALIŞMALARI

1924'de Fuat Köprülü tarafından İstanbul'da kurulan Türkiyat Enstitüsü Rusya kökenli aydınların toplandığı bir merkez haline gelmiş; onların Türk aydınlarıyla kaynaşmalarını, Köprülü ve bu kurum sağlamıştır. Sovyetler Birliği'nden yirmili yılların ilk yarısında bazıları bizzat Atatürk tarafından Türkiye'nin yapılanmasına katkıda bulunmak üzere davet edilen ya da kendileri gelen aydınların çoğu tarih, Türk dili ve edebiyatı alanlarına yönelmiş, bilimsel çalışmalara ağırlık vermişlerdir. Türkiye'de tarih çalışmalarının gelişmesinde, kurumların oluşturulmasında yer almışlardır. Ancak özellikle Tek Parti döneminde bunların da Türk kimliği içinde erimeleri istenmiş, farklılıklarını korumalarına izin verilmemiştir.

Tatar tarihçiler Abdülkadir İnan ve Akdes Nimet Kurat Türkiyat Enstitüsü'nde Köprülü'nün asistanı olmuşlardır. Enstitünün kurulduğu yıl çıkarmaya başladığı *Türkiyat Mecmuası*'nda, Rusya'dan gelmiş aydınların imzalarına sıklıkla rastlanır. Enstitünün müdürlüğünü yapanlar arasında Tatar Reşit Rahmeti Arat ve Azeri Ahmet Caferoğlu da vardır. Bu kişiler dışında 1925'te Türkiye'ye davet edilen Tatar Sadri Maksudi Arsal hem tarih hem de dilin sadeleştirilmesi ile ilgili çalışmalara katılmıştır. Tatar Abdullah Battal Taymas (1883-1969) 1925'te Türkiye'ye gelmiş, Matbuat Umum Müdürlüğü ve Türk Dil Kurumu'nda çalışmıştır. 1922'de Türkiye'ye gelen bir başka Tatar, Zakir Kadiri Ugan (1878-1954), *Telif ve Tercüme* dergisinde çalışmıştır.

Bu kişiler arasında en önemlilerinden biri, 1925'te Türkiye'ye davet edilen Zeki Velidi Togan'dır. 1928'de *Umumi Türk Tarihine Giriş* başlığıyla yayımlanan ders notlarının birinci bölümünün Kemalist tarih tezlerinin doğrudan esin kaynağı ol-

duğu öne sürülmekle (Copeaux, 1998: 28-29) birlikte 1932'de toplanan Birinci Türk Tarih Kongresi'nde Togan Orta Asya'daki kuraklık sonucunda Türklerin göç ettiklerini tezini eleştirmiş, tezi destekleyen Sadri Maksudi ile tartışmaya girmiştir (Behar, 1992). Bu dönemden sonra Akçura ve Sadri Maksudi Arsal gibi siyasî kişilikleri daha önde olan kişilerle diğerleri arasında tarih ve dil tezleri konusunda ayrılıklar ortaya çıkmış, ikincilerin bilimsel kaygıları ağır basmıştır.

Bu tartışmalarda Rusya'daki eski düşmanlıkların da etkili olduğu Zeki Velidi Togan'ın daha sonra yazdıklarından anlaşılmaktadır. Örneğin Togan, Paris'te çıkan *Yaş Türkistan* dergisinde de Türk Tarih Kongresi vesilesiyle eleştirilmiştir: Rus Türkiyatçılarının "ilmi esirliğinde" kalan bazı tarihçilerin kongrede Reşit Galip'in belirttiği gibi "katalog alimliği" seviyesinden yukarı çıkamadıkları yolundaki sözlerle muhtemelen o kastedilmektedir. Aynı yazıda kongrede başkanlık yapan Yusuf Akçura "şahsında Rusya hâkimiyeti altındaki Türklerle Anadolu Türklerinin birliğini temsil eden bir sima" olarak selamlanır.[7]

YENİ BİR MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞINA DOĞRU

Türk milliyetçiliğinin yurt sınırları içine çekilmeye çalışılması, Orta Asya Türklerinin Anadolu'daki eski uygarlıkların ataları olduğunu ispatlamaya yönelik zorlamalar Togan ve çevresindeki dilci-tarihçi grubu ihtiyata sevk ederken; farklı bir milliyetçi anlayışın doğmasına da neden olmuştur.

Bir dönem Fuad Köprülü'nün asistanlığını yapmış, Togan'ın da öğrencisi olmuş Nihal Atsız 1933'te çıkmaya başlayan *Orhun* dergisinde Türk tarihine bakış tarzının yanlışlığı üzerinde durmuştur. Millî tarihin anayurttan ve en eski zamanlardan başlattırılması gereği üzerinde anlaşıldığını, oysa Türk tarihinin bir bütün olarak nasıl değerlendirileceği konusunda belirgin bir kanaat oluşmadığına dikkat çeker. Türk tarihinin Osmanlı tarihinden başlamadığı kabul edilmekle birlikte Selçuk, Karaman, Osmanlı'nın ayrı devletler değil aynı Türk devletini idare eden sülaleler oldukları benimsenmemiştir. Atsız dergide "Türk Tarihi üzerinde toplamalar" başlığı altında Türk tarihinin nasıl yorumlanması gerektiği üzerinde durmuş; Togan'ın basılmamış notları ve biriki Rusça kitap dışında herkesin bildiği kaynaklara dayandığını, ancak görüş ve usûlünün değişik olduğunu belirtmiştir. Tarih Cemiyeti reisi Yusuf Akçura'nın hiçbir ilmî eser vücuda getirmemiş olduğuna da değinen Atsız, dört ciltlik resmî tarih kitabını yerden yere vurmuştur.[8]

Aynı dönemde çıkmaya başlayan çeşitli milliyetçi dergilerde Rusya kökenli aydınların görüşlerini izleme imkânı buluruz. Abdülkadir İnan, Türk tarihi ve Türk dilinin bir bütün olarak incelenmesi gereği üzerinde durur: Böylece bütün dünya yüzüne yayılmış olan Türklerin din ve mezhep ayrılıklarına bakmadan birbirini iyi tanımaları ve bir kökten türediklerini veya bir manevi kültüre ve bir büyük vatana bağlı olduklarını öğrenmeleri ve birbirini kardeş saymaları sağlanmış olacaktır.[9] Akdes Nimet'e göre, her münevver Türkün şuurlu bir şekilde millî tarih bilgisi olmalıdır: Rasgele ezberlenen bir yığın tarih malumatı değil, Türk tarihinin ilmi hakikatlere istinat eden ve Türklerin yapıcı kudretlerini, adalet ve insanlık esaslarıyla kurdukları, fakat tam manasiyle Türk karakterini muhafaza eden birçok devletler vücude getirdiklerini açıkça anlatan bir tarih bilgisi. Kurat yazısında şecere geleneğine önem verilmesini, tarih öğretmenlerinin öğrencilerine şecere yaptırmaları gereğini de vurgulamıştır.[10]

Daha çok Togan, İnan ve Kurat'ın Türkçü dergilerde yazdıkları, Rusya Türklerinin tarihiyle ilgili yazılar Türkiye'de bu tarihin popülerleşmesine katkıda

bulunmaya çalışmıştır, bu yazıları onların akademik çalışmalarından ayırmak gerekmektedir. *Gök-Börü*'de Abdülkadir İnan ve Akdes Nimet Kurat'ın birlikte hazırladıkları "Dış Türklerinin İstiklâl Mücadeleleri" dizisinin girişinde dergi, yaygın önkabulleri değiştirmek istediğini belirtir. Bu önkabullerden biri Doğu ve Güneydoğu Türklerinin (Kırım ve İdil-Ural kastedilmektedir) Rus yayılmasına direnmediği inanışı, diğeri ise -hariç Türklerin dile getirdiği- Osmanlı devlet adamlarının bu mücadelelerle ilgilenmedikleri kanaatidir. *Gök-Börü* bu iki inanışın da yanlış olduğunu, Osmanlı devlet adamlarının Türk ırkından olanlarının bu meseleyle ilgili olduklarını belirterek, direnmeden Ruslara teslim oldukları düşünülen Doğu Türklerinin istiklal ve hürriyetlerini korumak için giriştikleri mücadelenin yazı dizisinde anlatılacağını haber verir.[11]

Rusya'dan gelen aydınların önerdikleri yöntemler, kullandıkları kaynaklar Türkiye'deki bilim hayatının gelişiminde önemli olmuştur. Eğitimlerini çoğunlukla Avrupa'da almış bu kişiler anadilleri ve farklı perspektifteki tarih birikimleri nedeniyle tarihçilik alanında etkili olmuşlardır. Abdülkadir İnan İstanbul'da okuyan gençlerin Anadolu'ya gitmek istememeleri üzerinde dururken Rusya'da sürgünde yetişerek büyük bilim adamı olan kişileri, Avrupa'da uzman olmak için çalışılmamış konu arayan gençleri örnek gösterir.[12] Özellikle İkinci Dünya Savaşı yıllarında ve ondan sonra Türkiye'ye gelen Tatar ve Azeri bilim adamlarının toplandığı bir merkez, 1935'te Ankara'da açılan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'dir. Onların etkisiyle tarihyazımı ve dil çalışmalarında Orta Asyalı kökenlere odaklaşılmıştır.

"DIŞ TÜRKLERİN" KENDİ ÜLKELERİNE DÖNÜK İLGİLERİ

Rusya kökenli aydınlar Türkçü akıma katkıda bulunmakla birlikte esas olarak geldikleri bölgeyle ilgilenmişlerdir. Bu konuda Azerbaycanlı muhacirler iyi bir örnek oluşturur. Kısa süreli bağımsızlık deneyiminin etkisi altındaki bu grup Türkiye'de de bağımsız devlet kurma yönündeki çalışmalarını sürdürür. Ahmet Ağaoğlu'nun imzasına yirmilerin sonunda Azeriler tarafından çıkarılan dergilerde rastlanmaması tesadüf değildir; o Türkiye toplumunun bir parçası haline gelmiş, Türk modernleşme projesine kendisini adamıştır. Buna rağmen Türkiye'de ona güven tam değildir ve aynı tarihlerde aslında gözden düşmüştür.

Azerbaycan Türklerinden Ahmet Caferoğlu Cumhuriyet'in 10. yılı dolayısıyla yazdığı makalede Sovyetler Birliği'nde 29 Ekim'in kutlanmasının yasaklandığı, bu yüzden Ankara'daki törenlerde Azerbaycan, Kırım, İdil-Ural, Başkırdistan ve Türkistan'dan temsilciler bulunmadığına dikkat çekerek bu görevi kendi uhdelerine alacaklarını belirtmiştir.[13] Onların önceliği, kendi ülkelerinin bağımsızlığa kavuşmasıdır, ki bu durum zaman zaman Türk yetkilileri rahatsız etmektedir. Nitekim yirmili yılların sonunda ve otuzlu yılların başında Türkiye'ye gelen/gelmek zorunda kalan Türkî Sovyet göçmenleri bir taraftan bağımsızlık mücadelesi vermeye çalışıyor, öte yandan Türkiye'ye borçlu olduklarını, "müşfik" kucağında yaşadıkları bu ülkenin "beka ve teali"si aynı şekilde çalışmaları gerektiğini belirtiyorlardı.

Rusya'da 1917 Devrimi sonrasında ortaya bağımsız cumhuriyetler kurulmuş ancak bunların başarısız olmasından sonra bu hareketlerin başındakiler SSCB'den ayrılarak farklı ülkelerde mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Rusyalı Müslümanlar arasında pek çok kişi öncelikle İstanbul'a gelmiştir. Bunlar arasında Azeri Mehmet Emin Resulzade, M. Mirza Bala, Ahmet Caferoğlu, Tatar Abdullah Battal Taymas, Başkırt Abdülkadir İnan sayılabilir. Yirmili ve otuzlu yıllarda Avrupa ve Türkiye'de Rusyalı aydınlar ait

Zeki Velidi Togan

GÜN SOYSAL

Hayatının akışı içinde tarihçi kimliği önplana çıkan Zeki Velidi Togan, siyasal hayatta doğrudan yer almasa da Türkiye'de milliyetçi düşüncenin gelişiminde önemli rol oynamıştır. Tarihçi Fuat Köprülü'nün desteğiyle İstanbul Üniversitesi'nde etkili bir konuma gelmiş ve Türk milliyetçiliğinin önemli isimlerini öğrencileri olarak yetiştirmiştir. Tarihçiliği dışında Irkçılık-Turancılık davası çerçevesinde tanınan Togan'ı Türkiyeli Türk milliyetçiliğinin ana çizgisinden ayıran noktalar üzerinde fazla durulmamıştır.[1] Togan'ın yaşamı boyunca süren çabası, büyük Türk dünyasını tarih ve edebiyat yoluyla tanıtmak, geçmişi unutturmamak olarak tanımlanabilir.

Ahmet Zeki Velidi Togan, 10 Aralık 1890 tarihinde Başkırdistan'da İsterlitamak'a bağlı Küzen köyünde doğdu. Babasından Arapça, annesinden Farsça öğrendi, 1902 yılında dayısı Habib Neccar'ın medresesine gitti. Güney Ural dağlarında Rus hâkimiyetine görece geç giren ve belli bir özerkliğe sahip yarı göçebe Başkurt kabilelerinden birinden gelen Zeki Velidi'nin formasyonunda medrese eğitimi kadar akrabalık ilişkileri ve sözlü geleneğin de önemli etkisi olmuştur. Babası İsmail Gaspıralı'nın *Tercüman* gazetesine aboneydi. Dayısı ise Tatar tarihçi Şihabeddin Mercani'nin öğrencisiydi ve iyi bir tarih kitapları koleksiyonuna sahipti. Zeki Velidi 1908'de Kazan'a gelerek Kasımiye medresesine girdi, 1909-1913 yıllarında aynı okulda Türk tarihi ve edebiyatı dersleri verdi. Bu arada Katanov ve Aşmarin gibi bilginlerle tanıştı. Öğretmenliği sırasında pek çok Rusça kaynağı da kullanarak bir *Türk ve Tatar Tarihi* kitabı yazdı. Dönemin hâkim özelliklerinin tersine bölgesel tarih yerine genel bir Türk tarihi yazmış, Tatar yayıncı "Türk tarihi" adıyla sunulan kitabın adının "Tatar tarihi" olmasını istemiş, sonunda "Türk ve Tatar Tarihi" adı üzerinde an-

oldukları bölgelerin millî kurtuluş davasını güden Prometeci Hareketi oluşturmuş, çeşitli yayınlar çıkarmışlardır. Bu aydınlardan Mehmet Emin Resulzade Azerbaycan'ın yeniden bağımsızlığını kazanması için çalışır; *Yeni Kafkasya*, *Azeri Türk*, Odlu *Yurt* dergisi onun başyazarlığında İstanbul'da yayımlanır. Daha sonra Resulzade 1934'ten itibaren Berlin'de *Kurtuluş*'u çıkarmaya başlar. 1925 yılında özerk Alaş Orda hükümetinin başındaki Kazak Mustafa Çokayoğlu, 1921-22'de Buhara Halk Sovyet Cumhuriyeti'nin başkanı Özbek Osman Hoca ve 1920'deki Başkurt Cumhuriyeti'nin başkanı Zeki Velidi Togan İstanbul'da yaptıkları toplantıda Türkistan'da Sovyet sömürgeciliğine karşı ortak mücadele konusunda anlaşır, 1927'de Türkistan'ın bağımsızlığı için savaşan *Yeni Türkistan* dergisini çıkarırlar. Aynı yıl derginin 5-6. sayısında İstanbul'da bulunan Türkistanlı gençlerin Türkistan Türk Gençler Birliği adlı bir örgüt kurdukları haber verilerek nizamnamesi yayımlanmıştır. Kesinlikle siyasetle uğraşmayacağı belirtilen derneğin

laşmışlardır. İki cilt olarak tasarladığı eserinin ilk bölümünü Rusya hâkimiyetine girilene kadar olan "istiklal" dönemine, ikinci cildini ise Kazan Hanlığı'nın 1552'de alınmasıyla başlayan "mahkûmiyet" dönemine ayırmayı planlamıştır. Togan kitabın girişinde Türk halkları üzerine bilgi vermiş, öncelikle Türk adını Asya ile Avrupa'da yaşayan, bir dili konuşan büyük bir millet şeklinde açıklamıştır, sonra bu milleti yaşadıkları bölgelere göre gruplara ayırmıştır. Muhtemelen Türk-Tatar tartışmalarına girmemek için genel ad olarak kullandığı Türk kelimesi ile Osmanlı Türkü'nü kastederken kullandığı kelime için ayrı yazım şekilleri kullanmıştır.[2] Togan bu ilk eserinde Türklerin diğer kavimler gibi farklı ataları olup farklı kabilelere bölünmediğini öne sürerek, Türklerin de kabile benzeri cemiyetlere bölünüp farklı adlar aldıklarını ancak bu adların bir babanın çocuklarının kabilelerini göstermediğini, adların ya yaşadıkları yerlerden ya da başlarındaki han, kaan gibi liderlerden kaynaklandığını ve bunlar değiştikçe adların da değiştiğini ileri sürmüştür. Togan'ın tek bir Türk milleti olduğu yönündeki

Zeki Velidi Togan Türkçülüğe dair gerek siyasal gerek bilimsel ilgisini hiçbir zaman Türkiye'yle kayıtlamamış; "bilgisi", vukufiyeti de yerel düzeyde kalmamıştır.

görüşü sonraki yıllarda da değişmemiş, Türkiye'deki milliyetçi akım içerisinde de bu görüş etkili olacaktır.

Togan bu kitabının beğenilmesi sayesinde Kazan Üniversitesi Arkeoloji ve Tarih Cemiyeti'ne üye seçildi. Medresede ders veren, Rus oryanta-

amacı "Türkistan Türk gençliğinin millî hars itibarıyla yükselmesini ve ilmen tenvirini, azası arasında yardıma muhtac olanlara manen ve madden yardımda bulunmayı teminden ibaret"tir. Birliğe üye olma koşulları açıklanırken koşulları yerine getiren her Türkistanlı Türk'ün "asli aza" her Türk'ün "fahri aza" sıfatıyla derneği kaydolabileceği belirtilmiştir.[14] Birlik faaliyetleri ve bastıkları kitaplarla Türkistan Türklerinin kültürüne ve tarihine ilgiyi artırmaya çalışıyorlardı. 1940'ta Türk Kültür Birliği[15] adını alan dernek 1942'de *Türk Amacı* dergisini yayımlamıştır. Derneğin adından Türkistan sözcüğü çıkarılmakla birlikte hem dergiye katkıda bulunanlar arasında hem derneğin yayımladığı eserlerin yazarları arasında Rusya'nın farklı bölgelerinden Türk aydınlar ağırlıktadır. İlk sayıda derginin "Türk kültür birliğinin mürevvici ve kaynağı olarak Türklüğe hizmet" edeceği belirtilir. *Türk Amacı* dergisi birbirinden ayrı yaşayan Türk uluslarının ayrı kültürlere sahip olmayıp ortak bir Türk birliği ürününün parçaları olduklarını is-

listleriyle tanışan ve üniversite kütüphanesinde çalışma olanağı bulan Zeki Velidi, Rusya Bilimler Akademisi tarafından araştırmalar yapmak için 1913'te Fergana'ya, 1914'te Buhara'ya gönderildi. Hazırladığı raporlar başta Petersburg Arkeoloji Cemiyeti olmak üzere Kazan ve Taşkent arkeoloji cemiyetleri dergilerinde yayımlandı. 1915-16 kışında Ufa'da Osmaniye medresesinde Türk tarihi ve edebiyatı dersleri verdi. Rus Millet Meclisi Duma'daki Müslüman milletvekillerine yardımcı olmak amacıyla oluşturulan Müslüman Fraksiyonu Bürosu'nda Ufa Müslümanlarının temsilciliğini yapmak üzere Petersburg'a gitti. Böylece bilimsel çalışmalarına siyasî çalışmalarını eklemiş ve bu çevrelerde de tanınmaya başlamış oluyordu.

Şubat 1917 Devrimi'nden sonra mayıs ayında Moskova'da toplanan Bütün Rusya Müslümanları Kurultayı'na katılan Togan Rusya'daki idare sistemi konusunda federasyon fikrini desteklemiştir. Bu kurultaya katılan Ayaz İshaki, Sadri Maksudi, Zakir Kadiri gibi kültürel özerklikten yana Tatarlarla Zeki Velidi'nin yolları İstanbul'da kesişecek ve bugünlere dayanan çekişmeleri sürecektir. Başkurtlar için topraklarına Rusların yerleştirilmesi büyük bir sorundu ve kurultay bu soruna kulak vermeyince Haziran 1917'de Başkurt Millî Şurası kuruldu. 1917'de Başkırdistan'ın muhtariyeti ilan edildi, Togan İçişleri ve Harbiye Nazırı oldu. Böylece büyük bir İdil-Ural veya benzeri bir Tatar-Başkurt cumhuriyetinin oluşması engellendiği için Zeki Velidi çeşitli kesimler özellikle Tatarlar tarafından suçlanmıştır. 1919'a kadar Bolşeviklere karşı savaştı, daha sonra onlarla anlaştı. Lenin, Stalin ve Troçki ile defalarca görüştü, olumlu sonuç alamayınca Türkistan'a gitti ve 1920-23 yıllarında Sovyet yönetimine karşı mücadeleye katıldı. Basmacı hareketinin içinde bulunan Togan Türkistan Millî Birliği'nin kurucusu ve ilk başkanıdır.

Zeki Velidi 1925'te Berlin'den Türkiye'ye Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Encümeni'ne davet edilmiş, 1927'de ise İstanbul Darülfünunu'nda Türk tarihi dersleri vermeye başlamıştır. Togan, Kazak Mustafa Çokayoğlu, Özbek Osman Hoca ile İstanbul'da yaptıkları toplantıda Türkistan'da Sovyet sömürgeciliğine karşı ortak mücadelet etmek ve bütün ırktaşlarını birbirine tanıtmak ve tanıştırmak misyonunu üstlenmiştir.

Yeni Türkistan'ın aynı sayısında 1927'de Mehmet Sadık başkanlığında Azeri Türk Gençler Birliği adlı derneğin iki yıldır çalıştığını öğreniriz. İstanbul'daki dış Türkler arasındaki dayanışmayı örgütleyen önemli bir dernek, 1933'de kurulan Turan Neşri Maarif ve Yardım Cemiyeti'dir. *Yaş Türkistan*'da yer alan haberlere bakılırsa Kırımlı Muharrem Feyzi Togay'ın başında olduğu dernekle Türkistan Türk Gençler Birliği arasında bir rekabet olduğunu söylemek mümkün gözüküyor.

Yeni Türkistan dergisinin Teşrinisani 1928 tarihli 4. (16.) sayısında 15 Temmuz 1927'de kurulmuş Türkistan ve Azerbaycan'ı Öğrenme Derneği adlı "ilmî cemiyet"in nizamnamesi yayımlanmıştır. Nizamnamede derneğin tek amacının Türkistan ve Azerbaycan'ın coğrafi, tabii, iktisadî, zirai ve medeni hayatını tarih, etnografya, sanayii nefise tarihi ve edebiyatını tetkik ederek öğrenmek olduğu vurgulanır. Derneğin kurulmasına öncülük

dele konusunda anlaştı, birlikte 1927'de Türkistan'ın bağımsızlığı için savaşan *Yeni Türkistan* dergisini çıkardılar. Ancak kısa süre sonra Togan ile Çokayoğlu'nun yolları ayrıldı. 1927'de Türkistan ve Azerbaycan'ı Öğrenme Derneği adlı "ilmî cemiyet"in kurulmasına öncülük etti. Bu dernek her ay düzenli olarak "mütevazı ve ağır başlı ilmî içtimalar" düzenlemekte, Togan da bu toplantılara katılarak Türkistan'la ilgili bilgi verir. Toplantılarda üyelerden bir kısmı Türkiye ve başka ülkelerin basınında Türk dünyasıyla ilgili yazıların en önemlilerini özetlerler. Bu dernek "sade Türkistan'ı değil, Türkiye'yi ve bütün Türk âlemini, bilhassa Türk memleketlerinin yekdiğerile olan münasebetlerini maddî ve manevî vahdetlerini öğrenmeyi" amaçlamıştır.[3]

1932'de I. Türk Tarih Kongresi'nde kabul edilen resmî tezleri eleştirince Togan aleyhine bir kamuoyu oluştu. Kendisine karşı takınılan olumsuz tutum üzerine istifa ederek Viyana'ya gitti. Togan çeşitli vesilelerle kendisinin "Türkiye'de hâkim tarih telakkisine karşı başka bir tarih telakkisi propagandasında" bulunmadığını belirtmiş ancak bilimsel temellere uyulması konusunda ısrarlı olmuştur. Tarih Kongresi'nden önce Latin harflerinin kabulü dolayısıyla da Togan'ın rejimin politikalarına ters düştüğünü belirtmek yerinde olacaktır. Rusya'da ve Türkiye'de Latin harflerine geçilmesi konusuna değinen Togan "inkılâpçı Latin"in kabul edilmesiyle, kelimeler şivelerden birinde konuşulduğu gibi yazılacağından ve Türk ülkelerinde ortak bir konuşma dili olmadığından bir "lisan anarşisi"nin doğacağı, bu anarşinin Türk dilinin hayat ve icat kuvvetini kıracağını söylemiştir. Arap alfabesinde ise sesli harfler fazla kullanılmadığı için edebi dil farklı Türk halkları tarafından anlaşılabilmektedir. Latin alfabesine geçilmesinin halkı millî kültür ananelerinden ayıracağını, kültürel faaliyetlere durgunluk getireceğini belirten Togan "Türk harsı sahası inkılâb değil tekâmüle muhtaçtır" demektedir. Togan ayrıca Türk dili ve dilciliğinin deneylere uygun bir başlangıç döneminde sayılamayacağını, uzmanlardan oluşan ve siyasî otoriteden bağımsız çalışan, bütün Türk illerinin merkezi bilim otoritesi olacak bir "akademik komisyon"un kararlarıyla

edenler Ahmet Zeki Velidi (Togan), Ağaoğlu Mehmed, Hacızade Mirza, İd Mehmed, Abdülkadir (İnan) beylerdir.

Yirmili yılların sonuna kadar Türkistanlılar ve Azerilerin ortak faaliyetler yaptığını, dergilerinde karşılıklı olarak mücadelelerinin desteklendiğini görüyoruz. Ayrıca Paris'teki göçmenlerle de ilişkilerin sürdürüldüğü gözükmektedir. Fransa'da 1929'dan sonra yayımlanan *Yaş Türkistan*'dan başka, 1930 yılı başında yayımlanmaya başlanan *Emel Mecmuası* ise Kırım Türklerinin bağımsızlığını savunur. *Azerbaycan Yurt Bilgisi*'nde, 1931'de çıkmaya başlayan *Atsız Mecmua*, "Türkçülük ve köycülük mefkûresi etrafında birleşenlerin" yayını olarak tanıtılmış, "hariçteki Türk elleri ile de yakından alâkadar" olduğu vurgulanmıştır. Atsız'ın çıkarttığı dergilerde Zeki Velidi Togan, Abdülkadir İnan ve Ahmet Caferoğlu gibi Rusya kökenli aydınların siyasal nitelikli olmayan, kültür ve tarih konusundaki makaleleri yayımlanıyordu. Atsız'ın tersine Rusya'dan gelen aydınlar siyasal değil kültürel birlik konusunu daha çok öne

dilin çağdaş bir şekle sokulabileceğini ileri sürmüştür.[4]

Zeki Velidi Togan, Tarih Kongresi'ndeki tartışmalarla ilgili olarak kendisiyle Sadri Maksudi ve Ayaz İshaki arasındaki anlaşmazlık hakkında bir kitap yazmış, bu iki kişinin kendisiyle ilgili düşmanlıklarının 1917 Devrimi sırasında yaşananlar olduğunu ileri sürmüştür. Aralarındaki anlaşmazlığın ise Tatarların bütün Rusya Türkleri üzerinde hâkim olma ve Rus hâkimiyetinde kalma isteklerinden kaynaklandığını belirtmiştir. Togan, Tatarların tersine Başkurtlar, Kırgızlar ve Özbeklerin kendi hüviyetleri uğrundaki mücadelelerinde bir millî rehber arkasından gidebildiklerini vurgulayarak, onların özerklik ve bağımsızlık mücadelelerindeki haklılıklarını kanıtlamaya çalışmıştır. Sadri Maksudi ve Ayaz İshaki'nin Kazan Türklerinin imamlara ve tüccarlara dayanan belli bir grubunu temsil ettiklerini, aslında Kazan aydınlarının çoğunun federal çözümden yana olduklarına işaret etmiştir.[5]

1935'te Viyana'da doktora çalışmalarını bitiren Togan Bonn Üniversitesi İslâm Araştırmaları Merkezi'nde çalıştı, 1938'de Göttingen Üniversitesi'nde ders verdi. 1939'da Millî Eğitim Bakanı'nın daveti üzerine tekrar Türkiye'ye geldi. İstanbul Üniversitesi'nde Umumî Türk Tarihi Kürsüsü'nü kurdu. İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Türkiye'de Sovyetler aleyhine faaliyet ve Turancılık suçlamasıyla tutuklandı. Zeki Velidi bu davada 1941 yılında gizli bir örgüt kurarak Türkiye'nin önderliğinde Türk halklarının birleştirilmesi ve Almanya savaşı kazandığı zaman hükümeti devirmek için çalışmakla suçlandı. 10 yıl hapse mahkûm edildiyse de savaş sonrası ikinci yargılamada beraat etti. Duruşmada, Doğu Türk Birliği'ni kurmak için Türkistan dostlarıyla buluştuğunu, Türkistanlılar arasında düşünce, dil ve kültür birliği sağlamak için yemin ettiklerini belirtir. Amaçlarının hükümetin onayı dahilinde Almanya'da savaş esiri olarak bulunan Türkistanlılara yardım etmek olduğunu ekleyen Togan çabalarının sonuçsuz kaldığını söylemiştir. Togan'ın Alman yetkililerin kendisine soğuk davrandığını belirtmesine rağmen Almanya'ya çağrıldığı ancak hükümetin izin vermediği bilinmektedir.

1948'de yeniden döndüğü üniversitedeki görevine ölümüne kadar devam

çıkarıyorlar, bölgelerinin Sovyet hâkimiyetinden çıkma ve bağımsızlıklarını kazanma umudunu koruyorlardı. Sovyetler Birliği ile ilişkiler, rejimin otoriterleşmesi ve içine kapanması bu çabaların kısa ömürlü olmasına yol açmış, gene de Türkiye dışındaki Türk topluluklarına kültürel bir ilgi yaratılmıştır.

OTUZLAR: "SUSUŞ ÇAĞI"

Otuzlar Rusya kökenli aydınlar için bir dönüm noktası olmuştur. Özellikle 1931'de Türk Ocaklarının kapatılması bu kesimin Türkiye siyasetindeki ağırlığının azalmasını doğuran kırılma noktası olarak görülebilir. 1939'daki Alman-Sovyet yakınlaşmasına kadar süren Türk-Sovyet dostluğu Türkçü faaliyetlerin kısıtlı kalmasına neden olmuştur. C. Savaş Fer, Cumhuriyet'in kuruluş döneminden 1931'e kadar olan dönemi Türkçülüğün yükseliş çağı olarak tanımlamıştır: Akçura, Ağaoğlu, Rıza Nur, Hamdullah Suphi, Hasan Ferit, Türk Ocakları, *Türk Yurdu*, *Atsız Mecmua*, mülteci Rusya Türklerinin

etti. Demokrat Parti'nin iktidara geldiği ve Fuat Köprülü'nün Dışişleri Bakanlığı yaptığı dönemde Togan'ın hem siyasette hem de bilim alanında etki ve önemi arttı. Tarih araştırmalarının kurumsallaşması için çaba harcayan Togan çeşitli enstitüler kurulması için teklifler yaptı. Togan 1953 yılında kendi gayretleri sonucunda kurulan İslam Tetkikleri Enstitüsü müdürlüğüne getirildi, 1957'de ise Türk Şarkiyat Derneği'ni kurdu. Ancak çabalarının hepsi sonuç vermedi, verenler ise kısa ömürlü oldu. 1951'de İstanbul'da toplanan 21. Müsteşrikler Kongresi'ne başkanlık etmesi uluslararası alandaki ününü artırdı. Bu kongrede bir Türk dili ve kültürü temel kitabı hazırlanması kararı alınmış, Togan da bir süre bu çalışmaların içinde olmuş ancak projenin başındaki kişilerle anlaşmazlığa düşünce ayrıldı. Zeki Velidi Togan 1950 sonrasında Türkistan'dan ayrılıp Afganistan, Pakistan ve Arabistan'a dağılmış olan Kazakların Türkiye'ye getirilmesi için çalıştı, o dönemdeki nüfuzu sayesinde bu çabaları başarıya ulaştı. Kendi ifadesine göre milliyetçi partilerde dostları olmasına ve siyasî hayata çağrılmasına rağmen hiçbir partiye girmemiş, kendisini tarihçi ve bilimadamı olarak tanımlamış, hayatının sonuna kadar kendisini Sovyetler Birliği'nde yaşayan Türklerle onların tarihlerini tanıtmaya adamıştır. Zeki Velidi Togan 26 Temmuz 1970'te İstanbul'da öldü.

Zeki Velidi Togan'ın Rusya'da bulunduğu sürede Orenburg'da çıkan önemli *Şura* dergisi dışında *Süyümbike*, *Mekteb*, *Anğ*, *Yulduz*, *Turmuş* gibi Tatarca yayınlarda da tarih çalışmaları yayımlanmıştır. Türkiye'de ise *Bilgi Mecmuası*, *Türk Yurdu*, *Türkiyat Mecmuası*, *Yeni Kafkasya*, *Yeni Türkistan*, *Azerbaycan Yurt Bilgisi* gibi dergiler dışında *Atsız Mecmua*, *Kopuz*, *Bozkurt*, *Çınaraltı*, *Gök-Börü*, *Türk Sazı*, *Orhun*, *Kızılelma* gibi Türkçü dergilerde az sayıda, siyasal içerikten uzak, destanların tasnifi, Göktürk kağanlığının siyasî hayatı, haritacılık, Timur'un mezarı, Baysungur Mirza vb. hakkında tarihle ilgili makaleleri çıkmıştır.

Togan çeşitli yazılarında Türkiye Cumhuriyeti tâbiyetinde olduğunu vurgulamış, Turancılık suçlamaları karşısında ise hiçbir zaman Türkiye'nin iç davalarıyla ve iç siyasetiyle uğraşmadığını, hayatının Türk milletine ve insaniyete ilim sahasında hizmetle geçtiğini

Türkiye'deki dergileri hep bu çağa aittir. 1931'de ise "inhitat ve mücadele çağı" başlar. *Birlik*, *Orhun* ve *Geçit* dergileri "Türkçülük düşmanlarıyla" mücadeleye girişmişler, 1934'te bunların da kapanmasıyla "susuş çağı" başlamıştır.[16]

1931'de aylık *Odlu Yurt* ve haftalık *Bildiriş* kapatılmış, Resulzade Türkiye'den çıkarılmıştır. Yalnızca, bilimsel bir dergi olan *Azerbaycan Yurt Bilgisi* iki yıl daha yayın hayatını sürdürebilmiştir. Bu olaylar açıklanırken Sovyetler Birliği'nin baskısı üzerinde durulmuştur fakat Tadeusz Swietochowski'nin çalışmalarına göre Türkiye ile Azerbaycan arasındaki ilişkilerin karmaşık niteliği de önemlidir: Türkiye ülkeye göç edenlerin kökenleri konusunda ayrım yapmıyor, onları azınlık değil "Türk" olarak görüyordu ve Resulzade'nin yurtdışına çıkarılmasının nedeni olarak, onun "azınlık politikası gütmesi" gösteriliyordu.[17] Nitekim bu tarihten sonra Türkî kesimin yayımladığı dergilerde bu konuda hassas davranılmış, Türkiye'ye zarar vermemek, Türkiye için çalışmak teması vurgulanmıştır. *Yaş Türkistan*'ın

belirtmiştir. Bir ankete verdiği cevapta siyasi Türkçülükle ilgisi olmadığını, Türkçülüğü Türkler arasındaki kültür münasebetleri olarak kabul ettiğini söylemiştir. Bu kültür münasebetlerinin tarihini öğrenerek tespit etmekten derin haz duyduğunu, Türk kültür birliğinin yalnız tarihi bir hakikat olarak kalmayıp gelecekte hayata geçeceğine inancının tam olduğunu da vurgulamıştır.[6] 1944'de yargılanmasını ise hakkında yapılan kötü ihbarlara dayandığına inanmıştır. Ona göre Türkiye'de ırkçılık neşriyatı ile ilgisi olmadığı halde İnönü'nün kendisini "müfrit milliyetçilikle ırkçılığın ve komünist aleyhtarı hareketlerin nazım fikri" saymasının sebebi de bu eski düşmanlıklardır.

Her zaman genel Türklük fikrini savunan Zeki Velidi'nin Sovyet devrimi sonrasında Başkurt özerkliği için savaşımını nasıl açıklamak gerekir? İstiklal mücadeleleri Togan için "dinî bir mesele değil millî iktisadî" bir meseledir. Türk kabilelerin ortak siyasî teşkilatının federasyon esasına göre olmasına savunan Togan umumi millî ve edebî lisanın bütün kabilelerin müşterek ideali olduğunu vurgular. Bu lisan herhangi bir kabilenin diğerlerini temsil etmesiyle değil müşterek kültürel faaliyet için zemin hazırlanarak kültürel bir yarışın doğal sonucu olarak ortaya çıkacaktır. Yerel farklılıklara saygılı olan Togan "millî anlayışlarda tamamen meşru olan mahallicilik zihniyeti"nin umumi Türklük fikrini ve Sovyetler Birliğindeki kavimlerin meseleleriyle uğraşmayı redetmesinin gerekmediğini göstermeye çalışmaktadır. Türkiye Türkü'nün diğerlerinin davalarıyla kendi vatanını tehlikeye düşürmemek şartıyla ilgilenmesi gerektiğini belirtir. Togan bütün Türk kavimlerinin yaşadığı memleketlerin Rusya'ya ilhakını gerçekçi bulanlara Rusya'daki Türk unsurun varlığını ve haklarını göstermeye, bunlara karşı Rusya'daki Türklerle etnik menşe ve kültür birliği hatta bazı siyasî fikirler birliğinden bahsedilmesinin önünü açmaya çalışmaktadır.

Togan, cumhuriyet rejimiyle, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi bütünleşmemiştir. Buna rağmen Togan'ın iki makalelesinin, T.C. vatandaşı olduğu 1925'de kağıt paralara Bozkurt sembolünün konulmasında etkili olduğu belirtilmiştir. 1942'de yeniden çıkan *Türk Yurdu*'nun kapağında, Togan'ın isteğiyle Türk takvimine uyularak tarih

Kasım 1931 tarihli 23. sayısında *Yeni Türkistan*'ın hükümet kararıyla kapatıldığı yorumsuz bildirilmiş, derginin Türkistan millî bağımsızlık düşüncesiyle "asri Türkçülük" fikrini yaymak ve Türkistan ve Anadolu Türkleri arasında dil ve kültür birliği sağlama konusunda büyük hizmetleri olduğu belirtilmiştir. Haber "Yaşasın Türkistan millî istiklaliyeti! Yaşasın bütün Türklerin harsi birliği!" sloganlarıyla son bulmaktadır. *Yaş Türkistan*'da yer alan yazılarda hep Türkiye'deki rejim savunulmuş, ülkedeki gelişmeler ve basın yakından izlenmiş ancak Türkiye'nin politikalarıyla kendilerinin SSCB ile savaşımları arasına hep bir çizgi çekilmiştir.

Rusya kökenli aydınlar "esir Türkler" temasını sahiplenen sağ, milliyetçi, muhafazakâr çevrelerle dirsek temasında olmuşlardır. Ancak bu kişilerin sağ hareketlerin daha sertleşmesine, sivrilmesine neden olduğunu söylemek zordur. Tam tersine, siyasal açıdan en azından "Türk"lerden daha ileride olmamışlardır. Rusya kökenliler Türkçü dergilerde yazıyordu ama onların -sayıları azalmış olmakla birlikte-

"yılkı yılı" olarak verilmiş ve derginin adı Göktürk alfabesiyle yazılmış, ancak üçüncü sayıdan sonra Alfabe Kanununa aykırı olduğu bildirilince çıkartılmıştır.[7] Zeki Velidi Togan akademik dünyada genel Türk tarihi çalışmalarının sürdürülmesinde eserleri ve yetiştirdiği öğrencilerle önemli rol oynamıştır ancak siyasî kişiliği kadar tarihçiliği konusunda da daha derin çözümlemelere ihtiyaç vardır. Togan'ın ciddi tarih eserlerine rağmen Türkçüler arasında Türk tarihine genelde duygusal yaklaşıldığından, Türkçü dergilerde de Togan'ın katkıları sınırlı olmuştur.

Togan'ın eşi seksenlerde kendisiyle yapılan bir röportajda, Türkiye dışındaki Türklere dair ilgisizliğin devam ettiğinden yakınmaktaydı.[8] Bu durum Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra değişmiş, "Dış Türklerle" milliyetçi çevreler dışında da ilgilenmeye başlanmıştır. 1990'da Başkırdistan'ın egemenlik ilanı 1917'de Togan tarafından başlatılan sürecin devamı olarak görülmekte ancak Başkırdistan'ın geleceğini Rusya içinde gördüğü vurgulanmaktadır. 1990'da Başkırdistan'da Togan adına bir ödül konulmuş, 1992'de ulusal kütüphaneye adı verilmiş, aynı yıldan beri adına uluslararası konferanslar düzenlenmektedir. 1994'te doğduğu köyde adına bir müze açılan Togan'ın *Hatıralar*'ı ve biyografisi de Başkurtça olarak aynı dönemde yayımlanmıştır.

DİPNOTLAR

1 Nadir Özbek, "Zeki Velidi Togan ve Milliyetler Sorunu. 'Küçük Başkırdistan'dan 'Büyük Türkistan'a", *Toplumsal Tarih*, sayı: 44, Ağustos 1977, s. 15-23.

2 Ahmed Zeki Velidi, *Türk ve Tatar Tarihi*. Kazan: Millet, 1912, s. 7-8.

3 A.K., "Fikir Hayatı", *Atsız Mecmua*, sayı: 1, 1931, s. 20-21.

4 Ahmed Zeki Velidi, "Türk Dünyasında Elifba Meselesi", *Yeni Türkistan*, sayı: 10-11-12, Haziran 1928, s. 1-18.

5 Ahmet-Zeki Valîdi, *On Yedi Kumaltı Şehri ve Sadri Maksudi Bey*, 1934.

6 "Büyük Anket. Türkçülük Telâkkiniz Nedir?", *Kızılelma*, 1947.

7 Prof. Dr. M. Fahrettin Kırzıoğlu, "Umumî Türk Tarihi'nin En Büyük Alimi Hocam Zeki Velidi Togan", *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (23-26 Mayıs 1996)*, Kayseri, 1996, s. 378 ve 390.

8 Friedrich Bergdolt, *Der geistige Hintergrund des türkischen Historikers Ahmed Zeki Velidi Togan nach seinen Memoiren*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1981, s. 6.

kendi ülkelerinin/bölgelerinin adını taşıyan yayınları da vardı.

Ahmet Caferoğlu'nun çıkardığı *Azerbaycan Yurt Bilgisi* (1932-34) önemli bir dergidir. Dergiye katkıda bulunanlar sadece Azerbaycanlılar değildi, makaleler de yalnız burayla ilgili değildi. Dergiye Fuat Köprülü'nün yanı sıra Rusya'nın farklı bölgelerinden bilimsel olarak kendilerini kanıtlamış kişiler katılmıştı. Burada Zeki Velidi Togan, Abdullah Battal Taymas, Abdülkadir İnan, Ahmet Caferoğlu, Akdes Nimet Kurat, Ayaz Ishaki, Cafer Seydahmet Kırımer, Mehmet Emin Resulzade'nin yazıları yayımlanmıştır ki, bu özelliğiyle derginin tek olduğunu belirtmek gerekir. 1942'de yine Ahmet Caferoğlu'nun yayımladığı *Türk Amacı*'nda da böyle geniş bir perspektif yakalanmaya çalışılmıştır.

Azerbaycan Yurt Bilgisi'nin Cumhuriyet'in onuncu yıldönümü dolayısıyla çıkarılan, yukarda değinilen özel sayısında, Ahmet Caferoğlu, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin ilanı ve tekrar bağımsızlığına kavuşmasına değinmiş, Azerbaycan'ın

Sadri Maksudi Arsal

YÜKSEL TAŞKIN

Sadri Maksudi Arsal, ticarî hayatının canlılığıyla tanınan; güçlü bir tüccar zümresine sahip Kazan Türkleri'nin dinsel ve ticarî aristokrasisine mensup bir ailenin çocuğu olarak 1879'da dünyaya geldi. Arsal'ın fikrî yapısı 19. yüzyılın ikinci yarısında Rusya'yı çalkalayan canlı tartışmaların yarattığı iklimden; özellikle İsmail Gaspıralı'nın *Tercüman* gazetesi aracılığıyla değişik bölgelere dağılmış Türklere kadar ulaştırdığı görüşlerden beslenerek şekillendi.[1] Etrafından gizleyerek Rus Öğretmen Okulu'na gitmeyi yeğleyen; Rus edebiyatını Tolstoy'u ziyaret edecek denli şevkle izleyen Arsal; o dönem Rus aristokrasisinin hâkim kültür kodlarının izleyicisidir. 1902-1906 arasında hem Paris Hukuk Fakültesi hem de Sorbonne'un Edebiyat ve Sosyoloji bölümlerini bitirir. 1907-1912 arasında Rus Duması'na seçilir. Duma'nın 'Paris görmüş aristokrat tavırlı' üyesi, o dönem çok popülerdir. Arsal, Rus Meşruti Monarşistlerinin Partisi olan Kadet'e üye olur. Daha sonra bu üyeliğini Müslümanları temsil etmek için istemeyerek kabullendiğini savunacak olan 'Milliyetçi' yorumların görmek istemediği; Arsal'ın sınıfsal olarak İmparatorluk içinde kendi konumuna yakın bir partiye katılırken gösterdiği tutarlı davranıştır.

Arsal, Duma'da Müslüman unsurların Anayasa'nın garantilediği haklardan mahrum edilmelerine yönelik sert çıkışlarıyla sivrilir. Rusya'da Birinci Dünya Savaşı'nın derinleştirdiği rejim kriziyle beraber, Türk ve Müslüman unsurların ciddi bir hareketlilik içerisine girdiği dönemde; 22 Temmuz 1917'de "İç Rusya ve Sibirya Türk-Tatarları Millî-Medeni Muhtariyeti" kurulur ve başkanlığına da Sadri Maksudi Arsal getirilir. 'Türk-Tatar' ifadesi onun önerisidir ve ciddi muhalefet görmesine rağmen kabul edilir. Arsal bu dönemde, 'Türk-Tatar'lar arasında etkili olan sosyalist fikirlere karşı sert muhalefetiyle de tanınır. Tatar Sosyalistleri de onun Kadet'lerle yakınlığını eleştiri konusu yaparlar. Bolşeviklerin güçlenmeleri üzerine ülke dışına kaçan Arsal, Bolşevik ve Beyazlar arasındaki iç savaşta Beyazlardan yana tavır alacaktır.

Arsal ve yakın arkadaşı Yusuf Akçu-

Türkiye'nin küçük kardeşi olduğu ve iki ülkenin yardımlaşmaları üzerinde durmuştur. Ayrıca Anadolu'nun "taşra Türkleri" ile olan kardeşliğinin eski Osmanlı imparatorluğunun üvey kardeşliği değil, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurduğu hakiki can kardeşliği olduğu vurgulanmıştır. Azerbaycanlı Halil Has Mehmet de "Kardeş Cümhuriyetin Onuncu Yıllığı" yazısında benzer noktalara temas etmiştir. Özel sayıda Kırımlı Cafer Seyit Ahmet yazısında Cumhuriyet'in Türk tarihini ikiye böldüğüne işaret ederek bundan sonra devlet siyaseti yerine millî siyasetin canlandığını belirtmiştir. Yazar Cumhuriyet'in yalnız Anadolu'yu değil, Türkü, Türkçülüğü ve sonuçta Türklüğü kurtaracak bir temel olduğunu vurgula-

ra'nın 1900'lerin başlarında Paris'teki şarkiyatçıların derslerinin etkisinde kalarak Türk tarihine ilgi duymaya başlamaları, Türk milliyetçiliğinin izlediği 'Avrupa kaynaklarından öğrenme' seyrini yansıtır. Arsal'ın dil konusuna ilgisi de, Rusya'da Türkoloji'nin kurucusu sayılan Wilhelm Radloff'un etkisiyle başlayacaktır.

Aktif siyasî hayatına ara vermek zorunda kaldığı yirmilerin başında Paris'te Türk tarihi çalışmalarına yoğunlaşır. Arsal, Sorbonne Üniversitesi'nde Türk tarihi dersini veren ilk Türk'tür (1924). Bu durum, Paris ve hatta Türkiye'de gurur vesilesi olur. Arsal, yaşamı boyunca "tıpkı diğer büyük milletler gibi, Türklerin de (İslâm öncesi) köklü bir hukuk tarihlerinin olduğu"na inandı ve özellikle Batılıları da buna inandırmak istedi. Atatürk'ü etkilemesi de 'köklü tarihe sahip bir millet olduğumuzu' Batılı mahfillerde gösterme şevki ve ehliyeti sayesinde olmuştur.

Yeni Ankara rejiminin, Bolşevik Hükümeti'ni resmen tanıyan ilk hükümet olması Arsal'ı derinden sarsmışsa da, zamanla Mustafa Kemal'in Türk birliği fikrine bağlı olduğuna inanır. Mustafa Kemal'in onayı ve özellikle 1925'te Maarif Vekili olan Hamdullah Suphi Tanrıöver'in, "Zatıalinizle beraber gayet kuvvetli bir Türkiyatçı zümresi vücuda getirmek azmindeyim"[2] şeklindeki daveti üzerine 1925'te Türkiye'ye gelir.

Sadri Maksudi Arsal 1955'de basılan kitabında "zamanımızın milliyetçiliğinin tıpkı din sahasındaki gibi rasyonelleşmesini, şovenizmden uzaklaşmasını" savunur.

Türk üniversitelerinin ilk hukuk tarihi profesörü olarak Ankara Hukuk Fakültesi'ne atanan Arsal, 1928'den sonra dil meselesiyle ilgili yazılarıyla Atatürk'ün dikkatini çekerek, 'sofra'ya sıkça davet edilmeye başlar. Ardından mebus yapılır. Arsal'ın otuzlu yıllarda çok göze batmadan, 'makul adam' olmaya çalıştığı söylenebilir. Bu tarih ve

yarak tersini düşünenleri eleştirir: Ona göre bunlar hariçteki Türkleri yalnız bir ilim konusu olarak benimsedikleri için ne Türk inkılâbının gerçek anlamını ne Türk dünyasındaki cereyanların anlam ve niteliğini anlamamışlardır. Seyit Ahmet ayrıca milletin devlet sınırlarıyla parçalanamayacağını, devletin milleti toplamaya çalıştığını belirtir. Kazanlı Aptullah Battal ise "Öztürkçe denemesi" kaydı düştüğü yazısında Cumhuriyet'in Türk ülkelerinde de yankı bulduğunu çünkü Türk milletinin kültür, dil, dilek ve ülkü açısından tek olduğunu kaydeder. Başkırdistanlı Abdülkadir (Inan) ise Ural'da ve Türkistan'daki savaşlara katılan Türklerden söz ettiği yazısında bunlardan bazılarının cumhuriyet idaresini

dil konularındaki görüşlerinde çelişkili durumlara yol açmıştır. Sözgelimi, Gazi'ye yazdığı nazik bir mektupla, Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin bazı konularda bilimsel olarak kanıtlanması imkânsız tezler öne sürdüğünü; bu aşırılıkların Batı'da kabul görmeyebileceğini savunurken; kendisi İskit'lerin Türklüğü tezinin hararetli bir takipçisi olabilmiştir.[3] Atatürk'ün özerkleşmesinden ürkerek Türk Ocaklarını kapattırması Arsal'ı çok sarsmışsa da, 'Kurucu Baba'yı eleştiremeyenlerin yaptıkları gibi, olayın arkasında aslında İnönü'nün bulunduğunu öne sürecektir. 1949'da Türk Ocaklarının tekrar açılmasında önemli bir rol üstlenecektir.

'Dil Devrimi' konusunda da aynı çelişkili tavrı sürer. Atatürk'ün dil konusunda kendi fikirlerinden ilham almasından gurur duymakla beraber, zamanla kelime uydurma konusundaki aşırılıklardan rahatsız olur. Buna rağmen 1952'de DP iktidarı, Fuat Köprülü öncülüğünde Anayasa dilini tekrar 1924 Kanuni Esasisi'nin diline göre değiştirmeye kalkınca, bir DP milletvekili olarak şiddetle muhalefet eder. DP içerisinde, Kemalizmin kültürel mirasını sahiplenmekle beraber, Millî Şef İnönü döneminde gözden düşen seçkinlerin arasındadır.

Arsal'ın milliyetçiliği, bir dizi önemli çelişkiyi barındırır. Özellikle, altmışlı yıllarda etkinlik kazanan milliyetçi tarihçi kuşağı, Arsal'ın düşüncelerini bu gerilimlerinden arındırma yoluna giderek, ondan daha geri konuma düşmüşlerdir. Türk birliği ideali, Türk-Tatar geçmişiyle yeni Cumhuriyet'teki varlığını anlamlandırmak için neredeyse ontolojik bir anlama sahipti. Ama, milliyetçiliği dayanışmacı bir içerikle tanımlamak istediği için, onun sosyolojik bir vakıa olduğunu sıklıkla vurgulamıştır. Sözgelimi, millî egemenlik hakkı baki kalmak şartıyla, devletler arasında bir federasyon veya konfederasyon kurulabileceğini kabul eder. Hatta ellili yılların Avrupası için böyle bir birlik fikrine sıcak bakar.

Arsal'ın, "Bugün Avrupa medeniyeti denilen medeniyet hakikatte bütün beşeriyetin müşterek malıdır. O medeniyetin unsurlarının yaratılışında Asya ve Afrika milletlerinin de büyük rolü ve hissesi vardır"[4] derken en azından milletlerin tarih sahnesinde eşit temsilini talep edişiyle, içe kapanmacı ve özgüvensiz milliyetçilikten uzak durduğu söylenebilir. Ancak, Türk milletinin zaman ve mekân faktörlerini talileştirerek sürekliliğini ispat uğruna giriştiği kuramsal çabalar ciddi çelişkiler içermektedir.

Arsal, etnolojik ve antropolojik manada ırk ayrımı yaparak, birincisini "ta-

uzak bir gaye ve emel olarak gördüklerini hatırlatır. Türkistanlı Dr. A.N. Hakimbay, Türkistan ve Türkiye arasındaki ilişkilerin tarihine değinerek Basmacı harekete katılan Türkleri zikreder. Bu yazılar içerisinde Azerbaycan hakkında yazılanlar diğerlerinden farklılık arz etmektedir; kısa süreli bağımsız cumhuriyetin buradan gelen aydınların Türkiye'ye ve diğer Türklere bakışını derinden etkilediği görünmektedir.

Dergide ayrıca esir Türk elleri muhacirlerinin Cumhuriyet'in onuncu yılını kutlamalarına yer verilmiş, bu arada Mehmet Emin Resulzade'nin Berlin'deki *Istiklal* gazetesinde yayımlanan makalesi aktarılmıştır. Resulzade bu makalede "Sovyetlere karşı hürriyet, milliyet ve bağımsızlık

rihten önceki bir devirde yahut uzak bir tarihi devirde bir büyük devlet içinde birkaç asır zarfında beraber yaşamış, bu sayede lisan, örf ve âdet, kısmen ruhiyat bakımından da birleşmiş ahalinin (bir büyük milletin) bu devlet dağıldıktan sonra birbirinden ayrılmış, ayrı milletler teşkil etmiş parçalarının mecmu heyeti"[5] olarak tanımlar. Bu anlamda, bir Latin, Arap, Cermen, Slav veya Türk ırkından bahsedilebilir. Mesela, Slav etnolojik ırkına mensup pek çok millet olabilir: Ruslar, Lehliler, Çekler ve Sırplar gibi [...] Arsal'a göre, etnolojik manada Türk ırkı içinde de birbirinden farklı lehçelerle konuşan birçok zümre vardır. Türkiye Türkleri, Azerbaycan Türkleri vb. derken 'millet' vurgusu yerine *'lehçe'* ve *'zümre'* demeyi tercih ediyor. Daha da ötesi, "Bizim Türk ırkı bu hususta hayrete şayan bir istisna teşkil etmektedir [...] Tabi, lehçeler ayrılmıştır, fakat bu lehçeler ayrı birer dil teşkil edecek kadar birbirinden uzaklaşmış değildir"[6] diyerek etnolojik ırk ve bugünkü Türk milletinin türdeşliği konusunda istisnai bir sonuca ulaşıyor.

Mâmafih Arsal'ı sahiplenen milliyetçi cenah içerisinde bu ikinci vurgu öne çıkarılmıştır. Sözgelimi, *Türk Kültürü* dergisinde 1988 yılında Arsal'ın milliyetçiliğini yorumlayan Ahmet B. Ercilasun, "İlgi çekici olan [...] Latin ırkı için-de Fransız, İtalyan İspanyol gibi milletler varken; gerek antropolojik gerek etnolojik manada Türk ırkı ile Türk milleti kavramlarının çakışması; yani aynı şeyi ifade etmesidir"[7] diyerek bu indirgemeci eğilimi örneklendiriyor.

DİPNOTLAR

1 Arsal, sıklıkla Gaspıralı'yı manevi babası olarak yâd eder. Onunla ilgili aşağıdaki değerlendirmesi, Arsal'ın "tarihi büyük adamlar yapar" şiarını da çarpıcı biçimde örnekliyor: "Büyük bir kavmin hayatında yalnız başına yeni bir devir açan, ümitsiz, maksatsız ömür geçiren bir millette ümit uyandıran, asırlarca ümitsizliğe alışmış bir millete idealler, gayeler veren, manen ölmekte olan bir kavme hayat üfleyen bir zatın ehemmiyetini anlatmak mümkün değildir." Bkz. Adile Ayda, *Sadri Maksudi Arsal,* Ankara: Kültür Bakanlığı, Türk Büyükleri Dizisi, 1991, s. 81.

2 *A.g.e.,* s. 156.

3 Arsal, Atatürk'e gönderdiği mektubunda, "Esas tezimizi Avrupa alimlerince Kabul olunmuş esaslara istinad ettirmeliyiz [...] Fakat bazı noktalarda makbul fikirlerden ayrıldık. Benim acizane fikrime göre, esas tezimize hizmeti olmayan tali tezlerin adedini mümkün olduğu kadar azaltmalıyız. Büyük bir eseri, büyük bir tezi tenkide imkân veren zayıf noktalar bırakmamalıyız" diyerek rahatsızlığını dikkatli bir üslupla aktarıyor. *A.g.e.* s. 172.

4 Sadri Maksudi Arsal, *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları,* İstanbul: Çeltüt Matb. 1955, s. 42.

5 *A.g.e.,* s. 16.

6 *A.g.e.,* s. 20.

7 Ahmet B. Ercilasun "Sadri Maksudi'nin Milliyetçiliği" *Türk Kültürü,* 301 (Mayıs 1988): 304-310: 309.

adına savaşan Türk illerinin Türkiye hükümetinin taktik olarak kullandığı Bolşevik Rusya ile dost görünme siyasetinden maddeten zarar gördükleri halde cumhuriyetin program olarak uyguladığı ilkelerden manen faydalandıklarını" belirtmiştir. *Azerbaycan Yurt Bilgisi*'nde yer alan Mehmet Alizade imzalı yazıda Vâlâ Nureddin'in Türk dil ve kültür birliği için mücadele açarak "bütün dünyadaki Türkler tanışınız" tezinden övgüyle bahsedilmiş ancak esir Türklerin tanışma imkânından mahrum oldukları eklenmiştir. Vâlâ Nureddin'in makaleleri Paris'te çıkan *Yaş Türkistan* dergisinde de alıntılanmış, Nurettin dergideki Sovyet aleyhtarı havaya katılmadığını bildirmek zorunda kalmıştır. Mustafa Çokay yazdığı cevapta

kendilerinin Türkiyeli kardeşlerinin dostluğuna kıymet verdikleri Sovyet rejimine karşı değil, Moskova Bolşevikleri tarafından memleketleri Azerbaycan, İdil-Ural, Kırım ve Türkistan'da cebren başlarına geçirilen Rus proletarya diktatörlüğüne karşı savaştıklarını vurgular. Ayrıca Türkiyelileri kendi savaşlarında müttefikleri olarak görmediklerini, buna hakları olmadığını da belirtir.[18]

Yaş Türkistan dergisinde Türkiye'deki göçmenlerin cumhuriyet kutlamalarından bahsedilirken, Adana'daki Türkistanlılar arasında yaşanan olaylara özel bir önem verilmiştir. Önceden Bolşevikler adına çalıştıkları belirtilen dört kişinin Türkistan misafirhanesini "tekke" diye ihbar ettikleri, bunun üzerine binanın boşaltıldığını anlatan bir mektuba yer veren dergi olayla ilgili üzüntülerini belirtmiştir.[19]

Azerbaycan Yurt Bilgisi dergisinin bir başka sayısında "Türk Münevverlerine ve Tarihçilerine" başlıklı bir duyuruyla, "Türk ellerinden neşet etmiş olan" tarihçi ve yazarlar "millî tarihimizin mücadele sahifeleri" hakkında makaleler yazmaya çağrılmaktadır. Yazıda "bugünkü Türk gençliğinin" çoğunluğunun Rus boyunduruğu altında bulunan Azerbaycan, Altay, Başkırdistan, Dağıstan, Kazan, Kırım, Türkistan gibi Türk ellerinin millî tarihin en kanlı sayfalarını oluşturan Rus istilasına karşı mücadelelerinden habersiz oldukları vurgulanarak geçmişteki mücadelelerin tarihini bilmeyen bir gençliğin gelecekteki büyük ve mukaddes mücadeleye hazırlanamayacağı söylenmektedir.[20]

İŞBİRLİĞİNDEN ÇATIŞMAYA

Bu ilk dönemlerde farklı bölgelerden gelen gruplar işbirliği içinde davranmaya gayret ediyorlardı ancak zamanla anlaşmazlıklar, kopmalar başladı. Bu ihtilâflar, yine, Rusya ve Sovyet hâkimiyeti altında yaşanan dönemle ilgili hesaplaşmalardan kaynaklanıyordu. Özellikle Zeki Velidi Togan, Mehmet Emin Resulzade gibi geldikleri bölgelerde önemli siyasal rol oynamış şahsiyetler Türkiye'de de bu kimliklerini önplana çıkarmaya çalışınca anlaşmazlıklar su yüzüne çıkmaya başlamıştır.

1929'da Türkiye'de bulunan Azerbaycan muhacirleri iki dergi ekseninde iki gruba ayrılmışlardır: *Yeni Kafkasya* (1923-1927), *Azeri Türk* (1928-1931). Aynı yıl *Odlu Yurt* (1929-1931) dergisinin idarehanesi basılarak bazı evraklara el konmuş, bu olay dolayısıyla da iki grup arasında tartışma yaşanmış, Mehmet Emin Resulzade'nin arkadaşları suçlanmıştır.

Mustafa Çokayoğlu Paris'te çıkardığı *Yaş Türkistan* dergisinde Zeki Velidi Togan'ı, aslında birlikte çıkarmaya başladıkları *Yeni Türkistan* dergisinde çalışma olanağını elinden aldığı için suçlar. Aynı yazıda kendi aralarında hâkimiyeti ele geçirmek için değil yurtlarını düşmandan kurtarmak için savaşmaları gerektiğini belirterek Türkistan'daki geçmiş olayları iyi bilmeyen Türkiye kamuoyunun yanıltılması tehlikesine dikkat çeker.[21] Bu tartışma aslında Zeki Velidi Togan'ın Hokand'ın muhtariyeti hakkında yazdıklarından kaynaklanmakta; Çokay, Togan'ın Rus tarihçilerin değerlendirmelerini tekrar etmesinden yakınmaktadır. Üç sayı süren yazıda Togan'ın tarihe sınıf mücadelesi penceresinden baktığı, Hokand muhtariyetinin sınıfsal değil millî bir hareket olduğu vurgulanmaya çalışılmış, bu arada Togan'ın Stalin'le ve Sovyet idaresiyle ilişkilerine atıfta bulunulmuştur.

Bu yazılara tepki *Atsız Mecmua*'dan gelmiş, Togan hakkında yazılanların doğru olmadığı belirtilerek derginin "lehçesinin halis Özbek Türkçesi değil Türkistan şehirlerinin Acem tesiriyle bozulmuş şekli" olduğu üzerinde durulmuş, "uruğlu Özbek ya da Çağatayça" yazması önerilmiştir. Bu kısa yazıya *Yaş Türkistan*'da yer verilmiş, bu şekilde de olsa dergilerinden

bahsedilmesi sevindirici bulunmuş, daha sonra yine dil konusu üzerinde durulmuştur.[22] Burada günümüzde de bazı milliyetçi kesimlerin farklı Türk dillerini ayrı dil değil lehçe olarak gördüklerini belirtmek gerekir. Bu dil konusu dolayısıyla Türkiyeli milliyetçilerin "dış Türklere" bakışına dair bazı ipuçlarını görmek mümkündür. *Yaş Türkistan* siyasî bir yayında şehir halkının dilinin daha etkili olacağı üzerinde durur; ancak *Atsız Mecmua*'dakilerin Türkistanlı, Özbek, Kazak denince geçmişte çöllerde yaşayan halk tabakasını düşündükleri izlenimine kapıldıklarını, oysa şehirlerde yaşayanların da Özbekler, Türkistanlılar olduğunu belirtir. Kullanılan dilin hayatın geçirdiği değişikliklere, yeni ihtiyaçlara cevap verebilmek için geliştiği, Acem değil Batı Türklerinin tecrübelerinden yararlandıkları için dergilerinin dilinde Batı Türkçesi etkisinin daha fazla olduğu üzerinde durulur. Derginin dış tesirlerden korunmak için ne 15. yüzyıla döneceği ne de bir kabile şivesinin primitif şekline sarılacağı vurgulanarak yollarının Ziya Gökalp'in şiarından mülhem "muasırlaşmak ve Türkleşmek" olacağı kaydedilir. İsen Tursun imzalı makalede bu görüşlerin muhacirlerin nazariyesi olmadığı özellikle belirtilmiştir.

Atsız Mecmua'da K.A. imzasıyla H. Nihâl'in (Atsız) Çokay'ın makalesini eleştirmesiyle tartışma tekrar tarih alanına döner, Çokay ve Nihal'in makaleleri birbirini izler, Çokay ayrıca Togan'ın cevap vermemesini de eleştirir. Abdülkadir (İnan) da bir çalışmasını kullanan Zeki Velidi'nin Çokay tarafından Rus etkisi altında kalmakla suçlanmasına karşı çıkarak tartışmaya katılır.[23]

Yaş Türkistan'da Türk birliği meselesi de konu edilir. Mustafa Çokayoğlu'nun makalesinde Sovyet hâkimiyetinden kurtulmak için bağımsızlık mücadelesi veren grupların birleşik cephesi üzerinde durulmaktadır. Yazıda Rus hâkimiyeti döneminde farklı amaçlar güden Türk topluluklarının başarısızlığı vurgulanarak Sovyetlere karşı savaşan tüm unsurların Türk olsun olmasın ortak cephe kurması savunulur. *Yeni Turan*'da dile getirilen Türk cephesi birliğinin ancak kültür alanında gerçekleşebileceği, ancak siyasî birliğin farklı olduğu, zira Türk unsurların siyasî ve ekonomik olarak birbirlerinden farklı oldukları vurgulanır. Ayrıca Rusya'yla keskin bir mücadele yürütülen bir devirde istiklal peşindeki halkların meselelerinin arasına bir Türk cephesi mevzuunu sıkıştırmanın gereksiz olduğu özellikle belirtilir.[24]

Nihal Atsız, "Sart" kelimesini kullanması dolayısıyla Çokay'a ağır bir cevap yazarak; Türkiye'nin şehirlisiyle bir tuttuğu Sartları Özbek, Türkmen, Kazak, Kırgız ve Başkurtlardan ayırarak bunlarda millî haysiyet ve şahsi gurur olmadığını, korkak ve karaktersiz olduklarını ileri sürer. Buradaki dayanağı, İstanbul'daki "Sart" öğrencilerden birinin "Türk milleti yoktur, Türk milletleri vardır. Ben Türk değil Özbekim" demesidir. Atsız Türkistan'ın bağımsızlığına düşman olmadığını ama ayrı bir Türkistan, Azerbaycan ya da Kırım'a karşı olduğunu belirterek "bir büyük Türk ili vardır. Bu il daima tek merkezden idare olunacaktır" der.[25] "Türkistan'ı yakından tanımayan" Atsız'ın makalesini basan *Yaş Türkistan*, ayrıca Türkistan Türk Gençler Birliği başkanı Doktor Salih İsmail'in Atsız'ın yazısı hakkındaki eleştirilerini yayımlar. İsmail bu yazıda bir-iki öğrenciden yola çıkarak genelleme yapılmasını eleştirmiş, ayrıca söylenenlerin öğrencinin Turancı olmadığını gösterdiğini, bunun da karaktersizlik değil şahsi kanaat meselesi olduğunu, kendisinin zaten Türkistanlılar tarafından lanetlendiğini ve yalnız kaldığını belirtmiştir. Dergide Atsız ile ilgili başka eleştiri ve protesto mektuplarına yer verilmiş, ayrıca Berlin'de yaşayan Türkistanlıların bir toplantı düzenleyerek Nihal Atsız'ın makale-

sini lanetledikleri, dergi idaresi tarafından duyurulmuştur.[26]

KIRKLARIN "YENİ TÜRKÇÜLÜĞÜ" İÇİNDE RUSYA KÖKENLİ AYDINLAR

Savaş Fer 1938'de *Ergenekon* dergisinin çıkmasıyla Yeni Türkçülük çağının başladığını belirtir. Nihal Atsız'ın, Reha Oğuz Türkkan etrafında toplanan bu gruba katılmaktan çekindiği ileri sürülür; Abdülkadir İnan ve Azeri Mehmet Sadık ise katılmışlardır. Türkkan'ın çıkarttığı *Ergenekon*, *Bozkurt* ve *Gök-Börü* dergilerinde İnan'ın yanı sıra Akdes Nimet Kurat ve Zeki Velidi Togan'ın tarih ve edebiyatla ilgili yazıları yer alır. 1939'dan sonraki dört-beş yıl Türkçü faaliyetler açısından özellikle verimlidir. Togan gibi yurtdışına gitmiş olan bazı Rusya kökenli aydınlar Atatürk'ün ölümünden sonra ülkeye dönerek faaliyetlerine hız verirler. Bu dönemde İstanbul dışındaki Türkçü hareket de güçlenmektedir; hatta 1942'de Zonguldak'ta çıkan "Büyük ülkü gazetesi" *Doğu*, Türkçülük cereyanının merkez değiştirdiğini, Zonguldak ve Samsun'un (*Kopuz*) İstanbul'u ("köhne Bizans") geride bıraktığını ileri sürer. *Doğu*'da -Hasan Âli Yücel'e övgülerin yanı sıra!- Kırımlı Cafer Seydahmet Kırımer'in yazıları dikkati çeker. Kırımer bir yazısında Türk milletinin idealinin millî temelde birleşmek ve yükselmek olduğunu, bu ideale de Türkçülük fikriyatıyla ulaşılacağını ama Türkçülükle Turancılığı birbirinden ayrı gördüğünü belirtmiştir. Kırımer'e göre Turancılık romantik, ırkçı bir hayaldir, oysa Türkçülük hayata, ilme dayanan müspet, millî bir programdır. Bu yüzden yalnızca Türkiye'de değil.bütün Türklükte Türk evlatları kurtuluşu Türkçülükte bulmuşlardır, yalnızca din ve dil birliği değil, facialar, bugünkü durum ve gelecek endişelerinin birliği buna sebep olmuştur.[27] *Doğu* dergisinde Türk dünyasına bir ilgi aşikâr olmakla birlikte Kırımer'ın dışında Türkistanlı yazar yer almamıştır; dergi Osmanlı Türkçü geleneğine ağırlık verir.

Türkçü akım kırkların başında Nihal Atsız, Reha Oğuz Türkkan gibi Türkiyeliler tarafından daha radikal bir mecraya sokulmuştur. Kırkların ortalarında hayli güçlenen Türkçü-Turancı kesimin çıkardığı yayınlara çoğu akademide yer alan Rusya kökenli aydınlar katkıda bulunmuşlar, ancak bunlar yine daha çok bilimsel, kültürel yanı ağır basan katkılar olmuştur. Bu dönemde Türkçü yayınlarda en çok isimlerine rastlanan Rusya Türkleri, iki Başkırt aydını Zeki Velidi Togan ve Abdülkadir İnan'dır. İkisi de Nihal Atsız ve Reha Oğuz Türkkan'ın çıkardığı dergilere düzenli olarak yazmışlardır. 1942'de tekrar yayımlanmaya başlanan, farklı bir mirası devralıp sürdürmeye çalışan *Türk Yurdu*'nda ise bunlar dışında Abdullah Taymas, Mirza Bala gibi farklı isimlere de rastlanır. Almanya'nın savaşta yenilmesi ve Sovyetler'le ilişkileri bozulması Türkçü-Turancı grubun yargılanmasına, hapsedilmelerine neden olmuştur.

Sovyetler Birliği-Türkiye ilişkileri Türkiye'deki Türkçü akımların gelişimi üzerinde belirleyici olmuştur, İkinci Dünya Savaşı sırasındaki Irkçılık-Turancılık davasını bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Irkçılık-Turancılık davası etrafında basında çıkan yazılarda genellikle Türkiye dışındaki Türklerle ilişkilere değinilmemiş, yalnızca Türk milliyetçiliğinin Türkiye sınırlarıyla tanımlandığı vurgulanmıştır (Özdoğan, 2001). Ancak Zekeriya Sertel bir makalesinde Irkçılar ve Turancılar arasında "dış memleketlerden gelerek Türkiye'yi kendi menfaatlerine alet yapmak isteyen yabancılar, tanınmış insanlar" olduğunu yazmıştır.[28] Bir başka makalede gizli Turan cemiyetinin elebaşıları olan fesatçılar arasında Nihal Adsız ve Reha Oğuz'un yanı sıra Zeki Velidi'nin de adı zikredilmiştir.[29]

Savaş sonrası oluşan iki kutuplu dünyada ise komünizm tehlikesi Türkiye'de iyice abartılacak, "esir Türkler" meselesi bu çerçevede gündeme getirilecektir.

Ellilerden sonra bu ilk Türkçü kuşağın üyelerinin birbiri ardından hayata veda etmeleri Rusyalı göçmenlerin düşünce hayatındaki ağırlıklarını azaltmıştır. İkinci kuşak göçmenler ise milliyetçi akım içinde yer almakla birlikte fazla etkili olamamışlar, sadece kökenleri hakkında Türkiye'de ilgi uyandırmaya, bilgi vermeye çalışmışlardır.

1945'ten sonra siyasetteki liberalleşme milliyetçiliğin düşünsel içeriğinde bazı değişikliklere yol açtı. 1946 yılı sonlarından itibaren yeni bir milliyetçilik anlayışı belirdi. Hamdullah Suphi milliyetçiliğin yeni bir yorumunun yapılması fikrini ortaya attı: Müslümanlık Türk toplumlarının ruhunda yaşadığı için milliyetçiliğin tarih ve dine dayandırılmasını istiyor, millî kuvvetin kaynaklarının özellikle Osmanlı İmparatorluğu tarihinde bulunduğunu iddia ediyordu. Tanrıöver dogmatizmin, ırkçılığın, materyalizmin, Turancılığın, Anadoluculuğun, yabancı azınlık düşmanlığının etkisinden kurtulmuş, gelenekçi, tarihî ve dinî vasıflar kazanmış bir milliyetçilik peşindeydi (Karpat, 1996, 212-213). Bu muhafazakâr milliyetçilik anlayışının güçlenmesi de, Rusya kökenli aydınların görüşlerinin talîleşmesine katkıda bulunacaktır.

Rusya kökenli aydınların bizzat Türkçü akım içindeki itibarının da gerilediği gözlenebilir. Kırkların sonlarında Türkçü dergi *Kızılelma*'da "Yaşayan Türkçüler" başlıklı yazı dizisinin ilkinde Zeki Velidi Togan tanıtılmıştır, daha sonra tanıtılan 10 kişi ise sırasıyla şunlardır: Hasan Ferit Cansever, Sadık Aran, Mustafa Hakkı Akansel, Nihal Atsız, Abdülkadir İnan, Reşit Safvet, Abdullah Battal, Fuat Köseraif, Besim Atalay ve Hüsnü Emir Erkilet. Bunlardan Togan ve İnan Başkurt, Battal ve Erkilet Tatar, Sadık Aran Azeri'dir. Ancak Nihal Atsız'ın 1950-1952 yılları arasında yayımladığı *Orkun* dergisinde dış Türklerden hiçbir önemli ada rastlanmamaktadır.[30]

Nihal Atsız'ın fikriyatında Togan'ın çok önemli yeri olmuş olsa da, Türklerin siyasî birliği konusu Türkiyeli milliyetçilerin geliştirdiği bir tezdir. Rusya'nın gerçeklerini bilmeyen ve biraz üstten bir bakış Sovyetler Birliği'nin yıkılmasına kadar Türk milliyetçiliği içinde egemen olmuş, bağımsız Türk cumhuriyetlerinin ortaya çıkmasıyla ilişki kanallarının açılması bu tavrın oradaki insanlara ne kadar itici geldiği yavaş yavaş anlaşılmaya başlamıştır.

Bu aydınlarla kimi örtülü ithamlara da rastlanabilir. Örneğin Cemal Kutay'ın çıkardığı *Millet* gazetesinde yayımlanan Rıza Çavdarlı imzalı bir yazı dizisinde Türk Dil ve Tarih tezlerinin uygulanmasında Sovyet parmağından, Abdülkadir ve Hasan Âli Yücel imzalı bir tezle Rus görüşü arasındaki benzerlikten bahsedilir. Abdülkadir'in Türk Dili Tetkik Cemiyeti katibi olduğu notuna bakarak, itham edilen kişinin Türkçü dergilere yazılar yazan Togan'ın yakın arkadaşı Abdülkadir İnan olduğunu düşünmek gerekir. Yazının iddiasına göre Türkiye'de bu yönde hareket edilmesi için Ruslar bazı kişilere para da vermiş, yaratılacak dille Azerilerinki arasında bir beraberliğe izin verilmemesini emretmişlerdir. Bu Sovyet oyununda görev alanlar arasında İzmir'deki Rus konsolosluğunda tercümanlık yapan bir Tatar'ın adı geçer, ayrıca Azerbaycan cumhurbaşkanı Ağamalıoğlu'na dayanarak Sovyet göçmenleri için hepsinin Türkçü kesildikleri, Türk tarihinin ana hatlarını çizdikleri belirtilir (Bkz. Rıza Çavdarlı, "İfşaat: Türk halkını, dil ve tarih ölçüleri bakımından nasıl ayırdılar? [...] ve, biz bunlara gözü kapalı nasıl kapıldık?", *Millet*, sayı: 57, 6 Mart 1947). ❐

DİPNOTLAR

1 "Haric Türkleri"ni ifade eden tâbirler", *Türk Yurdu*, cilt: XXVI, sayı: 1, 1 Eylül 1942, s. 2.

2 Lowell Bezanis, "Soviet Muslim emigrés in the Republic of Turkey", *Central Asian Survey*, 13 (1), 1994, s. 66.

3 Nadir Devlet, "Türkiye'ye Katkıda Bulunan Tatar-Başkurtlar", Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (23-26 Mayıs 1996) içinde, Kayseri, 1996, s. 162.

4 A. Taymas, "Türklüğe ve Türkçülüğe Dair", *Türk Yurdu*, cilt: XXVI, sayı: 1, 1 Eylül 1942, s. 21.

5 *Dr. Rıza Nur'un Moskova Sakarya Hatıraları*. İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1991, s. 266 ve 273.

6 Füsun Üstel, "Türk Ocakları" ve "Dış Türkler", Unutkan Tarih. Sovyet Sonrası Türkdilli Alan (haz. Semih Vaner) içinde, İstanbul, Metis Yayınları, 1997, s. 59-61.

7 *Yaş Türkistan*, sayı: 33, Ağustos 1932, s. 1-5.

8 *Orhun*, sayı: 4, 20 Şubat 1934, s. 82.

9 "Büyük Anket. Türkçülük Telâkkiniz Nedir?", *Kızılelma*, 1947.

10 Akdes Nimet Kunt, "Millî tarihimiz ve öztürk geleneğimiz tahsil ve terbiyemizin esası olmalıdır", *Doğu*, 1942.

11 *Gök-Börü*, sayı: 9, s. 17-18.

12 Abdülkadir İnan, "Anadoluda Çalışmak Meselesi", *Kopuz*, sayı: 3, 15 Haziran 1939, s. 97-100.

13 Dr. Caferoğlu Ahmet, "Türkiye Cümhuriyetinin on yıllığı", *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, cilt: 2, 1933, s. 324.

14 *Yeni Türkistan*, sayı: 5-6, Teşrinievvel, teşrinisani 1927, s. 49.

15 1950'de adı Türkistanlılar Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Derneği olarak tekrar değişmiştir.

16 C. Savaş Fer, "Bir faslı kapayıp, yenisini açarken hesap veriyoruz!", *Gök-Börü*, sayı: 1, 1942.

17 T. Swietochowski, *Russia and Azerbaijan: A borderland in transition*. New York: Columbia University Press, 1995, s. 131.

18 "Anğlaşılmaslıkka yir kalmasın", *Yaş Türkistan*, sayı: 52, Mart 1934, s. 18-22.

19 "Atanada dört kara melun", *Yaş Türkistan*, sayı: 52, Mart 1934, s. 23-27.

20 Azerbaycan Yurt Bilgisi, cilt: 2, 1933, s. 393.

21 Çokay oğlu Mustafa, "Yalğançınınğ ayağı yanında", *Yaş Türkistan*, sayı: 32, Temmuz 1932, s. 28-29.

22 İsen Tursun, "Mecmuamızınğ tili hakkında", *Yaş Türkistan*, sayı: 27, Şubat 1932, s. 17-20.

23 Abdülkadir, ""Yaş Türkistan" mecmuasının bir makalesi münasebetile", *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, c. 1, sayı: 10, 1 Teşrin 1932, s. 353-354.

24 Çokay oğlu Mustafa, "Cebhemizni birleştiriş hakkında", *Yaş Türkistan*, sayı: 31, Haziran 1932, s. 6-10.

25 H. Nihâl, "Çokayoğlu Mustafa Beye son cevap", *Atsız Mecmua*, sayı: 17, 1931, s. 164.

26 *Yaş Türkistan*, sayı: 36, Kasım 1932, s. 10-11.

27 Cafer Seydahmed Kırımer, "Bizde İdeal ve İdeoloji Buhranı var mıdır?", *Doğu*, 1942, s. 5-6.

28 M. Zekeriya Sertel, "Cumhur Reisimizin gençliğe hitabesi hakkında", Irkçılık-Turancılık içinde, Ankara: Türk İnkılap Enstitüsü, 1944, s. 165.

29 Asım Us, "Gizli Turan cemiyeti şeklinde bir fesat şebekesi", *Irkçılık-Turancılık*, s. 185.

30 Bu aydınlarla kimi örtülü ithamlara da rastlanabilir. Örneğin Cemal Kutay'ın çıkardığı *Millet* gazetesinde yayımlanan Riza Çavdarlı imzalı bir yazı dizisinde Türk Dil ve Tarih tezlerinin uygulanmasında Sovyet parmağından, Abdülkadir ve Hasan Âli Yücel imzalı bir tezle Rus görüşü arasındaki benzerlikten bahsedilir. Abdülkadir'in Türk Dili Tetkik Cemiyeti kâtibi olduğu notuna bakarak, itham edilen kişinin Türkçü dergilere yazılar yazan Togan'ın yakın arkadaşı Abdülkadir İnan olduğunu düşünmek gerekir. Yazının iddiasına göre Türkiye'de bu yönde hareket edilmesi için Ruslar bazı kişilere para da vermiş, yaratılacak dille Azerilerinki arasında bir beraberliğe izin verilmemesini emretmişlerdir. Bu Sovyet oyununda görev alanlar arasında İzmir'deki Rus konsolosluğunda tercümanlık yapan bir Tatar'ın adı geçer, ayrıca Azerbaycan Cumhurbaşkanı Ağamalıoğlu'na dayanarak Sovyet göçmenleri için hepsinin Türkçü kesildikleri, Türk tarihinin ana hatlarını çizdikleri belirtilir. Bkz. Rıza Çavdarlı, "İfşaat: Türk halkını, dil ve tarih ölçüleri bakımından nasıl ayırdılar? [...] ve, biz bunlara gözü kapalı nasıl kapıldık?", *Millet*, sayı: 57, 6 Mart 1947.

Yusuf Akçura

FRANÇOİS GEORGEON

Niyazi Berkes, Yusuf Akçura'nın, Ziya Gökalp'in yanında "unutulan adam" görünümünde olduğunu yazmıştı. Hiç kuşkusuz, bu unutulmuşluğun nedenlerini ideolojik anlayışların etkisinde aramak yerinde olur. Tarih Akçura'yı bütünüyle unutmamışsa, bunu onu "Pantürkizm'in babası" olarak tanımasına borçludur. Öte yandan bu kimliğe indirgenmesi, belki aynı zamanda Akçura'nın unutulmasının da nedenidir! Zira Pantürkizm, Cumhuriyetin ilk döneminden sonra, Türk toplumunun en tutucu kesimlerinin kullandığı bir tema haline gelmiştir. Oysa 20. yüzyılın başlarında böyle bir şey hiç mi hiç söz konusu olamazdı. Tersine, Yusuf Akçura ve arkadaşlarının öngördüğü Pantürkizm, Osmanlı İmparatorluğu'nun ayrışması için öngörülen bir çözüm olarak, oldukça ilerici toplumsal ve kültürel içerikli bir programdı. Ancak Rus Devrimi'nden ve Mustafa Kemal'in bu düşünceyi mahkûm etmesinden sonra, bir ölçüde "sağa doğru" meyletmiştir. Böylece, Akçura'nın "unutulmuşluğu", bir tür yanlış anlaşılmadan kaynaklanmıştır. Türk liberalizminin büyük bir kesimi açısından ise, Samet Ağaoğlu'nun deyimiyle, "fikirleri biraz sola kaçan" ilerici bir ideolog olarak kaldı. Bugünkü milliyetçi çevrelerin kendilerinden sayacakları biri olması ise asla mümkün değildi.

Yusuf Akçura'nın yaşamı, eşitsiz bir biçimde de olsa, Osmanlı ve Rus imparatorluklarının 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçişte yaşadıkları süreçler arasında ikiye bölünmüştür. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın eşiğinde, bir Tatar burjuva ailesinin çocuğu olarak Rusya'da doğan Yusuf Akçura (Volga ya da Kazan Tatarları'ndandır), Fransa'da üç yıl öğrenim gördükten sonra, Osmanlı İmparatorluğu Makedonya bunalımı ile uğraşırken Rusya'ya yerleşti, 1905 devrimine katıldı, Çarlık tarafından sürgüne gönderildi ve 1908'deki Jöntürk devriminin zaferinden kısa bir süre sonra kaçtığı Türkiye'ye yerleşti. Jöntürk yönetiminin özgürlük saatlerini ve 1911-1912 Trablusgarp Savaşı'nın karanlık günlerini orada yaşadı. 1912-1913 Balkan Savaşları'nı ve Birinci Dünya Savaşı'nı da. Bolşevik Devrimi sırasında bir yıl Rusya'da kaldı ve son olarak, Mustafa Kemal'in önderliğinde gidişilen yeni Türk devletini kurma çabalarına katıldı.

Yusuf Akçura'nın entelektüel biçimlenmesinde tarihsel olarak en eski ve hiç kuşkusuz en önemli öğe, Tatar reformculuğu ve modernizmiydi. Yusuf Akçura bu Tatar uyanışının başlıca mimarlarıyla, Şehabeddin Mercani, Kayyum el-Nâsırî ve Alimcan Barudi ile tanışmıştı. Nüfuzlu bir Tatar şeyhi olan Mercani'nin kişiliğinde, eski Yunan ve Arap düşünürlerinin özelliklerine tanık olmuştu. O, kaynağına dönmek kaydıyla, İslamiyet'te reformlar yapmak gerektiğine inanıyordu. Karanlığa götürmekten başka bir sonuç vermeyen dogmatizmden ve skolastik düşünceden kurtarılması gerektiğine inandığı İslâmiyet'in modern bilimlerle pekala uyum sağlayabileceğini düşünüyordu. Akçura'nın da Tatar reformculuğundan edindiği fikir, her şeyden önce, İslâm'da reformun gerekliliği olmuştur. Akçura, Siyasal Bilgiler Okulu'na sunduğu *Osmanlı Saltanatı Kurumları Tarihi Üzerine Deneme* (1903) başlıklı bitirme tezinde İslâm ilkeleri üzerine düşüncelerini aktarırken, tarihsel dinamizmine yeniden kavuşmanın

İslâmiyet için gerekli olduğunda ısrar ediyordu. Ona göre, geleneklere duyulan körükörüne saygı kişisel araştırma çabalarını (ictihad) kırmış ve İslâmiyet böylece dinamizmini yitirmişti.

Tatar şeyhleriyle kurduğu ilişkiye borçlu olduğu ikinci temel fikir ise, dinsel reformla kültürel modernleştirme hareketlerini birbirine koşut olarak ele almanın gerekliliği idi. Bu ilerleme sürecinin modeli de, modern bilimlerin öğretiminin İslâmî kurumlarla uyumlu bir biçimde kaynaştırılarak yeniden düzenlendiği medreselerdi. Kendisi de, bu medreselerden biri olan Kazan'daki Muhammediye Medresesi'nde 1904-1905 yılları arasında hocalık yaptı. Akçura, en azından Kemalist döneme kadar, İslâmiyet'i dışlayan karşı tüm reform girişimlerine karşı çıktı. Tanzimat'ın yeniliklerine karşı çıkmasının nedeni, bu hareketin siyasal önderleri olan Mustafa Reşit, Âli, Fuat hatta Mithat paşaların varolan İslâmî kurumları hesaba katmadan, İslâm'ın dışında bir gelişme ve devleti modernleştirme tutumu içinde olduklarını düşünmesiydi. Akçura daha sonra, 1910'larda Tanzimat Dönemi Osmanlı yöneticilerini İslâmiyet'i yıkılmaya terk etmekle ve onu bağnaz ulemanın eline bırakmakla suçlayacaktı; oysa yapılması gereken dinî reforma tabi tutmaktı. Akçura'ya göre İslâmiyet'te reformun temelinde medrese reformu yatıyordu; tıpkı çöküşün nedeninin de medreseler olması gibi. İslâmiyet'in ilerleme düşüncesine uyum sağlaması da yine bizzat medreselerin bünyesinde gerçekleşmeliydi.

Ama Tatar toplumunda Yusuf Akçura'yı en çok etkileyen sima hiç kuşkusuz İsmail Gasprinski idi. Gasprinski, Kırım'daki küçük Tatar toplumu örneğinden yola çıkarak, Ruslar'a rağmen varlıklarını koruyabilmenin biricik yolunun, Rus İmparatorluğu topraklarında yaşayan öteki Müslüman halklarla daha sıkı ilişkiler kurmaktan geçtiğine inanıyordu. Ona göre, Rusya'daki Müslüman ve Türkler'in birliği zorunluydu. Gasrprinski, 1883'ten sonra Kırım'da Bahçesaray'da yayınlamaya başladığı ünlü *Tercüman* gazetesinde "dilde, fikirde, işte birlik" düşüncesini yaygınlaştırmaya çalışıyordu. Akçura, Gasprinski'nin fikirleriyle çok erken bir tarihte tanıştı. İstanbul'dayken, Abdülhamid'in sansüründen kurtularak kısa bir süre önce yayın yaşamına katılan *Tercüman* gazetesini okuyordu. Rusya'ya yaptığı yolculuklar sırasında kendisiyle de karşılaştı, sürekli mektuplaştı; "hoca" olarak tanımladığı Gasprinski'nin sadık bir öğrencisi oldu. 1911'den itibaren İstanbul'da ünlü *Türk Yurdu*'nu yayımlamaya başladığında, bu gazetenin *Tercüman*'ın "küçük kardeşi" olduğunu övünerek ilan etti.

Türkler'in birliğini sağlama, ılımlı politika yapma (Çarlık rejiminin sansürüne karşın, Tercüman'ın ayakta kalmasını sağlayan da bu tutumu olmuştu), siyasal alandan çok kültürel alanda mücadele yürütme, toplumsal ilerleme sürecinde kadının yerinin önemi konusundaki fikirlerini Akçura, Gasprinski'ye borçluydu. Doğayı gözlemleme, gerçekliğin incelenmesini temel alma ve tarihsel çözümlemeye önem verme gibi yöntemsel alışkanlıklar edinmesi; her türlü uhrevî düşünceden arınmış "laik" (dünyevî) bir düşünce yapısına ulaşması da onun sayesinde olmuştu. Akçura bir Osmanlı Gasprinskisi olamaz mıydı, diye sorulabilir. İkisinin arasındaki temel ayrılık, İslâm ve Türklük'e verdikleri öncelikte ortaya çıkıyordu. Gasprinski için İslâmiyet birinci sıradaydı. Akçura için ise her şeyden önce Türklüğün kaderi söz konusuydu. Nitekim, Üç Tarz-ı Siyaset'te Türk milliyetçiliğinin İslâmiyet'ten çok daha üstün bir ilke haline geldiğini açıkça ortaya koymuş ve İslâmiyet'in bu temel ilkeye hizmet etmesi gerektiğini vurgulamıştı. Neticede, Akçura, 19. yüzyılın ikinci yarısında Tatar toplumunun kültürel ve dinsel mirasını yeniden derlemeye yöneldi, onu derinleştirdi ve açıkça milliyetçi bir boyut kazandırarak daha da ilerletti.

Yusuf Akçura'yı önemli ölçüde etkileyen bir başka akım, kültür, dil ve tarih alanlarıyla sınırlı bir milliyetçilik anlayışı

olan kültürel Türkçülük'tü. Kültürel milliyetçilikle beslenen yayınlarda Türkoloji'nin bulgularını okudukça, Akçura, daha sonra kendisinin de bizzat dile getireceği gibi, "... biraz şuurlu Türkçülüğü ..." benliğinde hissetmeye başladı. Türk tarihi ve dilbilimine olan ilgisi Paris'teki öğrencilik yıllarında da sürdü. Bu çalışmaların sonuçlarını, Akçura'nın Osmanlı kurumlarını incelediği ve 1903'te kaleme aldığı *Deneme*'nin önsözünde gözlemleyebiliriz. O bu çalışmasında söz konusu kurumların Türk ve İslâm geleneklerinden oluşan çifte mirasın ürünü olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu. Türkler'in tarihinde kimi çizgilerin kesintisizlik kazandığını görüyordu. Türkler, üzerlerindeki Çin, Pers, Arap, Bizans etkisine ve peşpeşe birçok dini benimsemelerine karşın "yalnız kavmî ahlaklarını değil, adet ve kanunlarından bir kısmını da muhafaza eylemişler"di. Bu savaşçı göçebeler tarihleri boyunca topraktan çok dillerine ve millî geleneklerine gerçek bir bağlılık göstermişlerdi. Patriyarkal sistem, ortak toprak mülkiyeti, topluluk önderi handa toplanan ama yasak ve törelerle de sınırlanmış olan çok güçlü bir iktidar, bir soylu kesiminin varlığı, devlet kurma eğilimi, dinsel düzeyde aşırı hoşgörü; bunların hepsi, söz konusu millî geleneğin öğeleri idi. Akçura bu geleneklerin daha çok siyasal sonuçlarına önem veriyordu. O dönemde, Jöntürk yanlısı oldukları kadar İslâmcı da olan kimi Osmanlı aydınları meşruti rejimin İslâm geleneğindeki "meşveret"e uygun düştüğünü kanıtlamak için çaba harcıyorlardı. Akçura da, 1903'teki *Deneme*'sinden alıntılar yaparak, meşrutiyetin yalnızca Şeriat değil, aynı zamanda Türk törelerine de uygun düştüğünü kanıtlamaya çalıştı: Ona göre eski Türk hanlıkları "meşruti devletler"di. Akçura, İslâmî yasalarla Türk törelerini aynı düzlemde ele alarak şeriatın mutlak olma özelliğini bir kenarda bırakıyor, böylece ona göreceli, tarihsel bir değer yüklüyordu. İslâmiyet, Türkler'in tarihinde öteki geleneklerden fark olmayan bir gelenekti yalnızca.

Yusuf Akçura'nın Paris'te kaldığı üç yıl (1900-1903), kendisi açısından önemli bir evreydi. Siyasal Bilgiler Okulu'nda teorik derslerini tamamladı, Sorbonne'da Uygulamalı Yüksek İncelemeler Okulu'ndaki derslere devam etti. Hemen her konuda bol bol okuyordu: Tarih, felsefe, sosyoloji, hukuk, vb. Jöntürk çevrelerinin yanı sıra, Kazanlı hemşehrisi Sadri Maksudi gibi Rusya göçmenleri ile sık sık görüşüyordu. Yeni entelektüel açılımlar kazandı ve kendisi için yeni olan bu fikir akımları sayesinde, kafasında belli belirsiz varlığını sürdüren eğilim ve özlemleri teorik bakımdan doğrulama ve pekiştirme olanağı buldu. Bu dönemdeki birikimini aktardığı yazılarda çarpıcı olan ilk eğilim, tarihsel ve siyasal sorunlara materyalist yaklaşımıdır. Fikir ve ideallerin arkasında maddi ve ekonomik güçlerin karanlık oyununu arama çabası içindeydi. Materyalizm, Akçura için bir doktrin olmaktan çok, bir yöntemdir. "Ekonomist" denebilecek bir yaklaşımı vardır onun. Bu eğilimde, kendisini ticaret ve sanayiye hasretmiş aile çevresinin ve genel olarak, oldukça gelişmiş bir ekonomik yapıyı bünyesinde barındıran Rusya'daki Müslüman burjuvazinin etkilerini görmemek de mümkün değildir.

Akçura'nın ilk yazılarında kendisini gösteren başka bir güçlü fikir de yaşamak için mücadele temasıydı. Darwin'in fikirlerinden; bundan daha da çok, var olma mücadelesi temasını toplum ve tarih alanında da geçerli kabul eden Spencer ve Taine'in yapıtlarından etkilendiği açıkça belliydi. Milletler, toplumsal sınıflar ve bireyler arasında var olduğu gözlenen çatışmaları, var olma mücadelesinin özel bir biçiminden başka bir şey olmadığını düşünüyordu. Darwinci şema, onun Rusya'daki Türkler'in konumunu kavramasına da olanak sağlamıştı: Rusya Türkleri, Rus kültürünün modernleşmesi karşısında yok olma tehdidi altında girince, kültürel, dinsel ve millî bir kimlik oluşturmaya yönelmişlerdi. Dönemin birçok Osmanlı-Türk aydını gibi, Yusuf Akçura'nın da he-

men tüm yapıtlarında, "toplumsal Darwincilik" göndermesi belirgindir. Akçura'ya göre, var olma mücadelesinde geçerli olan doğal ayıklanma (istıfâ) olgusu gücün ele geçirilmesini zorunlu kılmaktaydı. Türklere Avrupa'nın her türlü hegemonyasına karşı direnme gücü verecek siyasal sistemi bulmaya çabalıyordu. Üç Tarz-ı Siyaset'te "asıl meselemiz, devletin kuvvetinde idi" diye yazar. Zaten makalenin daha birinci satırında, Jöntürkler'in ünlü "birlik ve ilerleme" (İttihat ve Terakki) sloganını değil, "güç ve ilerleme" (kuvvet ve terakki) formülünü kullanıyordu. Bu katı gerçeklik onu, pozitivist hümanizmle İslâmî ahlak temeline dayalı kardeşlik kavramı (uhuvvet) karışımı olan Jöntürk idealizminin karşısına dikti.

Yusuf Akçura'yı etkilediği açıkça belli olan bir başka düşünce akımı da faydacılıktı. Üç Tarz-ı Siyaset çözümlendiğinde, politikanın özellikle faydacı bir bakış açısıyla ele alındığı kolayca anlaşılmaktadır. Siyasal sistemlerin, her biri, yani Osmanlıcılık, Panislâmizm ve Pantürkizm Yusuf Akçura tarafından tamamen Osmanlı Devleti'ne yararı ve uygulanabilirliği ölçütleri ışığında incelenmişti. Farklı politikalara değer biçmek için kullandığı terimler ekonomi sözlüğüne ait terimlerdi. Bir Türk milliyetçiliği manifestosu olan Üç Tarz-ı Siyaset'ten doğal olarak beklenen, Türk halkının niteliklerinin yüceltilmesi, kökenlerinin, ne kadar büyük bir uygarlık temeline sahip olduklarının kanıtlanmaya çalışılması, nasıl birlik içinde olduklarının gösterilmek istenmesi gibi şeylerdir. Ama metin böyle değildir! Pantürkizm, avantaj ve riskleri değerlendirilen bir "iş" gibi ele alınır! Tatar büyük burjuvazisine mensup bir ailenin çocuğu olan Akçura'nın, 18. yüzyılda İngiliz burjuvazisinin gelişmesine eşlik eden faydacılık doktrinine kendisini yakın bulması bizi şaşırtmamalıdır.

Yusuf Akçura, Fransız kültürüyle yoğrulmakla birlikte, özellikle İngiliz düşüncesinden etkilenmişti. Bu saptama en azından, liberal Adam Smith ve Stuart Mill ile köktenci Darwin ve Spencer'in etkisinde kaldığı 1905'e kadarki dönem için geçerlidir. Gençliğinde Tatar milliyetçi özlemlerinin ve Jöntürk hürriyetçiliğinin etkisinde kalan Akçura, tipik kaçınılmaz olarak bir "1848 Devrimi Adamı" portresi çiziyor gibiydi. Ama, 19. yüzyılın sonuyla 20. yüzyılın başına damgasını vuran emperyalistler arası çatışmanın yarattığı başka bazı etkiler onun yönünü değiştirdi ve zamanının fikrî akımları doğrultusunda sürükledi: Romantizm, kardeşlik bağlarının ve millî duyguların yüceltilmesi fikri yerini gerçekçiliğe, mücadele düşüncesine ve mantığa bıraktı.

Yusuf Akçura'nın milliyetçilik konusundaki fikirleri onun Paris'te geçirdiği günler sırasında pekişmiştir. Bu konuda daha açık bir bilince ulaşmasında her şeyden önce eski bir Jöntürk'ün, Dr. Şerafeddin Mağmumi'nin etkisi oldu. Mağmumi onu bir Osmanlı milleti yaratmanın olanaksız olduğu, Osmanlı İmparatorluğu için biricik selamet yolunun Türk milliyetçiliği olduğu düşüncesine ikna etmeye çalışıyordu. Akçura, Prusya bozgununun hemen ertesinde ve bu bozgunun "öc"ünü alacak siyasal kadrolar yetiştirmek üzere kurulan, tepeden tırnağa milliyetçi bir ruhla donatılmış bulunan Paris Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde aldığı derslerden, "ulus"un tarihte ne denli büyük önem taşıdığını da kavramıştı. Yusuf Akçura, giderek, Jöntürkler'in önlerine amaç olarak koydukları milliyetlerin birliğini sağlama, bir "Osmanlı milleti" yaratma fikrinin uydurmacadan başka bir şey olmadığı düşüncesine yöneliyordu. Jöntürk hareketinden kopmaya başlaması da böyle oldu. İlk geliştirdiği alternatif öneri, Müslüman olmayan milliyetlerin gerçek anlamda ulusal özerkliğe sahip olacakları federatif bir devlet (Devlet-i müttehide) kurulması idi. Gerçi Mithat Paşa da 30 yıl önce (ölü bir belge olarak kalan) bir federal devlet taslağı hazırlamıştı. Ama Akçura'nın tasarısı Jöntürkler'in tezlerine bütünüyle muhalifti.

1903 yılının sonlarında, Siyasal Bilgiler Okulu'ndaki öğrenimini tamamlayan Yu-

suf Akçura, Rusya'ya gitmek üzere Fransa'dan ayrıldı. Mart 1904'te burada uzun bir makale kaleme aldı. Üç Tarz-ı Siyaset başlığını taşıyan ve büyük yankı uyandıracak olan bu makalede Osmanlıcılık'ın, Panislâmizm'in, ve Pantürkizm'in Osmanlı Devleti için ne gibi sonuçlar doğuracağını tek tek tartışıyordu. Makale Kahire'de çıkan Türk gazetesinde Nisan-Mayıs 1904'te üç cüz halinde yayınlandı. Yusuf Akçura, söz konusu üç siyasal sistemi, Osmanlı Devleti'ne olan yararı ve uygulanabilirliği ölçütü ışığında incelemeye tabi tutuyordu. Bu çözümleme sonucunda Osmanlıcılık'ın uygulanmasının olanaksız olduğuna hükmediyordu. Panislâmizm ve Pantürkizm'e gelince; bunların her ikisi de Osmanlı Devleti'nin geleceği söz konusu olduğunda belli kayıplara mal olacak politikalardı. Ama, karşılaşılması muhtemel iç ve dış engeller ortadan kaldırıldığında uygulanabilir politikalardı da. Akçura, makalesinin sonunda Pantürkizm ile Panislâmizm arasında kesin bir tercih yapmıyor gibi görünüyordu. Ancak Akçura'nın akıl yürütmesinin mantığının Pantürkizm'e yöneldiği açıktı. Panislâmizm için en büyük engel, bir "dış" engeldi: Avrupa'nın Müslüman ülkeler üzerindeki, neredeyse mutlak nüfuzu. Pantürkizm'de ise tersine, en büyük engel içerdeydi; Türkler'de ulusal bilinç oldukça yavaş gelişiyordu. Öyleyse, Panislâmizm için iyice kısıtlı olan hareket yeteneği Pantürkizm için daha fazla imkân dahilinde idi. Böylece, Üç Tarz-ı Siyaset her zaman Pantürkizm'in manifestosu olarak kabul edilegeldi. Öte yandan Üç Tarz-ı Siyaset, güç ve birlik sorununun imparatorluk için özgürlükten daha ivedi bir sorun olduğu düşüncesinden yola çıkıyordu. Akçura'nın Jöntürk milliyetçiliğinden tümüyle kopmasının bir uğrağı da buydu kuşkusuz.

Üç Tarz-ı Siyaset'in tümü Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş ve parçalanmasını önleyecek çarelerin neler olduğu konusuna hasredilmişti. Ama devleti koruma bakış açısıyla hareket etse bile, devletin yapısında ve toprak bileşiminde önemli değişiklikler olması olasılığı onu korkutmuyor ve "Osmanlı Devleti'nin hakiki kuvveti şekl-i hazır-ı coğrafisini muhafaza etmek midir?" sorusunu sormak cesaretini kendisinde buluyordu. Üç Tarz-ı Siyaset'le önerdiği köklü bir değişimdi: Yeni bir dayanışma ilkesi, yeni bir toprak dengesi ve geleceğe ilişkin yeni perspektifler. Onun çözümü, kendi ifadesiyle, "ırk temeline dayalı siyasal bir Türk milleti"ne tekabül ediyordu. Akçura'nın Üç Tarz-ı Siyaset'te sık kullandığı ırk sözcüğü Arapça kökenli bir sözcüktür ve ilk anlamı "köken"dir. Daha sonra kanın saflığını da ifade etmek üzere soy, sop anlamına da kullanılır olmuştur. Osmanlılar'ın, her şeyden önce, dinsel farklılıkların söz konusu olduğu bir sosyo-politik sistemde Türk unsurunu Arap unsurundan ayırmak için kullandıkları terimler, özellikle de cins ve kavim sözcükleriydi. Irk sözcüğünün Akçura'nın kendisine yüklemek istediği anlamda kullanılması, görece yeni bir gelişmeydi. Akçura bu yeni terimle yeni bir gerçeği ifade etmek istiyordu.

Pantürkizm 20. yüzyılın ilk yılları için yeni bir düşünceydi. Pantürkist eğilimler ilk kez, Rusya'daki Müslüman-Türk topluluklar üzerinde egemenlik kurmak için çaba harcayan Tatar burjuvazisinin saflarında ortaya çıktı. Yüzyılın ilk yarılarında İstanbul'da, Mekteb-i Tıbbiye öğrencileri arasında da etkili olmaya başladı. Ama Pantürkizm'in sistematik bir biçimde ilk kez ortaya konması, Akçura'nın makalesi ile oldu. Tezin özgünlüğü, Pantürkizm tasarısının merkezine Osmanlı Devleti'ni oturtmasından geliyordu. Tez, böylece, Rusya Türklerinin birlik sağlama isteği ile Osmanlıların devleti koruma çabalarını bir senteze ulaştırıyordu. Başka bir ifadeyle, Tatar burjuvazisinin Pantürkist eğilimleri ile Jöntürk ideolojisinin mihenk taşı olan devleti koruma kaygısını bağdaştırmaya çalışıyordu.

Üç Tarz-ı Siyaset'in ele aldığı önemli sorunlardan biri, Türk milliyetçiliği ile İslâmiyet arasındaki ilişki idi. İslâmiyet, bü-

tün herkesin bünyesinde eşit olduğu bir ümmet idealiyle, milliyetçiliğin her türlü biçimine karşı çıkıyordu. O zamana kadar Türk milliyetçilerinin büyük bir bölümünün tutumu, Kuran'a ve hadislere atıfta bulunarak, milliyetçiliğin İslâmiyet'te yeri olduğunu kanıtlamaya çalışmak olmuştu. Nitekim Ziya Gökalp de böyle yapacak ve bazı Kuran ayetlerine dayanarak, İslâmiyet'in milliyetçiliğe karşı olmadığını göstermek isteyecekti. Yusuf Akçura ise, Üç Tarz-ı Siyaset'te ulemayı kendi egemenlik alanında sorgulamakta hiç tereddüt etmiyordu. Ona göre İslâmiyet milliyetçiliği kabullenmek zorunda idi, çünkü bu tarihin bir gerekliliğiydi. Dinler de tarihin yasalarına boyun eğmek zorunda idiler; onlar da değişime uğrarlardı. Akçura bu değişimi göstermek için özellikle Hıristiyanlığa atıfta bulunuyordu: Bu din eski bütünlüğünü ve taşıdığı siyasal önemini yitirmiş, çağdaş gelişmelere yön verme iddiasından vazgeçmiş ve sonunda milliyetçiliği kabullenmek zorunda kalmıştı. İslâmiyet de aynı şeyi yapmak zorundaydı. Akçura, İslâmiyet'i tarihe tâbi kılma cüretinden daha da ileri gidiyor; İslâmiyet'in Türk milliyetçiliğini kabullenmekle kalmayıp onun hizmetine girmesini istiyordu. Bu yaklaşım, Türk milliyetçilerinin daha sonra yeniden ele alacakları, milliyetçiliğin İslâmiyet'e yeni bir canlılık kazandırması düşüncesinin esin kaynağı oldu. Müslüman ülkelerde milliyetçiliğin gelişmesi İslâmiyet'i zayıflatmaktan çok, onun güçlenmesine hizmet edecekti; Üç Tarz-ı Siyaset'in yayınlanmasından on yıl sonra Türk milliyetçi çevrelerinde yaygın olan tez buydu. Akçura'nın düşüncesi İslâmiyet'in birlik ve dayanışmadan doğan gücünü milliyetçiliğin hizmetine vermekti. Üç Tarz-ı Siyaset'te Panislâmizm politikasını incelerken İslâmiyet'teki bu gücü de çözümlemişti. Panislâmizm, İslâmiyet'in gücüne dayanan bir düşünce akımı olarak, her üç siyasetten Osmanlı Devleti'ne en yararlı olanıydı ama, burada bir dış engel söz konusuydu; Avrupalı güçlerin Müslüman dünyanın üçte ikisi üzerindeki hâkimiyeti. Akçura, öyleyse İslâmiyet'te var olan bu güçten Pantürkizm yararlanmalı, diye düşünüyordu. İslâmiyet ve Türk milliyetçiliğinin uzlaştırılması, doğrudan doğruya Tatar modernleştirme hareketinin etkilerini taşıyan bir düşünceydi aslında. Görüldüğü gibi, Akçura'nın tezi İslâmiyet'le Türkler arasındaki ilişkiyi tersine çevirmeyi amaçlıyordu. Türkler İslâmiyet'te tarih sahnesine Bağdat Halifesi'nin Kapıkulu askerleri olarak çıkmışlardı. Ve bu sadık hizmetkârlık rolünü Osmanlı döneminde de sürdürmüşlerdi. Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışı ile birlikte, Türklerin davasına hizmet etme sırası artık İslâmiyet'te idi! Akçura, dinde reformun, İslâmiyet'in "millîleştirilmesi" temeline oturmasını zorunlu görüyordu. Burada söz konusu olan "millî din", Gökalp'in savunduğu gibi "bir Türk İslâmiyet'i" yaratmak değil, yalnızca Türk halkının dinî edebiyatı kendi öz diliyle öğrenmesini sağlamak, Arapça'nın bütün dinî konulardaki tekelini kırmak ve hepsinden önemlisi Kuran'ı Türkçe'ye çevirmekti. Akçura, yaptığı reformla Hıristiyanlık'a hem ulusal hem de halkçı bir karakter kazandıran Luther'e derin bir hayranlık duyuyordu.

Üç Tarz-ı Siyaset ilk anlarda küçük Jöntürk çevresiyle sınırlı bir ilgi uyandırmış gibi göründü ve çoğunlukla "ütopik" bulundu. Broşür biçiminde yayınlanan daha sonraki baskıları ise makalenin geniş bir yaygınlığa ulaşmasını sağladı. 1907'de Kahire'de yapılan ilk baskısı Rusya Müslümanları tarafından hararetle benimsendi. İkinci bir baskı 1911'de, Trablusgarp Savaşı döneminde, Balkan savaşlarının patlak vermesinden kısa bir süre önce İstanbul'da yapıldı. Türk milliyetçiliğinin mücahitleri için temel bir siyasal metin haline gelmesi de bu sırada oldu.

Bu evrede Yusuf Akçura için sorun, Türk milliyetçiliği tasarısını Osmanlı Devleti'nin çokuluslu gerçeği ile uzlaştırmaktı. Üç Tarz-ı Siyaset'te, Pantürkizm politikasının Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulanmasının bir dizi toprak ve nüfus

kaybına yol açacağını görebiliyordu. Ama bu kayıpların, imparatorluk topraklarında yaşayan başka bazı unsurların (hiç kuşkusuz bununla Kürtleri, Lazları, Çerkesleri, vb. kastediyordu) Türkleştirilmesiyle telafi edileceğini düşünüyordu. Akçura, 1908-1914 yılları arasında, imparatorluk topraklarında yaşayan milliyetlerin savunuculuğunu üstlendi. Osmanlı Devleti'nin bir iç sorunu olarak kaldığı sürece, Ermeni ve Arapların taleplerinin karşılanması gerektiği görüşündeydi. Abdullah Cevdet onun bu konudaki görüşlerini değerlendirirken, Akçura'nın (milliyetperver) olmaktan çok (milelperver-bütün milletlerin haklarını savunan) bir insan olduğunu söylemiştir.

1910'lu yıllarda, Pantürkizm ile Turancılık arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusunu da ortaya attı. Akçura, Türk toplumlarının etnik birliğini tanımlamak için "turanî" terimini kullanmayı uygun görmüştü. Ancak, "Turancılık"ı yani Türk halklarıyla Fin-Macar halklarının birliğini amaçlayan hareketi benimsediğini söyleyemeyiz. Ömer Seyfettin, Tekin Alp ve Ziya Gökalp gibi Türk milliyetçileri için Turan, Türk ve Turan halklarının birliğini gerçekleştirecek olan geleceğin devletini ifade ediyordu. Türk milliyetçiliğinin romantik yönü bu Turan temasında billurlaşıyordu. Zaman zaman düşünüldüğünün tersine, bu, Rusya'dan göçen Türklere özgü bir yaklaşım değildi. Tersine, Türk milliyetçiliğinin romantik yönü ve bununla ilgili rasyonel olmayan, mistik öğeler daha çok Osmanlı kökenli Türkler tarafından gündeme getirildi. Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura gibi Rusya'dan göçen Türklerde egemen olan ise, Türklerin birliği konusunda akılcı bir yaklaşımdı; onlar Turancılığa hiç yönelmediler. Nitekim, Yusuf Akçura ne zaman bu konudan söz edecek olsa, Macar ve Türklerin ortak Panislavizm tehlikesi karşısında ittifak yapması noktasını öne çıkarmaya özel bir önem veriyordu. Bunun iki halkı birbirine yaklaştırmada, aralarındaki etnik kardeşlikten çok daha etkili ve gerekli olduğu, onun için çok açıktı.

Yusuf Akçura, Osmanlı toplumunda "ağır ve emin bir toplumsal devrim" yapılmasını istiyordu. Toplumun parçalanmasına yol açacağı kaygısıyla, ani bir değişiklikten, şiddetli bir dönüşümden çekiniyordu. Ona göre, toplumsal devrim "zamanın ve sabrın gücü"yle elde edilmiş uzun soluklu bir mücadelenin ürünü olabilirdi. Ama bireyleri ve düşünceleri derinlemesine etkilediği ölçüde, bu yine de bir devrimdi. Bu tür bir devrime örnek olarak İngiltere'yi düşünüyordu. Pozitivizmden derin bir biçimde etkilenen Jöntürkler'in büyük çoğunluğu gibi, Akçura da eğitim ve bilimin toplumsal devrimde çok önemli bir rol oynadığına inanıyordu. Akçura'nın iskolastiklik olarak adlandırdığı ve Osmanlı mantalitesine egemen olduğunu söylediği düşünce yapısını reddetmeye yönelik fikirleri, hiç kuşkusuz çok daha özgündü. Bu temaya onun yapıtlarının hemen tümünde rastlanır. O skolastik düşünceyi zihinsel ve ahlakî otoriteye körükörüne boyun eğmek, var olan gerçekleri hiçbir eleştiriye tabi tutmaksızın, sınamaksızın olduğu gibi kabul etmek, öykünmek, olarak tanımlıyordu.

Yusuf Akçura'ya göre Türk toplumunun Batılılaşması, "Batıcılar"ın, özellikle de Abdullah Cevdet'in ileri sürdüğü gibi ideolojik bir seçim değil, pratik bir zorunluluğun sonucu olarak düşünülmeliydi. Batılılaşmak Türkler için bir hayat memat meselesi idi. Milliyetçilik düşüncesinin Batı'dan ödünç alınması da bu bakış açısıyla olmuştu. Batılılaşma sorununun Osmanlı İmparatorluğu'nda gündeme gelmesinden beri Batı'dan nelerin ödünç alınması gerektiği sık sık tartışılmıştı. İslâmcılar'ın büyük bir bölümü ve hatta bir kısım Türk milliyetçisi Batı'dan yalnızca tekniğin ödünç alınması gerektiğini düşünüyor ama fikirlerin ödünç alınmasına karşı çıkıyorlardı. Akçura için bu sınırlamanın hiçbir anlamı yoktu. O, "Avrupalılar"dan demiryolu köprüsü ve havada uçma makinesi yapmayı öğrenelim ama Avrupalıca düşünmek usulünü zinhar talim

etmeyelim, mezhebine bir türlü aklım ermez" diyordu. Onun bu konudaki formülü şuydu: "Zeppelin ve Blériot'ya çırak olmak istiyorsak mutlaka Kant ve Comte'un şakirdi olmak zorundayız." Uygarlık bir bütündü, dolayısıyla, (Ziya Gökalp'in yaptığı gibi) onun maddi ve fikrî yönlerini ayırmaya çalışmayı düşünmek çok saçmaydı. Bu meseleyi, Batı'nın Doğu üzerinde herhangi bir ahlakî ya da fikrî üstünlüğü olarak ele almak yanlıştı.

Akçura'nın bu dönemdeki ilham kaynaklarından biri de, Rus popülizmi olmuştur. O, her türlü ihtilalci karakterini dışarıda bırakarak, Rus popülizminden yalnızca pratik bir takım amaçlar için yararlandı: Tarım toplumundan sosyalizme doğrudan geçilebileceğini düşünen Rus popülistlerinin umduğundan farklı olarak, kapitalizme geçiş sürecinden kısıntı yapılamaz, bu süreç olsa olsa yumuşatılabilirdi. Akçura'nın halkçılığı Ziya Gökalp'inkinden de farklıydı: Ziya Gökalp'e göre aydınlar halka giderek ona medeniyeti götürmeli ve ondan da yoksun oldukları harsı almalıydılar, çünkü halk "yaşayan bir hars müzesi" idi. Halk böylece bir "milliyetçilik konservatuarı" olarak mütalaa ediliyordu. Bu, Türk milliyetçiliği tarihi için zengin bir perspektifti ama, Yusuf Akçura'nın düşüncesinde yeri yoktu.

Kemalist harekete katılmasından sonraki dönemde, Yusuf Akçura'nın çalışmaları iki evreye ayrılabilir: 1925'lere kadar gelen birinci dönemde Kemalist hareketin bütün siyasal mücadelelerinde etkin bir biçimde yer aldı, Cumhuriyet Halk Fırkası'na girdi, Büyük Millet Meclisi'ne seçildi, Ankara rejiminin dış politikasının belirlenmesine katkıları oldu. Ziya Gökalp'ten farklı olarak, İttihat ve Terakki'ye girmeyi reddederek Jöntürk iktidarı döneminde bağımsızlığını korumuştu. Rus devrimi sırasında herhangi bir maceraya atılmadığı gibi Pantürkizmin ya da Türk emperyalizminin entrikalarını mahkûm etmişti. Mustafa Kemal, bağımsız fikirlere sahip olması nedeniyle Akçura'ya büyük değer veriyor ve kültürel sorunlarda onu bir danışman olarak mütalaa ediyordu. Hiç kuşkusuz, bu iki insan arasında kimi entelektüel yakınlıklar da vardı: Her ikisi de askeri okullarda yetişmiş gerçekçi, stratejist insanladı. Mücadeleyi toplumsal gelişmenin motoru olarak görüyor, bireyin erdemine inanıyor, romantizmden, mistik bağlardan nefret ediyorlardı.

Aslında, Yusuf Akçura'nın fikirleri, daha Kemalist hareketten önce değişikliğe uğramıştı ve onun Kemalist devleti benimsemesini sağlayan da bu değişiklikti. Onun için ilk büyük dönemeç Rus devrimiydi; bu devrim sırasında büyük Pantürkizm ülküsünü bir yana bırakmış, daha sınırlı amaçlara yönelmişti. Akçura, Rusya'dan döndükten kısa bir süre sonra, 1919'da İstanbul Türk Ocağı'nda verdiği bir konferansta, Türk milliyetçiliği tarihinde iki akım olduğu saptamasını yaptı: emperyalist Türkçülük ve demokratik Türkçülük. O, kendi ifadesine göre, hep ikincisini savunmuştu. Akçura'nın daha sonra, 1920'de yazdığı yazılarda, Rusya Türkleri'nden hemen hiç söz edilmez. Türk milliyetçiliğinin önündeki ikinci bir sorun, yeni devletin etnik ve kültürel türdeşliği konusuydu. Yusuf Akçura'ya göre, önce Türk kültürünü güçlendirmek, yaygınlaştırmak gerekiyordu. Türk kültürünün ve dilinin gelişmesi ise Türk ekonomisinin güçlenmesine bağlıydı; eğer Doğu'nun kimi toplumları Türkün kim olduğunu bilmiyorlarsa, bunun nedeni, onların daha çok, Türkçe konuşmayan dışarıdaki topluluklarla ilişki içinde olmalarıydı. Sorun, Türkiye'nin ekonomik birliğinin sağlanmasındaydı. Yunanlılara karşı kazanılan zaferden sonra yeni Türk devleti kurulunca, Akçura, düşüncelerini yeni devletin bağımsızlığının sağlıklı ekonomik ve toplumsal temellere oturtulması üzerinde yoğunlaştırdı. Ekonomi burada iki farklı düzeyde ele alınıyordu; önce modern Türkiye'nin ve Türk milliyetçiliğinin gelişmesinin başlıca tarihsel faktörü olarak. Daha sonra da modern bir Türk devletinin kurulmasındaki tayin edici öğe olarak. Sık sık, Millî Mücadele'yi çok da-

ha önemli bir savaşın, kalkınma savaşının izlemesi gerektiği fikri dile getiriliyordu. Türkçülük uğruna, savaşmış olan gençliğin önünde şimdi yeni bir ülkü vardı: ekonomik kalkınma ve girişimcilik ruhu. Akçura, Türk Ocaklarının entelektüel tartışmaları bir yana bırakarak bu ülkünün yayılması için canla başla çalışmasını diliyordu; ekonomik eğitim kursları açmalı, konferanslar vermeli, bizzat kendileri bir ekonomik faaliyet modeli oluşturmalıydılar. Türk milliyetçileri Birinci Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre önce, bu yıkıcı liberalizmin karşısına millî iktisat anlayışını çıkarmışlardı. Bu, Türklerin çıkarlarını korumayı, bir Türk girişimci sınıfı yaratmayı amaçlayan bir ekonomik politika anlayışıydı. Savaştan sonra ise, Akçura millî iktisat ilkesinin de yetersiz olduğunu düşünmeye başlamış olmalıydı ki, onu bu kez devletçilik savunucusu olarak görürüz.

Akçura, 1920 ve 1925 yılları arasında yaptığı toplumsal çözümlemelerde, modern Türk devletinin hangi toplumsal sınıflara dayanması gerektiği konusunu henüz tam anlamıyla açıklığa kavuşturamamış görünüyordu. Partinin milliyetçilik ve halkçılık gibi iki temel ilkesini benimseyerek Halk Fırkası'na girmiş olmakla birlikte, ikinci ilkenin anlamı konusunda Kemalistlerle tamamıyla hemfikir olmadığı çok açıktı. Onun heyecanla benimsemiş olduğu düşünce, 1920'de Mustafa Kemal'in Büyük Millet Meclisi'nde ifade ettiği, halk egemenliği fikri idi. Ama halk=millet denklemini reddediyordu. Yusuf Akçura'nın, halkçılıktan söz ettiğinde, bunu Fransızca'daki "populisme" değil, "démocratisme" anlamında kullanıyor olması da anlamlıdır. Türk toplumunu toplumsal sınıf kavramından yola çıkarak çözümlemesi Akçura'yı, "çoğulcu" sayılabilecek bir siyasal anlayışa ulaştırıyordu.

Şeyh Sait Ayaklanması'ndan birkaç ay sonra, Ekim 1925'te verdiği önemli bir konferansta Türkiye'nin Batı demokrasileri modelinde; yani demokratik, ulusal, bağımsız, liberal (bazı kayıtlarla) ve girişimci bir "modern" devlet olabilmesi için gerekli toplumsal koşulların neler olduğunu belirtiyordu. Ona göre, Türkiye'nin modern bir devlet olmasına muhalefet eden toplumsal sınıflara yani "feodaller" ve "yobazlar"a saldırmak gerekiyordu; Türkiye'deki gerici hareketlerin kaynağında bu iki sınıfın ittifakı vardı. Akçura, yobazlık eylemlerine destek sağlayan feodal büyük toprak sahipliğini tasfiye etmek amacıyla, bir tarım reformu yapılmasını öngörüyordu. Akçura'nın siyasal idealinin ne olduğu daha o zamandan belli olmuştu: küçük toprak sahibi köylülük ve ulusal burjuvazi gibi ilerleme yanlısı iki güce dayanan ve çıkardığı akılcı toplumsal yasalar sayesinde işçi sınıfının ihtilalci taşkınlıklarından sakınmasını bilen Batılı modern bir devlet.

Hiç kuşkusuz, Akçura'nın hizmetinde olduğu Kemalist devlet, onun özlemlerini tam olarak yansıtmıyordu. Laikliğin ülkede yerleşmesini kabul etmekle birlikte Akçura, medreselerin kapatılması ölçüsünde köklü önlemlerden yana değildi. Ayrıca, Mustafa Kemal, kendisini Bağımsızlık Savaşı sırasında desteklemiş olan büyük toprak sahiplerini karşısına almak istemediği için, tarım reformu da gerçekleşmeyecekti.

Yusuf Akçura'nın Dünya Savaşı'ndan önce geliştirdiği siyasî projede, Türklerin birliği kavramı, Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet gelenekleriyle Rusya Türklerinin ekonomik, toplumsal ve kültürel kazanımlarının aynı potada eritilmesi anlamını taşıyordu. Burjuvazisiz bir devletle devletten yoksun bir burjuvazinin sentezi yapılmış oluyordu böylece. Bu Pantürkizm, Panislâmizm ile Osmanlıcılık arasında üçüncü bir yol tasarısıydı. Akçura'nın yeni Türkiye Cumhuriyeti için öngördüğü toplumsal model de bir orta yol anlamını taşıyordu; geleneksel kurumların korunması ile toplumun Batı ile bütünleşmesi arasında bir yol. Bu devasa ama oldukça ütopik bir girişimdi. Mustafa Kemal tarafından kurulan devlet ise, Üç

Tarz-ı Siyaset'te ifade edilen düşünceleri tam olarak karşılamıyordu. Ama bu Akçura'nın çalışmalarının boşa gittiği, fikirlerinin hiçbir sonuca ulaşmadığı anlamına gelmez. Osmanlı toplumuna, Türk ırkına dayalı yeni bir ulusal devlet anlayışı veren, ona ulusal burjuva ideolojisinin ipuçlarını taşıyan ideoloji, Pantürkizm olmuştur. Türk tarih ve kültürüne ilişkin yeni bir kültürel ufuk getirerek, "Osmanlı toplumunun temellerinin yıkılmakta olduğu bir sırada Türkler'in umudunu canlandıran" ve böylece toplumun kendisine olan güvenini ayakta tutan da yine odur.

Akçura, yaratıcısı olduğu Pantürkizm projesinin gerçekleşemeyeceğini daha çok erken bir tarihte anlamıştı. Ayrıca, ne Rus devrimini izleyen yıllardaki Pantürkizm maceracılarının ne de Turan özlemi çekenlerin arasında onun adına rastlanır. Bununla birlikte, üstlendiği hiç de ihmal edilecek bir rol olmadığı halde, onun "unutulmuş adam" olmaya başlaması yine bu dönemin bir gelişmesidir. Türkiye'nin ideologu olarak ünlenmeye başlayan ise Ziya Gökalp olacaktır. Bu unutulmanın nedeni nedir? Yusuf Akçura'nın Türk toplumunda köklenmesi için çaba harcadığı ulusal burjuva ideolojisine karşı gösterilen direniş, gerçek anlamda sosyolojik bir direniştir. Burjuvazinin Türkiye'de varlığı ya da yokluğu, altmışlı yıllarda bile aydınlar arasında tartışma konusu oluyordu! Ziya Gökalp'in daha popüler, daha romantik ve üstelik daha hukuki olan milliyetçiliği Türk toplumunun bürokratik eğilimlerine, küçük burjuvazinin özlemlerine daha uygun düşüyordu.

Bununla beraber Yusuf Akçura'nın bir düşünür olarak özgün bir yanı yoktu. Toplumsal ya da siyasal teoriyle uğraşmamıştı. 19. yüzyılın fikrî cephaneliğine ellerini hızla daldırmış ve kendi tasarısına uygun düşecek silahları çekip almıştı. Milliyetçilik teorileri arasında ırk kavramına ağırlık vereni benimsemiş, onun Türk milliyetçiliği davasına daha iyi uyarlanacağını düşünmüştü. Marksizmden sınıf mücadelesi kavramını ödünç almış ama bunu ulusal burjuvazinin hizmetinde kullanmıştı. Türk milliyetçiliğinin teorisyeni olmaktan çok onun stratejisini çizen kişiydi. Gerçeklere sıkı sıkıya bağlı olan fikirleri, bu gerçeklerin köklü değişikliklere uğradığı koşullarda, yavaş yavaş unutulmaya başladı. Ancak fikirleri içerik olarak özgünlük göstermese bile, bu fikirlerin eleştirici yönü, bu noktaya dikkatle eğilmemizi gerekli kılmaktadır. Akçura'nın modern yönü, bize yeni tip aydının somut örneğini sunmasıdır. Tarih adına eleştiri getiren, tarihin anlamını açıklayan bir aydındır bu. 20. yüzyılın başındaki Türkiye'nin entelektüel yaşamında dogmatizmin topyekûn reddedilmesi görece istisnai bir durumdur. Bu dönemin düşünürlerinin pek çoğu kendilerini geleneksel düşünce şemalarından kurtaramıyor ya da tekelci bir tutumla, modern düşünce akımlarından, ideolojilerden birine sarılıveriyorlardı. Akçura'nın düşüncelerinin eleştirici yönü, hiç kuşkusuz, onun tarihe verdiği belirleyici önemle birlikte ele alınmalıdır. Terimin akademik anlamında bir tarihçi değildi elbette, ama önemli olan, onun tarihe yüklediği eleştiri işlevidir. Geleneğin ve tefsirin iktidarının yerine tarihin ve eleştirinin egemenliğini getirmeye çalışmak, onu açık düşünceli, yaşadığı dünyayı en iyi anlayan aydınlardan biri kılmıştı.

1925'ten yani Şeyh Sait Ayaklanması'ndan sonra aydınların sesinin duyulamaz olduğu dönemde, Akçura da hocalık, tarihçilik çalışmalarına, milletvekilliği görevine ve Türk Ocaklarındaki faaliyetlerine sığındı. Yaşamının son yıllarında, bir milli tarih görüşü yaratılması çalışmalarında çok önemli bir rol oynadı. 1931'de, daha sonra Türk Tarih Kurumu'na dönüşecek olan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin kuruluşuna katıldı ve ertesi yıl bu kurumun başkanlığına getirildi. 1932'de Ankara'da toplanan ilk Türk Tarih Kongresi'ne başkanlık etti. "Türk Tarihinin Genel Hatları"nın belirlenmesine katkıda bulundu. 1935 yılında öldü.

ÇEVİREN ALEV ER

Anadoluculuk

MİTHAT ATABAY

ANADOLUCULUĞUN ORTAYA ÇIKIŞI

Anadoluculuk düşüncesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun fiilen sona erdiği ve yeni bir oluşumun tartışıldığı fakat pek berraklaşmadığı bir evrede ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkışı sırasında Anadoluculuk düşüncesinin etrafında toplananların farklı dünya görüşlerine sahip olmaları bu akımın değişik kollarda ilerlemesine neden olmuştur.

Türkler arasında milliyetçilik düşüncesinin uyanması sırasında, takip edilecek iki yol arasında kararsız kalınmıştır. Bu yollardan birisi bu ulusal uyanışı, İmparatorluk devrinde ihmale uğramış olan anavatanın köklerine nüfuz ederek canlandırmak; ikincisi ise İmparatorluk ruhunu ulusal bir temelde uyandırmaktır. Birinci yol Anadoluculuk, ikincisi Turancılıktır (Ülken, 1948).

Anadoluculuğun başlatıcıları, bu tartışmaların yürütüldüğü dönemde İslâmcı *Sırat-ı Müstakim* dergisinden ayrılarak 1913'te yayın hayatına başlayan *İslâm Mecmuası*'nda yazı yazmaya başlayan Musa Kâzım, Mehmet Şemsettin (Günaltay) ve Halim Sabit gibi bazı yazarlardır. Bu dergi İslâmcılık düşüncesinin yayın organı olan *Sırat-ı Müstakim* ile Türkçülük düşüncesinin yayın organı olan *Türk Yurdu* dergisinin arasında kendine bir yer bulmaya çalışmaktadır. Yukarıda belirtilen yazarlar da kendilerine *"İslâmcılık-Türkçülük"* karışımı bir yol tutturmuşlardır. Birinci Dünya Savaşı sonunda *İslâm milleti* oluşturma düşüncesi tüm maddi dayanaklarını yitirmiştir. İslâmcılıktan geriye sadece *İslâm'la takviye edilmiş bir milliyetçilik* kalmıştır (Kara, 1986). İslâmcılar bir kısmı halifeliğe ve İstanbul Hükümeti'ne bağlılıklarına rağmen Kurtuluş Savaşı'na bütün varlıkları ve içtenlikleriyle katılmışlardır.

Anadoluculuk, Ziya Gökalp'in düşüncelerinin eleştirilmesi ve bu düşüncelerin bir anti sentezinin oluşturulması çerçevesinde gelişmiştir. Ziya Gökalp'in temsil ettiği (Pan)Türkçülüğün sınırları "gerek duygu, gerek doktrin olarak [...] hiçbir zaman kesinlikle saptanamamış ve siyasal olayların gösterdiği gelişmeye ve çizdiği ümit grafiğine göre genişlemiş ya da daralmıştır" (Kaymaz, 1977). Ziya Gökalp de Turan'ı mistik bir şekilde tanımlamıştır (Gökalp, 1990).

Birinci Dünya Savaşı yıllarında Osmanlıcılık, Turancılık ve Panislâmizme yönelik eleştiriler basında yoğunlaşmıştır. Anadoluculuğun da temelini bu eleştiriler oluşturmuştur. Nüzhet Sabit'in 1911 yılında çıkarmaya başladığı *Vazife* dergisinde bu tepkinin izleri görülür (Ülken, 1979). Nüzhet Sabit, milliyetçiliğin ancak

tanımlanmış bir coğrafya içinde hayal olmaktan çıkarak gerçek bir nitelik kazanacağını belirtmiştir. Irredentizmin, milliyetçiliği saldırgan yapacağını ve insanlık ülküsünün gerçekleşmesi yolundaki temel misyonundan uzaklaşmasına sebep olacağını savunmuştur. Nüzhet Sabit'e göre vatan, Namık Kemal'in anladığı manada kozmopolit değildir. Anadolu Türk'tür ve Türk milliyetçiliği bu temel üzerine kurulmalıdır (Ülken, 1979).

Anadoluculuk önce kültür hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Hilmi Ziya, 1918 yılında Mülkiye'de öğrenciyken Henri Lichtenberger'nin Richard Wagner, *Poète et Penseur* adlı eserinden esinlenerek Anadolu'yu Türk kültürünün gerçek kaynağı olarak ele almış ve arkadaşı Reşat Kayı ile birlikte 1918-1919 yıllarında *Anadolu* isimli el yazma bir dergi çıkarmıştır (Ülken, 1979). Bu dergide Halûk Nihat Pepevî *Tahir ile Zühre, Şah Ismail ile Gülizar* ve *Tamar Hatun ile Süleymanşah* isimli halk masallarını yazmıştır. 1919 yılında Hilmi Ziya Ülken'in yazdığı *Anadolu'nun Bugünkü Vazifeleri* adlı kitap Mülkiye öğrencileri arasında büyük etki yapmış ve Islâm tarihine dönük olan araştırmaların Anadolu tarihine yönelmesine neden olmuştur (Ülken, 1979).

Bu yönelmede Mükrimin Halil Yinanç'ın rolü önemlidir. Mükrimin Halil Anadoluculuk düşüncesini kültürel hareket olmaktan çıkararak yarı siyasal bir hareket konumuna getirmiştir. Böylece daha başlangıçta Anadoluculuk düşüncesi iki gruba ayrılmaya eğilim göstermiştir. Bunlardan birincisi; Anadolu'yu, doğacak kültürün kaynağı ve hedefi olarak gören kültürel Anadoluculuk, ikincisi ise; Anadoluculuğa, siyasal ve ideolojik bir şekil vermek isteyen ideolojik Anadoluculuktur (Ülken, 1979).

1924 yılına gelindiğinde Anadoluculuk düşüncesinin daha sistemli bir biçimde ele alınmasını sağlayacak olan *Anadolu Mecmuası* yayın hayatına başlamıştır. Mecmuanın sahibi ve imtiyaz müdürü Mehmet Halit, sorumlu müdürü ise Haydar Neçip Bey'dir. Ilk sayısı Nisan 1340 (1924) tarihinde çıkan "ilim ve edebiyat" dergisi niteliğindeki *Anadolu Mecmuası*, iki ayrı dönem halinde on iki sayı çıktıktan sonra, 1341 (1925) yılında kapanmıştır. *Anadolu Mecmuası*'nda, bir vatan olarak benimsenen Anadolu'ya dair kültürel ve etnolojik incelemelere de yer verilmiştir.

Mükrimin Halil Bey, *Anadolu Mecmuası*'nın ilk sayısında yayımladığı makalesinde Anadolucu tarih anlayışını ortaya koymuştur. Turancıların egemen olduğu tarih anlayışını radikal bir şekilde eleştirir. Ona göre milliyetçilik düşüncesi, ulusal tarihin verilerine göre biçimlendirilir. Turancıların unuttuğu veya dikkate almadığı şey tarihsel kader birliğidir. Mükrimin Halil'e göre vatanın ifade ettiği anlam da budur. Bir ucu Sibirya'da diğer ucu Balkanlar'da olan geniş bir toprak parçasında ulus gerçeğinin en önemli öğesi olan tarihsel kader birliğinin oluşmasını beklemek gerçekçi değildir. Irk birliği hiçbir zaman ulus birliği biçiminde değerlendirilmemelidir. Mükrimin Halil, bu tespitleriyle hem geleneksel Osmanlı vakanüvisliğini hem de Turancı tarihçiliği eleştirirken; Osmanlı tarihçiliğinin 1071'den bu yana süreklilik gösteren Anadolu Türk tarihini yapay parçalara ayırarak bir kısmına Selçuklu diğer kısmına da Osmanlı tarihi demesine karşı çıkmıştır (*Anadolu Mecmuası*, Nisan 1340). Turancılar ise ona göre, Anadolu tarihi dışında kalan bir tarihi ulusal tarih olarak ileri sürmüşlerdir (*Anadolu Mecmuası*, Nisan 1340). Türkleri hanedan isimleriyle ifade etmek de, hanedanın sona ermesi durumunda ulusun da yok olduğu anlamına geldiği için hatalıdır (*Anadolu Mecmuası*, Nisan 1340). Bugünkü tarihin ismi de "Anadolu Türkleri Tarihi" veya sadece "Anadolu Tarihi" olmalıdır (*Anadolu Mecmuası*, Nisan 1340).

Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu da, "Milliyet Meselesi" başlığıyla yazdığı makalede, Pantürkçülerin ulus ve tarih bilinci oluşmamış topluluklara ulusal bilinç aşılamak istediklerini ancak böyle bir şeyin başarılı olmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ziyaettin Fahri bu konuda şunları yazmaktadır: "Gökalp ve Hamdullah Suphi'nin fikirlerinin hakikî bir milliyet prensibi ile ne derecede alâkalı olduklarını araştırmak arzusundayız. Doğruluğu çok temenni edilen bu noktada ne yazık ki, tersine bir hal arz ediyor. Birisi bizi daha çok edebî mahiyeti olan Kızıl Elmacılığın baş döndürücü hülyası içinde bıraktı. Halbuki biz realitesini henüz tatmadığımız bir mefkûre içinde yaşıyorduk. İkincisi Türk'ü statik şuursuz bir şey sayarak ona dıştan Türklüğü aşıladı. Halbuki millet denen varlık zaten vardı" (*Anadolu Mecmuası*, Ağustos 1340).

Yayıncısı Hüseyin Avni Göktürk'le beraber Remzi Oğuz Arık'ın damgasını vurduğu Millet *dergisi, Anadolucu çizginin önemli bir yayın organı olmuştur. Romantik bir milliyetçi popülizmin hâkim olduğu derginin fikrî derinliği, Türkçü neşriyata kıyasla çok fazladır.*

Anadoluculuk düşüncesinin "vatan" kavramını mistik bir niteliğe büründürmesinde Remzi Oğuz Arık'ın payı büyüktür. Remzi Oğuz Arık'a göre; tarih, bir kader birliği etrafında yaşayan ulusal topluluğun hafızasıdır (Ülken, 1979). Ulusal hayat salt maddi yaşayış birliği değildir. Hatırlanan ve bilinç haline gelen tarih, ancak vatanın değerinin manevi bir ideale dönüşmesi durumunda gerçekleşir ve bir çıkar sağlamasa dahi o topraklar için can verebilecek hale gelmiş olur. Anadoluculuk, Turancılığın Türk toplumunda yarattığı unutulmaz acıların ve tecrübelerin ürünü olarak ona tepki şeklinde doğan bir milliyetçiliktir. Ortaya çıktığı ortam ve çekilen sıkıntılar ile yaşanan acı tecrübeler, ona mistik niteliğini kazandırmıştır. Kurtuluş Savaşı'nı kemiyete karşı keyfiyetin, mekanizmaya karşı Anadolu insanının ruhunda saklı olan yaratıcı hamlenin zaferi olarak değerlendirmeleri de bu mistik görüşü yansıtır.

Anadoluculuk, Anadolu'nun güncel dertleri ve sorunlarıyla uğraşma gereğini savunurken, geçmişteki sorunlarla bugün dertlenmeyi samimiyetsizlik olarak değerlendirmiştir. Anadoluculuk coğrafî değil, hukukî ve siyasî haritasının sınırları içinde vicdani bir dava olarak konur: Malazgirt'ten Sakarya'ya kadar kutsal toprağa canlarını vermiş olanlar ve ruhlarını bu uğurda harcayanların ve bu topraklarda yaşamış olan veya yaşayanların emaneti olan Anadolu, toprağıyla, ahlakıyla, imanıyla, kederiyle ve gerçek iradesiyle Anadolu Türk ulusunu oluşturmaktadır (Yinanç, 1969). Burada "Anadolu Türk milleti" diye isimlendirilen Anadolu halkının Müslüman olması sebebiyle Anadolu tarihi aynı zamanda Müslüman Anadolu'nun tarihi olarak ele alınacaktır (Yinanç, 1969).

Yirmilerde Atatürkçülük ile Anadoluculuk bağımsızlığın kazanılması konusunda ortak platformda buluşmuşken Kurtuluş

Savaşı'nın silahlı mücadele evresinin sona ermesinden sonra izlenecek yolda ayrılmışlar, Atatürkçülük modernizme yönelirken Anadoluculuk gelenekçilik ve muhafazakâr bir çizgiye girmiştir. Anadoluculuk kendi içinde de iki kola ayrılmıştır: Laik nitelikli Atatürkçü Anadoluculuk ile muhafazakâr Anadoluculuk.

ANADOLUCULUĞUN TEMEL GÖRÜŞLERİ

Türk milliyetçiliğinin Kemalist yönetim tarafından bir çerçeveye oturtulduğu Cumhuriyet döneminde, Mustafa Kemal tarafından ortaya konulan yeni milliyetçilik ulusal sınırlar içinde bağımsız bir devlet perspektifine dayanmıştır (Landau, 1981). Bu yaklaşım kısa sürede siyasal düşünceye hâkim duruma gelmiştir. Ancak Atatürk'ün ölümünden sonra İkinci Dünya Savaşı'nın ön günlerinde, toplumun içinde bulunduğu sıkıntılar ve savaşın yarattığı zorluklar nedeniyle eski dönemin düşünceleri tekrar gün yüzüne çıkacaktır.

Türkiye'nin içinde bulunduğu ekonomik ve sosyal sıkıntıların giderilmesi amacıyla sistemli çözüm arayışlarının olduğu bir dönemin önemli dergilerinden *Kadro*, Türk devriminin dünyanın gidişi karşısında kendi yurttaşlarının muhtaç olduğu devrim şevkini her zaman uyanık tutmak ve Atatürk devriminin bir bakışta anlayışımızı durdurur gibi görünen coşkun ve kapsamlı akımına daima hâkim olabilmek için, onun ilkelerini sınırları belirlenmiş kıstaslar şeklinde bilinmesi ve benimsenmesi hedefiyle (Ertan, 1994) çıkmıştır. Anadolucuların çıkardığı *Dönüm* dergisi, aslında *Kadro* dergisine bir alternatif olarak çıkmamıştır. *Dönüm*'de, genellikle akademisyenlerden oluşan bir yazar kadrosu tarafından, tarım ve köy konuları ile Türk insanının refahının sağlanması için çözüm önerileri ortaya konmuştur. Bu yönüyle dergi, Anadoluculuğun ekonomik görüşlerini ortaya koyması açısından ilginçtir. Anadoluculuk düşüncesinin sosyal, kültürel ve siyasal görüşleri ise *Hareket*, *Millet* ve *Dikmen* dergilerinde izlenebilir.

KÖYCÜLÜK VE EKONOMİK GÖRÜŞLER

Anadoluculuk düşüncesinin temel konularından birisi köy ve köylücülük olmuştur. Anadolucu milliyetçi, aynı zamanda köylücüdür. Onun köylücülük davasında tutacağı yol, "köyü kendine yeten alemi içinde köy olarak, organik bir inkişafa kavuşturmak" yoludur (Okurer, 1946). Anadoluculuk, Anadolu'nun kurtuluşunu, Anadolu köylüsünün üretici zümre olarak bir sınıf haline getirilmesinde ve ahlakî bir hayat içinde toplumun başına geçmesinde görür: "Anadolu'da millet kuvveti yaratmak için çare vardır. Bir taraftan bu memleket tarihini kurmuş olan maddi, iktisadî varlığı, öbür taraftan ona ruh ve ruhî kudretler vermiş olan manevi kuvveti, bu kuvvetlerin menbalarına inmek sureti ile yeniden canlandırmak ve ahlakî, iktisadî kuvveti temsil eden sınıfı aşılayarak onun ruhunda canlandırmak suretiyle işe başlamak lazımdır" (*Hareket*, Nisan 1939).

Anadolucular, Osmanlı İmparatorluğu yıkıldıktan sonra ulusal davanın köy davası olduğunun artık açıklık kazandığını düşünürler. Lozan Antlaşması ile kurulan ulusal devletin ilk yaptığı şey Anadolu köylüsünü ipotekten kurtarmak olmuştur (*Hareket*, Şubat 1948). Bundan sonra "Köy Kanunu", "Tarım Kredi Kooperatiflerinin Açılması", "Aşarın Kaldırılması", "Halkevi Köycülük Şubesinin Açılması" gibi girişimler bunun en güzel örnekleridir. 1935'ten sonra ise "İş Kanunu", "Köy Enstitüleri", "Her Köye Ebe ve Sıhhat Memuru Verilmesi Kanunu" gibi girişimlerle ulusal köylücülük siyasetinin temelleri atılmıştır. Ancak Anadolucu aydınlara göre bu girişimler, davayı hakkı ile be-

nimseyecek memurların eline verilmemesi ve bu tarzda memur yetiştirilmemesi dolayısıyla düşünce ve uygulama arasında büyük farklılık ve çelişkilerin doğmasına sebep olmuştur.

Remzi Oğuz'a göre Türkiye'de köy ve köylünün sorunları 16. ve 17. yüzyıllara dayanmaktadır. Coğrafya keşiflerinin sonucunda transit geçiş bölgesi olan Anadolu'nun ayrıcalığı elden gidince Anadolu'nun dengesi bozulmuştur (Arık, 1969). 19. yüzyılda yabancıların eliyle Osmanlı İmparatorluğu'na sanayi girmesi, köylüyü gündelikçi konumuna düşürmüştür. Anadolu'da *"çıkrıkları durduran"* büyük sanayi, ne Türk, ne Müslüman hatta ne de Osmanlı'dır. O önce yabancı sonra düşmandır (Arık, 1968). Osmanlı Müslüman tüccarları azınlık tüccarının kölesi durumuna düşerken; 1838 Ticaret Antlaşması'ndan sonra Batı ürünleri tüm Anadolu pazarlarına hâkim olmasıyla Anadolu köylüsünün *"sessiz faciası"* başlamıştır (Arık, 1969). Kurtuluş Savaşı ve Lozan Antlaşması, köylüyü yabancıların elinden kurtarmıştır. Ancak köylü ve köy sorunu Anadolu'nun ana davası olma özelliğini korumaktadır. Aslında ulusal bünye içerisinde ekonomik ve ruhsal yönden kişisel bilinç ve iradeye sahip yurttaşların yetişmesi için en elverişli yer köydür (*Dönüm*, İkincikanun 1936). Bunun sağlanması için önce köylerin sağlam bir yapıya kavuşturulması daha sonra köylünün bilinçlendirilmesi ve köylerin Anadolu'daki ekonomik hayata sistemli, düzenli bir biçimde katılmasının sağlanması gerekmektedir.

Köylücülük davasında her şeyden önce köye ve köylüye zararlı olan unsurların ortadan kaldırılması ve etkisizleştirilmesi ele alınmalıdır. Anadolu köylüsünün kendi bilgisi, kendi emeği ve kendi teknik vasıtalarıyla ürettiği malların değerini bulmasını önleyen sistem, "veresiye alışveriş" mekanizmasını ortaya çıkarmıştır. Türkiye'de köylü ile ilişkide bulunan orta büyüklükteki ticaret sahipleri "bir parazit" gibi köylüyü sömürmektedir (*Dönüm*, Mayıs 1936). Köylü ekonomisinin zenginleşmesi için bu durumun ortadan kaldırılması zorunludur. İkinci olarak Osmanlı'dan günümüze kadar gelen ve cahil kâhyaların elinde bütün emeklerin boşa gitmesine sebep olan, toprağı *"kahya ile işletme"* sisteminden vazgeçilmelidir (*Dönüm*, Haziran 1936). Üçüncü olarak köylüyü kumar ve içki alışkanlıklarından uzaklaştırmak gerekmektedir. Anadolu insanı tarihin her türlü aksilikleri ve eziyetlerine karşı koymasına rağmen bu iki alışkanlık onun sonu olacaktır.

Türkiye'nin nüfusunun %75'inin köylü olduğunu her vesileyle vurgulayan Anadolucular, bu nedenle lise ve yüksekokullardan önce köy okulları açılmasına öncelik verilmesi gerektiğini savunurlar. Köy ve köylü hayatı iyice incelendikten sonra açılacak köy okullarında Anadolu'nun gerçeklerini bilerek öğrenimlerini tamamlayan çocukların, Anadolu'nun tarihi üzerinde büyük etkiler yapacağına inanırlar (*Dönüm*, Ağustos 1932). Zira köy çocukları Anadolu'nun ekonomik kuvvetleridirler (*Dönüm*, Birinciteşrin 1932). Türkiye, köyü düşünce dünyasına sığdıracak ve düşünce dünyasını da köylere sığdıracak olan kuvveti, her yönüyle önder olarak tasarlanan "köy muallim"inde bulmalıdır (*Dönüm*, Birincikanun 1932). Anadolucular, köyün içine kapanık hayatının içine o zamana "dışardan" dek girebilen tek kişi olan köy imamının Anadolu'nun benliğini öldürmüş, onun ulusal kişilik kazanmasını engellemiş olduğunu düşünürler (*Dönüm*, Haziran 1933). Cumhuriyet'le beraber köy imamının etkinliği azalmakla beraber, "kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratamaması", resmî kültürün yanında gizlice yaşayan halk kültürü (Mardin, 1986) içinde köy imamının eski konumuna büyük ölçüde ulaşmasını getirmiştir. Anadoluculara göre "Anadolu

Hilmi Ziya Ülken

SADETTİN ELİBOL

Cumhuriyet döneminde yetişmiş filozof H. Ziya Ülken (1901-1974), daha Kurtuluş Savaşı başlamadan önce -öğrencilik yıllarında- el yazma 12 sayı çıkardığı *Anadolu* dergisinde Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Turancılığa karşı "memleketçiliği" (Türkiyeciliği) savunan yazılar yazar.

O, bu dergideki "memleketçi" yazılarını, Anadolu'yu Türk kültürünün gerçek kaynağı olarak gören bir akım temsilcisi gibi kaleme alır. Yaklaşımını temellendirmek için H. Lichtenberg'in *R. Wagner, Poete et Penseur* adlı eserine başvurur (Ülken, 1966: 796).

Ülken, gençliğini Cumhuriyet'in kuruluş ve kurumlaşma süreciyle güçlenen modernleşme iklimi içinde yaşar. Gazi tarafından yurtdışına gönderilir; döndüğünde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk tefekkür tarihi doçentliğine atanır.

Onun bu dönem çalışmaları içinde *İnsanî Vatanperverlik* adlı eseri (1933), adeta "kılı kırk yararcasına" temellendirilmiş teziyle oldukça önemli sayılabilecek bir çıkışı temsil eder. Ülken, bu eseriyle insanî vatanseverliğin felsefesini yapar; yazık ki bu konuda bir ardılı gelmez. Ona göre bin yıllık tarihsel süreçte oluşan Türk milleti, Kurtuluş Savaşı'yla yaşama iradesini iyiden iyiye güçlendirmiş durumdadır. Ancak bu millet varlığı, üzerinde yaşadığı vatanda "bütünsel hümanizm"in yaratıcı öğesi olmaktan çok uzaktır.

Ülken, bu sorunun ancak "insanî vatanperverlik" yaklaşımıyla çözülebileceğini öne sürer. Bu yaklaşım, kişinin hem "vatanperver" hem de "insaniyetçi" olabileceği ilkesine dayanır. Buna göre, vatan ve insanlık arasında zıtlık değil, tam tersine "tamamlayıcılık ilişkisi" vardır. Kişi, "vatanperver" olduğu için "insaniyetçi" olabilir. Tersi de mümkündür: "İnsaniyetçi" olduğu için "vatanperver" olabilir.

OLGU YARGILARI VE DEĞER YARGILARI

Ülken'e göre ilk bakışta vatan olgu yargılarının, insanlık ise değer yargılarının alanı olarak görülebilir. Olgu yargıları ile değer yargıları ayırımı Fransız sosyolojisiyle düşünce dünyasına gir-

köyünü genişlikte ve derinlikte köy imamının eski otoritesine benzer zorlu fakat ruhta ve manada dost millet mefkuresini güden bir otorite" (*Çığır*, Temmuz 1941) kurtarabilir. Bu otoritenin "köy muallimi" olması arzulanmaktadır.

1943 yılında "Köye Doğru" çağrısı yapan Anadolucular, "Türk köylüsünü müspet sahada irşat etmek ve halkçılık esasları içerisinde kültür ve ahlak sahasında beslemek" için bütün aydınlara çağrıda bulunmuşlardır. Yapılan çağrı ile ruh ve ahlak yapısı zaten düzgün olan köylülerin sosyal görgülerinin arttırılması, bunun yanında maddi refah seviyelerinin de yükseltilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Anadolucular göre bu en kutsal memleket görevidir (*Dikmen*, 1943: 39-40).

Anadolucular "Anadolu'ya Doğru" çağrısı yaparken köylerin yeniden yapılan-

miştir. Örneğin; "su yüz derecede kaynar" ifadesi bir olgu yargısı, "şu tablo güzeldir" ifadesi ise bir değer yargısı olarak kabul edilir.

Ülken, bu iki yargı türü arasındaki ayırımın "yapay ve imkânsız" olduğu düşüncesindedir. Çünkü olgu yargıları da diğerleri gibi görecelik ve değişebilirlik özelliği taşır. Örneğin; "dünya güneşin çevresinde döner" yargısı ancak Copernicus'tan sonrası için doğrudur. Ayrıca, değer yargıları da diğerleri gibi hem biçime hem de içeriğe sahiptir. Örneğin; "bütün cisimler düşer" yargısında "cisimlerin düşmesi" "bütün" biçimi içinde; "bu bina güzeldir" yargısında "bina içeriği" "güzellik" biçimi içindedir. Ayrıca bu iki yargı türü arasındaki öznellik, nesnellik farkları da oldukça "saymaca ve belirsiz"dir (Ülken, 1933: 19).

Dahası, bu yargılar öze ve niteliğe ilişkin olmaları nedeniyle ortaktırlar. Bu nedenle onları esasta ayrı düşünmek mümkün değildir. Her ikisi de "amaçlı (kasıtlı) davranışlar"ın öznenesne birliğini temsil ederler. Her ikisi de düşünce olarak gerçektirler. Her ikisi de "bilinç davranışları"nda görünürler. Davranış tarafından kavranan varlığın ifadesidirler. Onları yalnız şöyle ayırmak mümkündür: Olgu yargıları, gerçekleşmiş olanların alanıdır. Değer yargıları ise idealin, başka bir ifadeyle "gerçekleşmesi mümkün öz"lerin alanıdır. Dolayısıyla onları olgu yargıları ve ideal yargıları olarak adlandırmak gerekir (Ülken, 1933: 15). Olgu yargıları gerçeklik, ideal yargıları "mümkün alanı"na aittir. Bu nedenle onlar, ancak sonsuzun sonludan ve geleceğin hâlden ayrıldığı gibi ayrılırlar. Anlaşılan o ki yargılar, "varlık ve insan

Hilmi Ziya Ülken'in "İnsani Vatanperverliği", hem Kemalist hümanizm bağlamında, hem muhafazakâr Anadoluculuk bağlamında yorumlanmaya açık bir tasavvurdur.

ması üzerinde durmuşlardır. Çok sonraları dillerden düşmeyecek olan "köy-kent" düşüncesini ilk olarak Anadoluculardan Nusret Köymen ortaya atmıştır. Ona göre sanayinin henüz şehirleşmediği Türkiye'de, şehir sınırları içine fabrika kurulmasına izin verilmemesi halinde sanayinin köyleşmesi sağlanabilecektir. Şehirler etrafına ormanlık yeşil alanların yapılması da bu amaca hizmet edecektir. Bu çemberin dışında kalan yerlerde sanayi köyleri kurulacak ve şehrin sanayiden başka daha birçok fonksiyonları da bir merkez etrafında köyleştirilecektir. Bu amaçla Başbakanlığa bağlı bir genel müdürlük denetiminde şehirlerde kurulacak "köylü hanları"nın, köylülerin şehirle olan ilişkilerinin ekonomik ve sağlıklı bir biçimde yürütülmesine katkıda bulunacakları söylenmiştir (*İktisadi Yürüyüş*, 1940: 4)

birliği"ni ifade ederler. Her yargı bu birliğin belirtisi olan bir "amaçlı (kastlı) davranış"tır. Alanlarının farklı oluşu bunu değiştirmez. Kuşkusuz tümel ve biçimsel oldukları kadar da kişi dışı olmayı yönseyen ideal yargıları dışta belirirler. Ancak bu gerçekleşme bir kişinin davranışında görünür, dolayısıyla salt o kişide ayırt edici özelliğini oluşturur. Başka bir ifadeyle insanın kişiliği onunla kurulur ve devam eder.

Ülken, bu noktada ideal yargılarla ifade edilen değerleri bir skala halinde verir. En üste "hak" ve "haksız" kavramlarıyla ifade edilen hukuk değerlerini koyar. Bu durumda da skalanın en üstünde adalet yer alır. Çünkü adalet hem kişideki hem de onun dışındaki bütün değerleri -potansiyel olarak- içerir. Dolayısıyla kişi dışı değerler kişide gerçekleşen değerlere bağlı sayılabilir.

İDEAL EVRENİNİN TEMEL SORUNU

Anlaşılacağı gibi ideal evreninin en temel konusu kişilik sorunudur. Kişilik, bu açıdan hem değerlerin odağı hem de eylem felsefesinin çıkış noktasıdır.

Kişiliğin nasıl oluştuğu konusunda, Ülken, vitalist (hayatçı) ve sosyolojist (toplumcu) yaklaşımları gerçekçi bulmaz. Kişilik, ona göre ne ferdin kendi yarattığı ne de çevrede var olan değerlerin yansıdığı bir eserdir. Gerçekte, kişilik "fert-toplum" ilişkisinin doğurduğu "karşılıklı etkiler dizisi"nin yarattığı bir eserdir. Başka bir ifadeyle her kişilik, söz konusu "karşılıklı etkiler dizisi"nin yarattığı belirli bir oluşumdur. Her kişilikte değerler, biçim olarak "fert üstü", davranış olarak "ferdî" nitelik taşırlar (Ülken, 1933: 25).

Ülken, kişiliğin oluşumu için insanın söz konusu karşılıklı etkiler sürecinde, gerçeklik-ideal biçimindeki "boş karşıtlıklar"dan kurtularak "hakikata açılması" ve onu gerçekleştirmesi gereğini öne sürer. Çünkü ne olgu yargıları ne de ideal yargıları insanı dünyadan haberli kılabilir. Onu dünyadan ancak (ve ancak) "varlık ve insan birliğinin yargıları" haberdar edebilir.

Hakikat, ona göre olgu ve idealin bileşimidir. Ancak bu bileşim, aşkın felsefelerin diyalektiğindeki gibi "mantık ötesi ve üstü" bir bileşim değildir. Çünkü burada bileşenler, "bir bütünün iki parçası veya gelişen iki varlığın iki aşaması"dır.

İnsanda hakikati doğrudan doğruya, "aracısız ve eksiksiz" kavrayan yeti zihin değil, Pascal'ın kavramıyla söylemek gerekirse "kalbin duyuşu"dur. Bu nedenle, insan, onu ancak belli bir

Anadolucular, Anadolu köylüsünün maruz kaldığı ağır yaşam koşullarında; hem tarihin, hem coğrafyanın, hem doğanın ve hem de yöneticilerin yaptıkları kuvvetli baskıların önemli rol oynadığını vurgularlar. Bu baskılar nedeniyle Anadolu köylüsü haklı olarak durağan bir tavır takınmış, sessiz, durgun, kuşkulu olmuş; değişimlere, reformlara ve devrimlere karşı daima soğuk davranmıştır. Anadolu köylüsünü dinamik ve ilerici bir hale getirmenin yolu, onu durağan yapıya iten gerçek sebepleri yani tarihin, coğrafyanın, doğanın ve yöneticilerin baskılarını iyice anlayıp tanıyarak yola çıkmaktır. Bu anlamda Anadolu köylüsü tarihte ilk defa Türkiye Cumhuriyeti döneminde dikkate alınmıştır. Ancak bu dikkate alış bile tam ciddiyetle olamamıştır. Zira aydınlar köylüyü salt köylü-

"bilinç hâli"ni ifade eden "tutku eylemleri"yle kavrayabilir. "Tutku eylemleri", başka bir ifadeyle "aşk atılımları" sıradan bir "amaçlı davranış" değildir. Tam tersine, bu tür eylemler, özne ve nesne birliğini (ahlakî alanda fert-toplum bütünlüğünü) somutlaştıran "yüceltilmiş tutku atılımları"dır. Bu nedenle onlar, "kişi hâlinde insanî"yi, "somut bir varlıkta evrenseli amaç edinen tutku eylemleri"dir.

Ülken'de "aşk ahlakı"nın ifadesi olan bu "tutku eylemleri", hem "kendini feda etmeyi ve sonsuzluğu" hem de "iradeyi ve sahip olmayı" temsil ederler. "Gerçek düzen"den "ideal düzen"e geçiş işlevi görürler (Ülken, 1959: 30-60 vd.). "Aşk ahlakı"nı somutlaştırmış kişiler, ona göre ancak "insanî vatanperver"lerdir.

OLGU İNANCI VE İDEAL İNANCI

"İnsanî vatanperver"ler, anlaşılacağı gibi olgu inancı taşımazlar. Çünkü olgu inancı, insanı salt içinde yaşadığı topluma bağlar. Nesnelerle ilişkisini düzenler. Toplumsal düzenin istikrarını sağlar. Ancak insanı sürekli aynı koşullara mahkûm eder. Başka bir ifadeyle gelişmeye imkân vermez.

Kuşkusuz her toplumda olgu inancına bağlı insanların olması gerekir. Çünkü onlar var olanı koruyucu bir işlev görürler. Fakat bu özellikleriyle yetersizliği temsil ederler. Buna karşılık, ideal inancı insanı mükemmele yöneltir. İçinde yaşanılan koşulları aşmaya zorlar. Böylece gelişmeyi mümkün kılar. Örneğin; göreli ve değişken örf ve âdetlerin baskısından kurtararak ahlakın evrensel ilkelerine doğru yükseltir. Ancak bu inanç, gerçekliği boşlamayı da getirir. İçinde yaşanılan toplumla ilişkiyi koparır. Bu nedenle kişiyi ütopist kılar.

Görüldüğü gibi olgu inancı ile ideal inancı arasında tam bir karşıtlık vardır. Örneğin; Muhammed'in Ebu Cehil ile mücadelesinde ideal inancı, Sokrates'in Atina sitesiyle çatışmasında olgu inancı üstün gelmiştir. Ancak her dönemde ideal inancı "inkılâpçı", olgu inancı "muhafazakâr" olmuştur. Bu karşıtlığa rağmen kimileri bu iki inanç türünü karıştırırlar. Örneğin; ırkçılık ve milliyetçilik konusunda bu karıştırma görülebilir. Irk, kuşkusuz bir gerçektir, ancak buna dayalı inanç bütünüyle ayırımcılığa hizmet eder. Millet konusunda da durum farklı değildir. "Millet muhabbeti" de insanı diğer toplumlardan kesin olarak ayıran bir olgu inancıdır.

Aslında 19. yüzyıl emperyalizminin siyasal saldırısıyla gelişen ırkçılık ve

cülük modasına uyarak ele almışlardır (Ülken, 1948); halbuki gerekli olan, aydın ile köylünün bütünleşmesidir.

Anadoluculuk düşüncesi köylü davasının ekonomik cephesine de eğilmiştir. Onlar tarımı bir mekanizma değil, ekonomik bir organizma olarak görürler (*Dönüm*, Temmuz 1932). Anadoluculara göre, Anadolu'da bir ulus meydana getiren temel unsur "toprakla iktisadın bir arada yarattığı zarûrettir." Kısaca "toprak ve emek birlikleri dilek birliğini yaratmıştır" (*Hareket*, Nisan 1939). Osmanlı Imparatorluğu zamanında Anadolu köylüsü vergi ve askerlik sebepleri dışında hiç akla gelmemiştir. Devlet felâketli zamanlarda kendini kurtaran "anavatan köylüsü"nü diğer zamanlar hiç düşünmemiş ve köylünün durumu gün geçtikçe kötüleşmiştir. Birinci Dünya Sa-

milliyetçilik akımları, "müstear ideal" ya da gerçek adıyla olgu inancının ifadesi olarak görülebilir. Olgu inancına bağlı bu hareketlerin zaman içinde kendilerini düzelterek belli bir vatan üzerinde "memleketçi"liğe dönüşmeleri de zaten onların ideal olmadığını kanıtlar (Ülken, 1933: 58).

Ülken, bütün olgu inançlarını birleştiren tek bir kavram olduğunu söyler: Vatan. Vatan kavramı, salt üzerinde yaşayan insanların "yerel ve ayırıcı inancı"nı ifade eder. Az çok gelişmiş toprağa bağlı bütün toplumların "içgüdüsel gücü"nü simgeler. Tarihte yaşanmış vatan savunmalarının hepsi ideal inancından değil, olgu inancından kaynaklanan tepkisel hareketler olmuştur.

Ülken, bütün ideal inançlarını birleştiren ortak kavram olarak da insanlığı görür. Çünkü bütün ideal inançları -şu ya da bu derecede- "insanî ruh"a dayanır. "İnsanî ruh"un gelişimi -doğal olarak- ideal inançların sınırını genişletir. Ancak "müstear ideal" inançlarıyla hakiki idealleri birbirinden ayırmak gerekir. Hatırlanacağı gibi "müstear ideal" inancı, bir olgu inancını ideal inancı saymakla oluşur.

Tarihte rasyonel "insaniyetçiliğin" "en açık biçimleri" Batı Rönesansıyla doğmaya başlamıştır. Ancak "bütünsel hümanizm"in gezegen boyutunda gerçekleşmesi daha uzun zaman alacaktır. Bunun için dünyanın her ülkesinde önce "insanî ruh"un olgu inanç(lar)ına tepki göstererek ideal inanç(lar)ını doğurması gerekir, ancak bu da yetmez. Ülken, bunun başarılabilmesi için olgu inancı ile ideal inancının üstünde -fakat ikisini de birleştiren- bir inancın gerekli olduğunu vurgular. Ona göre bu "hakikat inancı"dır. "Hakikat inancı", "hayatın nesnelere yönelen bütünsel etkinliği"nden doğan "bilinç eylemleri"nde görülür.

Olgu inançları, tekrar belirtmek gerekirse, bilinçli bir harekete dönüştüğünde "vatanperverlik" halini alır. Örneğin; Musa, Ebu Cehil, S. Eyyubî, Kılıç Arslan, G. Osman Paşa, Jeanne d'Arc, Schiller, W. Scott ve N. Kemal gibi isimlerin hareketleri tam bir "vatanperverlik"tir. İdeal inançları da "insaniyetçiliği" oluşturur. Örneğin; Bouddha, Lao-Tzu, Mani, Mazdek, İsa, Ali ve Hüseyin gibi isimler "insaniyetçiliğin" simgesidirler. Batı Rönesansının büyük isimleri (Campenella, Bruno, Erasme vb.) de "insaniyetçi" kişiliklerdir. Protestanlığın kurucuları, Leipniz, Spinoza ve Kant da bu çizgideki büyük ruhlardır.

vaşı'ndan önce Osmanlı Imparatorluğu zamanında Türkiye'de bir ulusal ekonomi yoktur (Hatipoğlu, 1936). O devrin devlet ve ulus anlayışları "kapalı, müttehit, millî bir iktisadın kurulmasına aykırı" bulunmaktaydı (Hatipoğlu, 1936). Kurtuluş Savaşı sonunda Türkiye, ulusal bir devlet haline geldikten sonra "millet iktisadı"na başlanmıştır (Hatipoğlu, 1936). Bu coşkulu başlangıç ruhunda en belirgin özellik şiddetli yarış özelliğidir. Türkiye'de ulusal ekonominin kuruluşunun bütün dinamikliği bu psikolojik faktörde, yarış ruhunda yatmaktadır (Hatipoğlu, 1936). Türkiye'de tarımın bilimsel hale getirilmesi için önce ihtiraslı insanlara gereksinim bulunmaktadır. Onun için Türkiye tarımında "Anadolucu" bir bilim gereklidir. Bunu "cihan gafleti" "cihan korkusu" içinde bo-

"İNSANÎ VATANPERVERLİK" TOPLUMU

Ülken, olgu inancı ile ideal inancını aşan "hakikat inancı"nın "insanî vatanperverlik"te olduğunu belirtir. Kuşkusuz insanlık bu aşamaya daha yeni girmiş durumdadır. Geçmişin kimi büyük isimlerinde "hakikat inancı"nın gelişmiş örnekleri -elbette- görülür. Örneğin; Muhammed, Luther, Goethe, Dante, Shakespeare, Tolstoy ve Gandhi bu inancın simgesi olmuş isimlerdir. Anlaşılacağı gibi bu kişilerde, vatan, salt kendi için değil, "insaniyet" içindir. Ancak "insaniyet"e vatan (dolayısıyla millet) aracılığıyla ulaşılabilir.

Bu açıdan bakıldığında, "insanî vatanperverlik"in dinini Muhammed'in, sanatını Goethe'nin, ahlakını Tolstoy'un, siyasetini Gandhi'nin yaptığı görülür (Ülken, 1933: 66). Bugün, dünyanın her ülkesinde bu vatanseverliği oluşturmak için "insanî ideal"e önce üzerinde yaşanılan yerden başlamak gerekir. Çünkü insanlığı vatanda oluşturmadan bir yere varılamaz. Ona göre insanlığı vatanda gerçekleştirmek, toplumda "ahlakî mertebeler"e dayanan bir değerler evreni kurmaktır. Evrende cansızdan canlıya doğru nasıl bir aşamalar düzeni varsa, toplumda da ahlakî bir dereceler sistemi olması gerekir.

"İnsanî vatanperverlik", toplumda kişilerin "ruh (ya da ahlak) gücü"ne göre derecelere ayrıldığı bir düzeni öngörür. Buna göre insanlar; halk, vatandaş, vatanperver ve insanî vatanperver derecelerine ayrılır. Halk, "korku ahlakı"; vatandaş "ümit ahlakı"; vatanperver "gurur ahlakı", insanî vatanperver ise "aşk ahlakı" derecesindedir (Ülken, 1959: 106). Demek ki "insanî vatanperverlik" toplumunda ideal "aşk ahlakı"dır. Alt derecelerde bulunanların üste geçebilmek için ruhlarını güçlendirmeleri gerekir. Bunu başarabilenler "aşk ahlakı" derecesine yükselebilirler. Anlaşılacağı gibi bu aşamalı yapı, özgürlüğü gerçekleştirecek bir "imkânlar evreni" yaratır. Bu evrende, ne anarşiye götürecek demagoji saltanatı, ne sınıf aygıtına dayanan baskı, ne de bir aydın grubunun örgütlü zoru bulunur. Ancak (ve ancak) "aşk ahlakı" derecesinde olanların eğitici, yaratıcı, dolayısıyla yönlendirici eylemleri söz konusudur. Gerçek özgürlüğü somutlaştırmış bu ruhlar gelişmenin dinamiği durumundadırlar. Kişilikleriyle milleti insanlığa bağlayıcı bir işlev görürler. Onlar, bu açıdan "bütünsel insan" örneği oluştururlar.

calayan insan tipi değil, "cihan hasreti" çeken iradeli, derin ihtiraslı insanlar duyar ve gerçekleştirebilir (Dönüm, Ağustos 1932). Bunun için, başka ülkelerin teşkilatlarını örnek almak yerine, Anadolu'nun koşullarına uyan, Anadolu'nun yaratacağı bir teşkilat düşünülmelidir (Hatipoğlu, 1939).

Anadolu'da tarım bilimsel temele oturtulduktan sonra ulusal ekonominin organik yapısı harekete geçirilmelidir. Anadolucular, ulusal ekonominin parçaları olan tarım, sanayi, taşımacılık ve ticaretin birbiriyle dengeli, uygun ve sağlıklı bir şekilde geliştiği ulusal bir ekonomi istemektedirler; tek başına endüstrinin gelişmesine karşıdırlar (*Dönüm*, Teşrinievvel 1932). Bu sebeple tarımın da ölçülü gelişmesi ve Anadolu'nun koşullarına göre ilerleme göstermesini savunarak, "mo-

Ülken, belli ki "insanî vatanperverlik" toplumunun "aşk ahlakı"na sahip büyük ruhlarla kurulabileceğine inanır. Onların yetişebilmesi için -temelde- herkesin iyileştirilmiş toplumsal ortamlarda bir millî eğitim sürecinden geçirilmesi gereğini vurgular. Millî eğitim, bu durumda insanlara hem vatandaş niteliği kazandıran hem de "aşk ahlakı"na ulaşabilmenin asgari koşullarını sağlayan bir yetiştirme sürecidir. İnsanlar bu süreçten geçtikten sonra "aşk ahlakı"na yükselebilirler.

GELECEĞİN "BÜTÜNSEL HÜMANİZM"İ

Ülken, her ülkede gerçekleştirilebilir "insanî vatanperverlik" yaklaşımıyla "bütünsel hümanizm"in (ya da uygarlığın) yaratılabileceğini düşünür. Ne var ki bugün insanlık ikiye bölünmüş durumdadır. Bir yanda "zekâ, irade ve tutku"ya bağlı bir değerler evreni (Batı uygarlığı), diğer yanda "telkin, sempati ve dışbilinç"e bağlı bir değerler evreni (Doğu uygarlığı) vardır (Ülken, 1965: 428). Batı -doğal olarak- gergin bir "irade kültürü", doğu ise içsel bir "sempati kültürü" yaratmış durumdadır. Bu açıdan ilki "açık", diğeri "kapalı uygarlık" olarak tanımlanabilir.

Kuşkusuz Batı uygarlığı "dünyayı fethetme" sürecinde büyük bir mesafe almıştır. Ancak bir çıkmaz içindedir. Örneğin; insanı makineye esir etmiş, "yıkıcılığı ve inkârcılığı" neredeyse kurumlaştırmış, "kendisini inkâr" durumuna gelmiştir. Buna karşılık maddi açıdan başarısız doğu uygarlığı hâlâ "iç hayatta zenginliği" temsil ediyor. Örneğin; "insanı başkasına açık tutarak" maddi zorluklara direnmeyi ve yaşamayı mümkün kılıyor. Bu nedenle "ya Batı, ya Doğu" demenin insanlık için kurtarıcı bir seçim olduğu söylenemez.

Ülken, aslında Batı ve Doğu'yu insanlığın "gerilme ve genişleme yayı" (iki kutbu) olarak görür. İlkinde gerilme "zekâ ve irade", diğerinde genişleme "telkin ve sempati" halinde belirmiştir. Gelecekte iki uygarlık da yetersizliklerini anlayacak; kendi evrenlerinde "bütünsel insan"ı yaratarak birbirlerini tamamlayacaklardır. Bu tamamlayış, kelimenin gerçek anlamıyla "bütünsel hümanizm"in (ya da uygarlığın) ifadesi olacaktır. İnsanlık bu "iki batak"ta boğulmak istemiyorsa "bütünsel hümanizm"le kendini yaratmak zorundadır.

TÜRKİYE'NİN "MİLLÎ RÖNESANSI"

Türk milleti, Kurtuluş Savaşı'yla Anadolu'da kalıcılığını bir kez daha kanıtla-

dern ziraat"ın ölçüsüz ve sınırsız bir biçimde istenmesinin yanlışlığını ortaya koymuşlardır (*Dönüm*, Mart 1933). Fazla sermaye gerektirmeyen ve hammaddesi bulunan tarımsal sanatların ön safta ele alınması ile, Tanzimat'tan beri süregelen "ziraat mi, sanayi mi?" tartışması esastan halledilebilecektir (*Çığır*, Temmuz 1941).

Anadolucular Anadolu'da en büyük sorunlardan birisinin de arazi mülkiyeti sorunu olduğunu söylemişlerdir: "Türk milletinin bugün benimsediği topraklar onun kanı ile yoğrulmuştur ve bu toprakların her köşesinde tarihimiz yazılıdır. Bunun yanında da Türk milleti bu toprakların üstünde yepyeni ve kendisine has bir kültür yaratmak iddiasındadır [...] Türkiye'de arazinin milletin fertleri arasında benimsenişinin bir dava halinde belirmesi her şeyden evvel, yeni Türkiye'nin

mıştır. Savaş ertesinde uygulanan modernleşme programıyla "millî bir rönesans" yapma imkânı doğmuştur. Artık bu aşamada milleti "insanî vatanperverlik" toplumuna dönüştürecek bir rönesans yapılması gerekir. Eğer bu rönesans başarılabilirse millet Doğu'nun "kapalı uygarlık" çerçevesinden çıkabilir.

Kuşkusuz bu çıkış, Ülken'de bir uygarlıktan vazgeçip başka bir uygarlığa geçiş anlamına gelmez. Çünkü o, bu çıkış süreciyle, "millî kültürün kökleri"ne inen bir rönesans yapılmasını, böylece "bütünsel hümanizm"in (ya da uygarlığın) yürüyüşüne daha şimdiden "karışmayı" kasteder.[1] Ülken, gerçek milliyetçiliğin bu rönesansı istemek ve başarmak olduğunu vurgular. Bu rönesans, özgün niteliği dolayısıyla ne Doğucunun "içe kapanması"na ne de Batıcının "kendini terk etmesi"ne benzer. Çünkü millet, "bütünsel hümanizm"e (ya da uygarlığa) "kendi karakteri ve sözü"yle katılmış olur.

KENDİ SEMASINDA BİR YILDIZ

Filozof Ülken, Cumhuriyet döneminin düşünsel haritası içinde neredeyse kendi semasının yıldızı olarak kalmıştır. Onun çok sayıda eser vermesi, akademik kurumlaşmaya katkı yapması, başta *İnsan Mecmuası* olmak üzere dergiler çıkarması bu durumu değiştirmemiştir. Onun bu yalnızlığı iki nedenle açıklanabilir: Yaşadığı dönemde genel düşünce düzeyinin düşük olması, bir; kişi olarak siyasal bir hareketle yakınlık kurmaması, iki.

Batı'yla entegrasyonun iyiden iyiye konuşulur hâle geldiği günümüz Türkiyesi'nde, filozof Ülken'in "insanî vatanperverlik" toplumu ve bu temelde geliştirdiği "bütünsel hümanizm" ideali üzerinde düşünülmesi gerekir. Ancak düşünmenin ön koşulunun da tanıma olduğu açıktır! Kimi Türk aydınları, ne yazık ki belli bir düşünsel birikimi temsil eden diğer yerli isimler gibi Ülken'i de yeni yeni tanımaya başlıyorlar. Kuşkusuz metinlerini belli bir soyutlukla yazmış olması (ki bu filozof için doğaldır) tanıma eğilimini önemli ölçüde sınırlıyor.

Yine de çeşitli tarihsel ve toplumsal nedenlerle felsefeye mesafeli durmuş Türk aydınları içinde kimilerinin bu filozofa yönelik ilgileri, Türkiye'nin geleceğine umutla bakmayı mümkün kılan önemli bir gelişme olarak görülebilir.

DİPNOT

1 H. Z. Ülken, "Tanzimata Karşı", *İnsan Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 1, 1938).

her sahada Osmanlı İmparatorluğu müesseselerini tasfiye etmemiş olmasından ileri geliyor [...] Türkiye'nin arazi mülkiyeti davasında ilk iş hususî mülkiyet ile devlet mülkiyeti vaziyetini tasfiye etmektir" (*Dönüm*, Mart 1936).

Anadolucular, bu sorunun Türkiye'ye gelen göçmenlere ve topraksız vatandaşlara toprak verilmesi şeklinde ele alınmasını da yanlış bulurlar.

SOSYAL VE KÜLTÜREL GÖRÜŞLER

Anadolucular, vatanın ve ulusun oluşumunda ulusal coğrafyanın önemine inanmışlardır. Bir ulusu yaratan ruhun işlevsel bir niteliğe dönüşebilmesi, her şeyden evvel yerleşik bir düzene geçişle birlikte, ulusal bir coğrafya ve bu coğrafya üzerinde yaşayan bir kader birliğine bağlıdır.

Millet dergisinde, ulusal topluluğun

oluşumu şöyle tasvir edilir: Toplumlar nesiller boyu yaşamak ve yerleşmek için yer araştırmışlar ve mutlu olmanın koşullarını yavaş yavaş yaratmışlar, sonra da kültürel bir kimlik altında, ayrı bir karakter kazanmışlardır. Böylece coğrafya da bu toplumların ismini almıştır (*Millet*, Haziran 1942). Toplulukların adsız coğrafya üstünde yaşamalarını ve mutlu olmalarını sağlayan koşul, ortak tarihtir. Remzi Oğuz Arık'a göre "müşterek tarihi yarattıran işlerin, felâketlerin ve saadetlerin potasında eriyip coğrafyaya dökülerek onu vatanlaştıran topluluk; akıcı olmaktan, muayyensizliğe her an namzet kütleler olmaktan çıkar millet" olur (*Millet*, Haziran 1942). Birliği oluşturan madde coğrafyadır; insan ile ruhu oluşturan tarih, dil, edebiyat, ahlak, din, sanat ve diğer unsurların hepsi birleşerek ulusu oluşturmuşlardır.

Anadolu halkının Osmanlı İmparatorluğu içinde bir kuvvet ve iktidar sahibi olabilmesi için bilinçli bir "milliyet kültürü"nün oluşturulması gerekmekteydi. Bu ise ancak eğitimle gerçekleştirilebilirdi. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Anadolu'da kurulan ulusal hükümet eğitimin ve eğitim sonucunda oluşan "milliyet kültürü"nün bir evresidir (*Hareket*, Mayıs 1943).

Anadoluculuğun milliyetçilik anlayışı, kutsal bir vatan olarak temel aldığı coğrafyayı, ulusal gelişimin her düzeydeki kaynağı olarak görür. Bu toprak parçasının bir vatan olarak kabul edilmesi ve kalkındırılmasını amaçlar. Anadolu'nun sorunlarını çözebilmek için her şeyden önce "onun her şeyini bağrından kopmuş bir insan gibi ve ondan olarak, kayıtsız-şartsız sevmek" gerekmektedir (*Millet*, Birinciteşrin 1942). Bundan sonra, Anadolu'nun bilimde, sanatta, folklorda tüm sosyal ve kültürel alanlarda bir Rönesans yaratması düşünülebilecektir. Türkiye "Avrupa haritası dışında Avrupalılık hırsına ve hodkamlığına" kapılmadığı takdirde, Rönesans yaratılabilir. "Türk Rönesansını Türk gençliği yapmalıdır" (*Hareket*, Şubat 1939). Bu sebeple gençliğe önem verilmeli ve Bat. taklitçiliğinden de, hayalci Turancılıktan da uzak tutulmalıdır. Türkiye'de bunun gerçekleştirilmesi için her şeyden önce dinsel ve siyasal endişelerden uzak bilimsel ve felsefî bir toplumsal ruhun yaratılması lazımdır (Fındıkoğlu, 1938).

Milliyetçiliği bir tarih bilinci olarak ele alan Anadoluculuk, Anadolu toprakları üzerinde gelişen Türk tarihini esas alır. Çünkü 1071'den önceki tarih kavmî bir tarihtir, 1071 ise ulusal tarihin başlangıcıdır. Anadolu'da gerçek anlamda kültürün Türkmenlerin Anadolu'ya gelişiyle kurulduğu ve buna göçebe kültürü denmesinin yanlışlığı üzerinde dururlar. Anadolu'da Büyük İskender zamanından beri halkın üzerinde kılıç ve zorbalıkla hüküm süren bir yönetici sınıfın olduğuna dikkat çekerler. Ancak Türkmenlerin Anadolu'ya gelişi ile burada gerçek anlamda bir sosyal sınıf düzeni kurulmuştur. 1071'den sonra kurulan "Anadolu düzeninde ruhî kuvvet İslâm dinidir. Maddi kuvvet ise, Anadolu toprağının verim kuvvetidir" (*Hareket*, Mayıs 1943). Türkmenlerin gelmesi ve Anadolu'ya İslâm'ın girmesi ile Orta Asya'nın savaşçılığı, Eti köylüsünün tarımı ile kaynaşmış ve İslâm diniyle yeni bir Anadolu halkı oluşmuş; ulusal tarihimiz başlamıştır. Anadolucular, Selçukluların, siyasal alanda en yüksek dönemlerinde bile Anadolu kültüründe ilk sırada yer alamadıklarına dikkat çekerler. Bu dönemde Selçuklu sarayında İran kültürü önemli rol oynamıştır (Tunç, 1948). Moğol istilaları da Anadolu kültürünün gelişmesine engel olmuş hatta, Moğollar ve Türkler bu dönemden başlayarak birbirleriyle karıştırılmıştır (*Anadolu Mecmuası*, Ağustos 1340). Anadolucular, Anadolu Türklerinin yerli, yabancı kavimlerle karıştığını, fakat bu karışmanın hiçbir zaman "Türklüğü bozacak" nitelikte olma-

dığını söylerler. Hükümdar sülâlesinin karışması ise onlara göre ulusun karışması anlamını taşımamaktadır.

Anadoluculuk, kendini kültürel bir milliyetçilik olarak vazeder. Kültür, bir ulusun duygularını, inançlarını, hükümlerini temsil eden kurumlarla, geçmişteki duygu ve inançlarını koruyan, nakleden, aksettiren kurumlardan ibarettir (Arık, 1958). Dil, sanat, din, hukuk, ahlak; ulusun duygularını, inançlarını, hükümlerini aksettirmektedir. Tarih ve vatan ise geçmişteki duyguların, inançların korunup nesiller boyunca insanlığa ulaştırılmasını, aksettirilmesini sağlamaktadır. Bu düşünüşte durağanlık dinamizmle içiçedir: Toprak, vatan, dil, din, tarih ve soy gibi unsurlar milliyetçiliğin durağan tarafını oluştururken; değişen düşünceler dünyasında milliyetçiliğin hedefleri dinamik unsurları meydana getirmektedir.

Anadoluculuk, Anadolu'da yeni bir kültürün oluşturulduğunu ileri sürer. Türkiye Türkleri kendilerine özgü dil, edebiyat, güzel sanatlar, din, gelenek ve görenekler meydana getirmişlerdir (Kaplan, 1967). Bu kültürel miras üzerinde araştırmalar yapan Mehmet Halit Bayrı halk şairleri, halk adetleri ve inanmalarını, halk tabirlerini, folkloru ortaya koymaya çalışmıştır. Anadolucular, Anadolu kültürünün dünya çapında bir kültür haline gelebilmesi için "mahallîlik" ve "öz cevherlik" (Dikmen, 1941, 7) özelliklerinin, modern gerçeklere göre hazır hale getirilmesi görevinin aydınlara düştüğü kanısındadırlar. Kültür sahasında, edebiyat ve sanatta Anadolu'nun ürünlerinin ortaya çıkarak yeni bir çığır açılabilmesi için, ulusal ruhun yaratılması gereklidir (Dikmen, 1941, 4). Anadolucular sanatta taklitçiliğin yaratıcılık yeteneğini öldürdüğünü, tercüme eserlerin de ulusal edebiyata zarar verdiğin düşünürler (Dikmen, 1941, 3). Anadolu'da düşünce hayatının canlandırılmasının zorunlu olduğunu savunan Anadolucular, bu konuda çok merkezli bir kültür hayatının yaşandığı Selçuklu dönemini örnek göstermişlerdir (Ülken, 1979). Anadolu'da düşünce hareketlerinin yayılması için, fakülteleri değişik şehirlerde olacak bir "Anadolu Üniversitesi" kurulması fikri de ortaya atılmıştır (*Çığır*, Birinciteşrin 1941). Böyle bir üniversite, düşünce hareketleri ve amaç kaynaşmaları açısından köy manzarası gösteren Anadolu'nun kültürünü diriltecek, ekonomik Anadolu'nun yüzyıllarca perişan ve bakımsız kalmasının sorumlusu olarak "Osmanlı saltanatı değil, yüzyıllarca bu saltanata tek bir reaksiyon yapmamış uyuşuk ve dalkavuk Osmanlı münevveri" görülmekte, biriken sosyal sorunların "Anadolu âşıkları" tarafından çözüleceği ve Anadolu uygarlığının kurulacağı savunulmaktadır (*Yenitürk*, İkincikanun, 1941).

SİYASAL GÖRÜŞLER

Kurtuluş Savaşı'nın başlangıcında "Misak-ı Millî"nin kabul edilip Anadolu'nun "vatan" olarak tanımlanmasıyla, Turancılığın saldırgan niteliğinden farklı, savunmaya ve mazlumiyet anlayışına dayanan yeni bir Türk milliyetçiliği ortaya çıkmıştır.

Mütareke ve Kurtuluş Savaşı yıllarında gelişen Anadoluculuk, Turancılığa karşı tepkinin bir ürünüdür. İlk önce tarih alanında yeni bir anlayış olarak kendini ortaya koymuştur. Mükrimin Halil Yinanç, Anadoluculuğun tarih tezini biçimlendirirken tarihsel kader birliğini önplana çıkarmış (*Anadolu Mecmuası*, Mayıs 1340) ve Anadolu'yu bu birlik çerçevesinde "vatan" olarak kabul etmiştir (Öğün, 1992). Mükrimin Halil Yinanç, Osmanlı tarihçileri Anadolu tarihini yapay parçalara ayırırken, Turancı tarihçilerin de Anadolu dışında kalan bir tarihi ulusal tarih olarak kabul etmelerini eleştirmiştir. Hilmi Ziya Ülken Türk ve Moğolların farklı tarihsel ve ırksal kökten geldiklerini belirtirken (*Anadolu Mecmuası*, Ağustos 1340), Mehmet Şemsettin Günaltay, Tatarların ve

Türklerin de farklı kökenlere sahip olduğunu, Tatarların Tonguz, Türklerin ise Hiung-Hu (Hun)'lardan geldiğini filolojik esaslara göre ortaya koyarak çürütmeye çalışmıştır (Ülken, 1979). Böylece Anadolucular, Turancılığın Anadolu halkı ile aralarında hemen hemen hiçbir tarihsel kader birliği bulunmayan Turanî topluluklara ulusal bilinç götürmeye kalkmasını eleştirmişlerdir. Turancılık onlara göre hayaldir. Gerçek vatan Anadolu; Türk'ün savaş gücü ve teşkilatçılığı ile Anadolu'da yaşayan yerlilerin emek güçlerinin birleşimi sonucunda oluşan topluluk da gerçek millettir.

Anadoluculara göre Kurtuluş Savaşı'nda tutulan yol ulusun gelişmesine engel olan unsurların ortadan kaldırılmasının zorunlu olduğunu göstermiştir. Ulusun tarihsel ve sosyal bir oluşum olduğunu, aynı dil veya soy grubuna ait olmanın bir ulus oluşturamayacağını da göstermiştir. Böylece ırkçılık gibi, etnolojik birliğe dayanmak isteyen Turancılık düşüncesinin de gerçeklere uymadığı, hayalî kaldığı görülmüştür (Ülken, 1945).

Anadoluculuk, Turancıların anladığı anlamda ırkçılığı da reddeder. Çünkü coğrafya koşulları, uzun yıllar süren tarihsel ve kültürel ayrılık sonucunda Anadolu'da diğer Türk topluluklarından ayrı yeni bir ulus yaratılmıştır. Anadoluculuk, Turancılığın soy ile ulusu karıştırdığı kanısındadır (*Hareket*, Nisan 1939). Bir Latin ulusu, Cermen ulusu, Slav ulusu olmadığı gibi bir Turan ulusu da yoktur. Turan'dan birçok ulus ayrılmış, Türk kavimlerinin bir çoğu da henüz uluslaşamamışlardır. Soy, toprak ve ekonomik birliklere önem vermeyen Turancılığın inandığı gibi, madde birliği olmadan ruh birliğinin olabileceğine inanmak gerçekçi değildir. Bunun yanında, ruh birliğini ırkın sağlayacağını beklemek de doğru değildir: "Türk dünyası birlik içinde kurtuluşunu ararken Islâm'ın birleştirici ruhuna sığınmaktan başka yol bulamayacaktır. Irk, sadece kendi varlığı ile birlik yapamaz. Maddi unsurların esaslı karakteri daima bölünebilmek, sonsuz parçalara ayrılabilmektir. Ruh cevherinin temel yapısı birliktir, çokluk içinde birlik yaşamaktır" (Topçu, 1978). Anadoluculara göre Turancılık, ulusallığın temelini oluşturan unsurları inkâr ederek çok büyük gaflete düşmüş ve bir nesli hayalle oyalamıştır (*Hareket*, Nisan 1939).

Anadoluculuk Türkoloji çalışmalarını bir bilim sorunu olarak görmüş, bunun milliyetçilikle karıştırılmaması gerektiğini vurgulamıştır (Dikmen, 1941, 6). İkinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'nin de savaşa girmesi ve dış Türklerin kurtarılması için zamanın geldiğini savunan Turancıları yine hayalcilikle eleştiren Anadolucular, sadece Anadolu için savaşılabileceği kanısında olmuşlardır (Dikmen, 1942, 13). Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu'ya göre devlerin çarpıştığı İkinci Dünya Savaşı'nda heyecanlı genç yazar ve şairler Anadolu birliğini korumak için el ele vermeliydiler (Fındıkoğlu, 1955).

Bu görüş ayrılığı, 1939-45 döneminde Turancılık düşüncesini savunanlarla Anadolucular arasında büyük tartışmalara yol açmıştır. Ancak kimi Türkçüler, Anadoluculuk düşüncesini savunan Mükrimin Halil Yinanç, Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, Mehmet Halit Bayrı ve Remzi Oğuz Arık'ın ulus anlayışında sonradan kendi yanlarına geldiğini düşünürler (Sançar, 1973). Bu iddiayı destekleyen bir örnek, Mehmet Halit Bayrı'nın *Orhun* dergisinde açılan bir ankette söylediklerıdir: "Türk milliyetçiliği denince muhtelif merhaleleri olan bir ülkü düşünülüp ilk merhalesi Anadoluculuktur. İkinci merhalesi Türkiyeciliktir. Üçüncü merhalesi ise (Pan) Türkçülüktür" (*Orhun*, Ekim 1943). Keza Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu bu konuda şöyle demiştir: "Bir gayeye varmak için basamaklar vardır. Bu sorgunuz basamaklardan hangisinin mühim olduğunu tazammum ediyor. On sekiz milyonluk

memleketi kuvvetlendirdikten sonra, (Pan)Türkçülük, kendiliğinden gerçekleşme zarureti doğacaktır. Her halde millî hudutlar haricindeki Türklere lakayt kalmamak, devletler hukukuna ve başka milletlere karşı tecavüz politikası gütmeksizin kanımızdan, dilimizden ve dinimizden olanların hayatını ve hayatîyetini korumak lazımdır. Istanbul'daki beş on Bulgarları himaye eden, onlar için mektep, hastahane ve kilise açan, icabında Türkiye Hükümeti nezdinde teşebbüslerde bulunan küçük Bulgaristan'ın Bulgarcılığından örnek alalım [...] Yalnız, yeryüzündeki Türklerin şimdilik bir 'halk' olduğunu kabul ediyorum. Millet olmak kolay değil. 'Halk'tan 'milliyet'e giden yolda savaşmadıkça hazıra konmazlığımız imkânsızdır. Evvelâ Anadolu'daki Türk halkını 'millet' yapmak, sonra 'millet' potasına başka Türk 'halk'larını koyup yekpare bir bütün vücuda getirmek lazımdır" (*Orhun*, Kasım 1943).

Anadoluculuk, Turancılığın yanı sıra İslâmcılık ve Osmanlıcılığı da, Anadolu halkını coğrafyanın yarattığı gerçeğini göz ardı etmekle eleştirir. Islâmcılar, ümmet devrinin artığı ile ulus yaratacaklarını zannetmişler, coğrafyanın ve ekonominin yaşattığı ulusal tarihi unutmuşlardır (*Hareket*, Nisan 1939). Osmanlıcılık ise bir hanedanın azamet ve şerefi uğruna bir ulusun tarihini ve bir halkın geleceğini kenara bırakmış; imparatorluğun istila gücüne ahlakî bir değer kazandıramamıştır.

Anadoluculuk ile Atatürk milliyetçiliği arasında milliyetçiliğin Anadolu'nun coğrafî gerçekliğine oturtulması dışında ortak bir nokta bulunmamaktadır. Atatürkçülük modernleşme yolunda köklü ve kalıcı devrimlere yönelirken (Steinhaus, 1995, Eliçin, 1996), Anadoluculuk kırsal hayatın ve kültürün korunmasını hedefleyen dayalı gelenekçi ve muhafazakâr bir yapıya yönelmiştir. Atatürk, Kurtuluş Savaşı sırasında kullandığı dinsel temaları bağımsızlık sonrasında kademe kademe bırakmış, buna karşın Anadolucular, doğrudan doğruya bu temaları kullanarak milliyetçiliği tarihsel ve kültürel bağlamda yeniden yorumlayarak mistik bir vatan anlayışına yönelmişlerdir. Süleyman Seyfi Öğün'e göre "vatan kavramı, Kemalizm adına, Fransız Devrimi'nden esinlenen pozitivist anlamda bir toplumsal ilerlemenin süreçlerini karşılarken" Anadoluculukta bu kavram "yerel-tarihsel, kültürel değerlerin, pozitivizm karşısında savunulmasını ve korunmasını" (Öğün, 1992) içermektedir. Nurettin Topçu, Anadoluculuk ile Kemalizmi karşılaştırırken; batıcılığın Anadolu'yu adım felâkete sürüklediğini belirtir. Bu anlamda Serveti Fünun'dan Cumhuriyet'e kadar uzanan süreci *"ruhsuz bir garp mukallitliği"* olarak değerlendirmiştir (*Hareket*, Ikinciteşrin 1939).

Bununla beraber Anadoluculuk, resmî milliyetçiliğin mirasına sahip çıkar. Anadolu'daki Türk devriminin karakterini "Kuvayi Milliye Ruhu" ile açıklayan Füruzan Hüsrev Tökin, Türk halkını refaha, Türk vatanını yükselişe ancak "Kuvayi Milliyeciler Ruhu"nun götürebileceğini (Dikmen, 1941, 1), bunun için de bugünkü değerleri taşıyacak yeni tip insanlara gereksinim olduğunu belirterek, *"ahlak ve karakter inkılâbı"* istediğini ileri sürmüştür (Dikmen, 1941, 6). Mehmet Halit Bayrı, Anadolu'ya göz dikenlerin tarihin ve mazinin derslerinden örnek almaları gerektiğini belirtirken (*Yenitürk*, Birinciteşrin 1939), Türkiye'nin ulusal kurtuluş ve mutluluğu için bugünkü gelişmiş ve refah içindeki Türkiye'yi yaratanların etrafında toplanmak gerektiğini vurgulamıştır (*Yenitürk*, Birincikanun 1939).

Anadoluculuk, Ikinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'nin yeni bir siyasal şekillenmeye girdiği dönemde farklı yorumlara kaynaklık etmiştir. Islâmî Anadoluculuğu savunan Nurettin Topçu'nun muhafazakâr Anadoluculuğu milliyetçi-muha-

fazakâr eğilimlerle eklemlenerek günümüze kadar taşınır. Laik Anadolucu akım ise Cevat Şakir, Azra Erhat, Sabahattin Eyuboğlu gibi aydınların öncülüğünde Hititler ve İyonca kültürüne kadar uzanan bir Anadolu kimliğini önplana çıkarmıştır. Yetmişlerde Anadoluculuğu Türkçülük ile Atatürk milliyetçiliğinin karışımı olan bir düşünce şekline sokma girişimi de görülmüştür. "Anadolu Türkleri milliyetçiliği" olarak isimlendirilen bir çalışmada dört ayrı dil grubuna göre ayrılan (Türkçe konuşan Anadolu Türkleri, Ermenice konuşan Anadolulular, Rumca konuşan Anadolulular ve Kürtçe konuşan Anadolulular) Anadolu Türklerinin Türkiye Cumhuriyeti'yle birlikte ulusal bir şahsiyet (Anadolu Türkleri), ulusal bir doktrin (Kemalizm doktrini) ve ulusal bir din (Kemalist İslâmiyet=Laiklik) kazandıkları ileri sürülür (Tekgüç, t.y.).

BİR DEĞERLENDİRME

Anadoluculuk, milliyetçiliğin dini ikame etmeye başladığı tarihsel bir ortamda, hayali vatan kavramından gerçek vatana (Anadolu) dönüşümün anahtarı olarak tarihsel bilincin oluşumuna dönük kültürel bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Millî Mücadele'nin sonuçlarının henüz kestirilemediği ve gelecek kaygısının önplana çıktığı bir ortamda, yavaş yavaş siyasal ve ideolojik bir içerik kazanması kaçınılmaz olmuştur. "Anadolu Anadolulularındır" diye formüle edilebilecek olan bu ideolojinin kaynağını Misak-ı Millî'de aramak gerekmektedir. Misak-ı Millî'nin dayandığı milliyetçilik ve halkçılık kavramları Anadoluculuğun da dayandığı temel kavramlardır. Halkçılık, Anadoluculara romantik bir köycülükle örtüşmüştür.

Anadolu'nun geçmiş kültürleri ile Türkmenlerin 1071'de Anadolu'ya getirdikleri dinamizmin sentezi sonucunda yeni bir ulus yaratıldığı düşüncesine dayandırılan Anadolucu milliyetçiliğin temelini coğrafya ve tarih belirlemiştir. Anadoluculuk, Anadolu hareketinin başarıya ulaşmasını "cemiyete karşı keyfiyetin, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferi" olarak değerlendirmiş (Ülken, 1979) ve bunu 1071'den beri sürüp gelen tarihsel kader birliğinin başarısı olarak görmüştür (*Anadolu Mecmuası*, Haziran 1340). Bu söylemiyle ve Anadolu halkının ideallerinin ve tarihsel kader birliğinin vurgulanması bakımından Anadoluculuk sübjektif bir nitelik gösterir (Öğün, 1992). Turancılığın uğradığı bozgunun ve mütareke yıllarının işgallerle dolu olan acı tecrübelerinin milliyetçi çevrelerde oluşturduğu bunalımın bir sonucu olarak ortaya çıkmış olması, onun mistik eğilimlerinin nedenlerinden biridir (Öğün, 1992). Anadoluculann çoğu, mistik vatan anlayışıyla beraber, millî kültürün ana unsurları arasında dine önem vermişlerdir.

Öte yandan Anadoluculuk, medeniyet dünyasına bir şeyler katmak, yaratıcı bir varlık olmak istemesi yönüyle, "insaniyetçidir". Ancak insaniyetçiliği özcü bir temele dayanır: Bunun, "kendini" yükseltmek ve ilerletmek yani "şahsiyet" kazanmakla mümkün olacağına inanmıştır (*Millet*, Şubat 1944).

Anadoluculuk, Atatürk milliyetçiliğine de Turancılığa da alternatif bir ara akım olarak değerlendirilebilir. ❐

Türk Siyasal Düşüncesinde Anadolu İmgesi

SEÇİL DEREN

Türk siyasal düşüncesinde Anadolu imgesi her zaman Misak-ı Millî'nin belirlediği sınırların meşruiyeti sorunsalı ile birlikte düşünülmelidir. Bu bakımdan Anadolu imgesinin geçirdiği değişiklikler Türk ulusal kimliğinin ve Türklerin tarihinin kurgulanışını izlemek açısından önemi ipuçları sağlar. Anadolu imgesini üç ana dalga ve bir savunma şeklinde (1919-1925 arası Anadolu mecmuası çevresi, 1930 ve kırkların milliyetçi-muhafazakâr Anadoluculuğu, 1955-1960 Mavi Anadolucular ve Turgut Özal'ın 1988 ve 1991 Fransızca ve İngilizce basılan bir kitabı) izlemeye çalışalım.

Anadoluculuğu ilk dile getiren, Türk Ocağı İzmir şubesinde 1915'te verdiği bir konferansta vatan olarak tanımlanan coğrafi gerçekten hareket ederek Turan idealinin duygusal ve düşünsel anlamda vatan olarak kabul edilemeyeceğini söyleyerek, Anadolu ve Rumeli Türklüğünü önplana çıkartmaya çalışan Necip Türkçü olmuştur. Anadolucu görüşler, 14 Haziran 1918'deki Türk Ocağı Genel Kongresi'nde de pragmatik bir zorunluluk olarak dile getirilmiş, 1912 nizamnamesinde yapılacak değişikliklerden birinin, 2. maddenin "Ocağın maksadı, Türklerin harsî birliğine ve medeni kemaline çalışmaktır. Ocağın faaliyet sahası bilhassa Türkiye'dir" şeklinde düzenlenmesine karar verilmiştir (Üstel, 1993, 51). Türk Ocağı'nın etkili üyelerinden Halide Edip, Turan idealinin gerçekleşmesinin güçlüğüne değinerek *Vakit* gazetesindeki bir makalesinde (30 Haziran 1334/1918) ırk kavramının bir varsayım, milletin ise gerçek olduğunu, etkinlik sahasının memleket sınırları olması gerektiğini belirtmiştir (Üstel, 1993, 52). Burada etkinlikten kastedilen, Anadolu köylerinin kalkınma ve eğitim sorunudur. Bu yönelim *Halka Doğru* hareketi ile de örtüşürken somut sonucu 1919 yılında kurulan Köycüler Cemiyeti olmuştur (Üstel, 1989).

İlk dönem Anadolucu düşünceye göre bir halkın millet haline gelmesi için ortak kültür ve ortak vatan gerekli koşullardır, ikisinden birinin yokluğunda milletten söz etmek mümkün değildir (Tachau, 1963, 167). Buna göre 'Türk', bir milletin adı değildir; Anadolulular, Azerbaycanlılar, Türkistanlılar elbette ki hepsi Türktür, fakat aynı milletten değildirler, çünkü vatanları aynı değildir ([Mehmet Halil, "Milliyetperverliğin Manası", *Anadolu*, Aralık 1924, Ocak-Şubat 1925] anan Tachau, 1963, 167). Cumhuriyet de Anadolu'da kurulmuş bir dizi devletten sonuncusunun adı olması nedeniyle 'Anadolu Cumhuriyeti' olarak adlandırılmalıdır. Aynı şekilde Anadolu'da yaşayanları Türk milleti olarak adlandırmak Türk ırkı içindeki diğer milletlerin milliyetini tanımamak anlamına geleceğinden, Anadolulular olarak adlandırmak daha doğrudur (Tachau, 1963, 168). Bu bakış açısıyla *Anadolu* mecmuası çevresi Balkanlar'dan gelen göçlere ve nüfus mübadelelerine de olumsuz tavır almıştır.

ANADOLU MECMUASI *VE MUHAFAZAKÂR ANADOLUCULUK*

Hilmi Ziya Ülken 1919 yılında Mülkiye'deyken Reşat Kayı ile birlikte *Anadolu* dergisini çıkardığına ve Henri Lichtenberger ve Richard Wagner'den esinlene-

rek, Türk kültürünün gerçek kaynağı olarak Anadolu'yu gören bir düşünce akımının içinde yer aldığına işaret eder (1966, 796). Memleketçilik akımının Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıldığı dönemde Osmanlıcılık, Turancılık ve İslâmcılığa tepki olarak doğduğunu belirten Ülken, bunun soyut görüşlere somut bir görüşle karşı çıkmak olduğunu iddia eder (1966, 800). Ülken'in aktardığına göre Mükrimin Halil'in (Yinanç) (1898-1961) önderliğinde Türk kültürünün gerçek kaynağı olarak Anadolu'yu gören ve Türk tarihini Anadolu'da başlatan bir anlayışta birleşen hareket, ideolojik ve siyasal bir içerik de taşıyan 'Türkiye Türklerindir' düsturunu benimsemişlerdir ve bu düsturun esin kaynağı Monroe'nun 'Amerika Amerikalılarındır' formülüdür (1966, 796). Mükrimin Halil öncülüğündeki bu grup 1923 yılında 10 sayı yayımlanan *Anadolu Mecmuası* etrafında toplanmıştır (1966, 797). Halil'e göre Selçuklu Devleti Anadolu Türklerinin ilk bağımsız ulus devletidir. Bu görüşü paylaşan Mehmet Halit Anadolu'nun sınırları dışında kalan toprakların Anadolu'nun 'müstemlekeleri' olduğunu ve buralarda yaşayan Türkler olmasının bu durumu değiştirmediğini belirtir. Halil'in Anadolu tarihi üstüne ilk çalışması 1934 tarihli *Anadolu'nun Fethi*'dir. Bu çalışmayı yayınlaması için İnönü'nün Ankara'ya davetini kabul etmemiş, bağımsız çalışmalarını sürdürmüştür (Ülken, 1966, 799).

Aynı şekilde Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu) Osmanlı İmparatorluğu'nda da vatanın asıl parçası, özü olarak Anadolu'nun görüldüğünü, bunun dışındaki toprakların 'müstemleke' olduğunu çeşitli dergilerdeki yazıları ve akademik çalışmalarında savunmuştur.

Üstel *Anadolu Mecmuası*'ndaki yazılarda önemli bir özelliğe dikkatimizi çeker. İttihat ve Terakki Partisi önderleri 'müstemlekeli' olarak anılmakta, Meşrutiyet İnkılabı'nın "öz vatanın sinesinde, Anadolu halkı tarafında değil, müstemlekeliler tarafından" (Üstel, 1993, 53) yapılmış olduğu belirtilerek, aslında eşitlik, adalet, özgürlük kavramlarının müstemlekeliler tarafından Anadolu'yu istedikleri gibi kullanmak için alet edildiği belirtilmiştir. Buna ek olarak, *Anadolu Mecmuası* çevresinin Kurtuluş Savaşı konusunda da Mustafa Kemal ve kadrosunun önceden hazırlanmış bir hareketin başına geçtikleri yorumlarında bulunulur.

Anadolucu çevrede Ziya Gökalp ve Türk Ocağı'na karşı uzaklık ve Turan idealinin paylaşmadığı sıklıkla kullanılan 'kızıl elmacılık hülyası' ifadesiyle açıkça ortaya konurken, Gökalp'in getirdiği hars kavramına da karşı çıkılmıştır. Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu) *Anadolu Mecmuası*'nda yer alan "Milliyet Meselesi (sayı 6, Eylül 1923)" başlıklı makalesinde Gökalp'in fikirleri için "Bizi [...] kızıl elmacılık'ın baş döndürücü hülyası içinde bıraktı" der (Ülken, 1966, 801). Aynı makalede, "Türk Ocağı'nın son kongresinde kızıl elmadan Anadolu'ya dönüşün öncüsü olan Hamdullah Suphi esaslı hiçbir temele sahip değildir. Bizde bu adımı atan biricik eser M. İzzet'in *Milliyet Nazariyeleri*'dir" demektedir. Mehmet İzzet'in *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat* adlı kitabına Pertev Boratav da büyük önem atfeder (Çetik, 1998, 137-139) ve Boratav'ın tavrı farklı düşünce akımları arasındaki geçişkenliği anlamakta önemli bir ipucudur. Aynı makalesinde Ziyaeddin Fahri, "Osmanlı İmparatorluğu döneminde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de mevcut ve müesses bir Türk harsından söz edilemeyeceğini, başka bir anlatımla Türk harsı genellemesi altında varolan yapının heterojenliğini dile getirmektedir" (Üstel, 1993, 53). Ziyaeddin Fahri, hocası Mehmet İzzet'in ve Strasbourg'daki doktora eğitiminin etkisiyle Durkheim felsefesine eleştirel bir tavır geliştirmiştir (Ülken, 1966, 805). Bu tavrı Ziya Gökalp yorumlarına da yansır. Ziyaeddin Fahri, Cumhuriyet döneminde hars kurumlarının yokluğundan Türklüğü

temsil etmekten söz etmenin sakıncasına değinerek ulusak bütünlüğün korunmasında siyasal ve hukuksal yaptırımların beraberinde Anadolululuk bilincinin yükseltilmesini gerekli olduğuna işaret etmektedir. Ziyaeddin Fahri, Ahmet Halil imzasıyla aynı derginin 8. sayısındaki "Ziya Gökalp" makalesinde Gökalp'in Diyarbakır'da yaşarkenki samimi düşüncelerinin, Selânik'in siyasal ihtiraslarla dolu kokuşmuş çevresinde değiştiğini yazar (Çetik, 1998, 160).

Pertev Boratav Anadoluculuğu Türkçülük, Turancılık ve İslâmcılıktan ayrı bir bir hareket olarak tanımladıktan sonra bu hareketin millet ve milliyet anlayışlarını Ziya Gökalp'le karşılaştırarak açıklamıştır. Mehmet Halit'in (Bayrı) *Anadolu Mecmuası*'ndaki "Asıl Hakikat (sayı: 8, 1341 / 1925) ve "Milliyetperverliğin Manası (s. 9-11) makalelerine işaret ederek, Gökalp'in millet tanımındaki öğeler arasında sayılan dil, din, ahlak ve bediiyat ortaklığında vatan kavramının eksik kaldığının vurgulandığını belirtir. Boratav, anılan makalelerden şu alıntıyı yapar:

> *Hangi millettensiniz sualine bazıları 'Türk' cevabını veriyorlar, bu da yanlıştır. Türk tabiri, kavmi-ırkî bir tabirdir. Anadolulular, Azerbaycanlılar, Türkistanlılar hep Türktürler, fakat harsları ve vatanları bir olmadığı için hepsi birlikte bir millet teşkil etmezler. Biz Türk soyundanız ve vatanımız Anadolu olduğu için milletimiz de Anadolu milletidir* (Çetik, 1998, 159).

Aynı makalede Mehmet Halit Turancılığın geçmişte, şimdi ve gelecekte bir hayal olarak kalacağını belirtir.

Boratav, Anadolucuların millet, milliyet ve vatan anlayışlarının, Gökalp'e yönelttikleri haklı eleştirilere rağmen, Cumhuriyet rejiminin kabul ettiği görüşten oldukça farklı olduğunu belirtir. Anadolucuların yaptıkları müstemleke tanımının Osmanlı İmparatorluğu'nun şartları içinde geçerli olmadığını belirterek Anadolu dışındaki Türklerinin toptan reddedilişine de karşı çıkar. Anadolu'ya İmparatorluğun birçok bölgesinden göç gelmiştir ve Boratav'a göre Anadolu çocuğu ve yabancı ayrımı yapmanın ırkçı Türkçülükten farkı yoktur. Boratav, Anadolucuların kan anlamında değil, fakat soy ve mülk eskiliği anlamında coğrafi temele dayanan millet, hemşehrilik, mahallilik eğilimlerini millî birlik açısından zararlı bulur (Çetik, 1998, 162). Boratav, Anadolucuların Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki sınırlar, yani Anadolu dışında kalanları, öz vatan halkı ve müstemleke halkı diye ayırmalarının ve dışarıdan gelenleri Türk harsına ve Türk milletine dahil saymamalarının, bu düşünceler *Anadolu Mecmuası*'nda sistemleştirilmeden önce 1922'de bazı politikacılar tarafından ileri sürüldüğünü hatırlatır. 1922 yılında bazı mebuslar tarafından seçim kanununda değişiklik öneren bir takrir verilir. Mustafa Kemal *Nutuk*'ta seçim kanununa eklenmesi önerilen maddeyi şöyle anlatıyor:

> *B.M.M.'ne aza intihap olunabilmek için Türkiye'nin bugünkü hudutları dahilindeki mahaller ahalisinden olmak meşruttur veya daire-yi intihabiyesi dahilinde mütemekkin olmak meşruttur. Ondan sonra muhacereten gelenlerden Türk ve Kürtler tarihi iskânlarından itibaren 5 sene mürur etmiş ise intihap olunabilir* (Çetik, 1998, 163).

Mustafa Kemal bu takriri verenlerin asıl maksatlarının kendisinin mebus seçilmesini engellemek olduğunu belirtmiştir. Seçim kanunundaki değişiklik önerisi de mecliste kabul edilmemiştir (Çetik, 1998, 163). Bu tartışma da Anadoluculuğun Türk millî kimliğinin kuruluşunda resmî görüşe eklemlenememesinin arkaplanındaki nedenlerden biri olarak düşünülebilir.

Anadolu'nun Türk tarihinin kuruluşunda önemli bir referans olduğu açıktır. Ancak Anadolu'nun ne zamandan beri

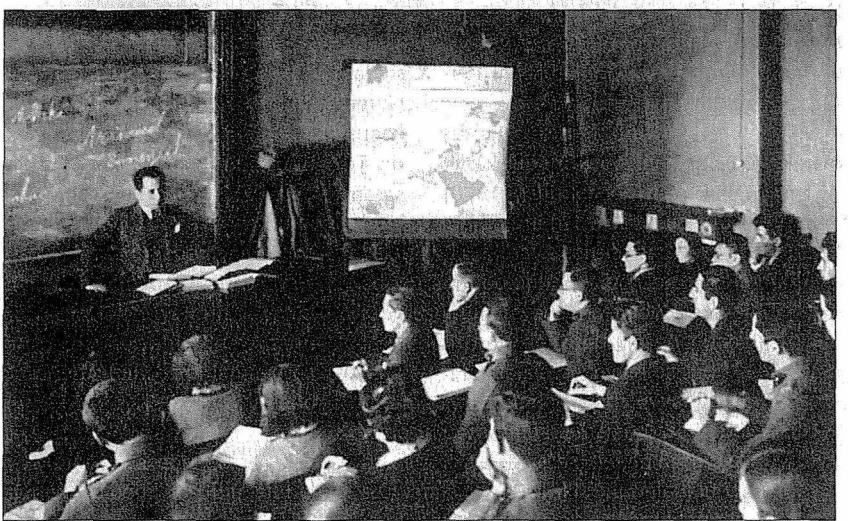
Türk olduğu konusu tartışmalıdır. Anadolucu harekete göre Türk tarihinin başlangıç noktası 1071'deki Malazgirt Savaşı'dır. 'Anadolu'ya ilk gelen Türkler yalnızca kavimdirler ve millet bilincine sahip değildiler' denilirken İslâm'ın kabulünden sonra kurulan ilk Türk devleti olarak Selçuklular Anadolu Türk uygarlığının altın çağı olarak görülür. Anadoluculuğun başlatıcıları arasında anılan Şemsettin Günaltay aynı zamanda Türk Tarih Tezinin kurucusu ve destekçilerindendir. Bazı ayrıntılarda yorum farklılıklarına rağmen Türk Tarih tezi ile Anadoluculuğun tarih görüşü birbirine çok yakındır (Tachau, 1963, 176). Bu yakınlığı Birinci Türk Tarih Kongresi tutanaklarından da izlemek mümkündür.

İlk dönem Anadolucu hareketin muhafazakâr niteliğine değinmek için kadının toplumdaki konumuna dair görüşlerine bakılabilir. Anadolucuların kadının toplumdaki konumuna bakışları, başta *Sebilür Reşad* olmak üzere dönemin İslâmcı basını ve Türkçü/milliyetçi akımın söylemiyle birleşerek İstanbullu/şehirli kadına karşı Anadolu kadını kimliğini yüceltir (Üstel, 1993, 54). Kadınların parti kurmaları yolundaki girişimleri karşısına ana olan ve Kurtuluş Savaşı'na katkıda bulunan kadın kimliği örnek gösterilmiştir.

1923-1925 dönemi Anadoluculuk hareketinin yayın etkinlikleri kısa sürmüş ve fazla popülerleşmemiştir (Tachau, 1963, 169). Bu çevrede yer alanların çoğu kendi akademik çalışmalarına dönmüşlerdir (Çetik, 1998, 163). Anadolu metaforu on beş yıl sonra yeniden canlanacak, bu kez Remzi Oğuz Arık (1899-1954), Hıfzı Oğuz Bekata ve arkadaşları tarafından çıkartılan *Çığır* ve *Millet* (Türkkan, 1975, 469) ve Nurettin Topçu'nun *Hareket* dergileri etrafında toplanacaktır. 1942 Mayıs'ından itibaren 16 sayı çıkan *Millet Mecmuası*'nın yazarları arasında Sadi Irmak, Mehmet Kaplan, Nihat Erim, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Samet Ağaoğlu, Mümtaz Turhan, Osman Turan sayılabilir. Bu dönemin Anadolucuları Türkçü gruplarla birlikte resmî ideolojinin belli yönlerine ve CHP hükümetlerinin politikalarına muhalefet eden milliyetçi bir platform oluşturmuşlardır (Özdoğan, 2001, 267).

Otuzların sonlarında milliyetçi kesiminin iki lideri ırkçılık ve Turancılık çevresinde Nihal Atsız ve Anadoluculuk çevresinde Nurettin Topçu olarak dikkati çekmektedir. Yine aynı dönemde Batılılaşma yanlısı olmakla beraber milliyetçiliğin İslâm'dan ayrılamayacağını belirtirken ortaya koyduğu farklı yaklaşımla Anadoluculuğun programını çizen *Hareket* dergisi Nurettin Topçu'nun yönetiminde 1939'dan itibaren çeşitli aralıklarla Topçu'nun ölümünden sonra da 1976'ya dek yayımlandı. Sadık Göksu, Topçu'nun 1938'lerin ilk *Hareket* dergisinde "Sosyalizmini açıklamaktan çekinmediğini" belirtir ve Topçu ile Hikmet Kıvılcımlı'nın temasları olduğuna şahitlik eder (1996, 5). Topçu'nun çevresindeki grup içinde Mehmet Kaplan, Mümtaz Turhan, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Nakşibendi Şeyhi Abdülaziz Bekine ve Türk Kültür Ocağı'nın kurucularından Rahmi Eray bulunmaktadır (Göksu, 1996, 5).

Remzi Oğuz Arık (1900-1954) milliyetçilik idealinin ve ideolojisinin ağırlık merkezinin vatan olması gerektiğini, İslâmcılık, Osmanlılık ve Turancılıkta ideolojinin ağırlık merkezinin hep anavatan dışında olduğunu, bu nedenle bu ideolojilerin Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışında esas unsur olduğunu savunur (Ülken, 1966, 811-2). Ziya Gökalp de, İttihat ve Terakki içindeki idealistler de Osmanlılık ve Müslümanlık gibi ideallerle Türkçülüğün yolunu kapatmışlardır. Türkçülüğü ilk düşünenler ise ağırlık merkezini Anadolu olarak tanımlamamış, onu 'Kızılelma hayal aleminde' aramışlardır. Arık'a göre bir milleti oluşturan unsurlardan biri dil ortaklığı olamayacağı gibi din de değildir. Ancak, 'bugünkü yerimize düşmemizin' sebebini



Anadoluculuğun öncülerinden tarihçi Mükrimin Halil Yinanç, "Millî Tarihimizin Adı"m, "Anadolu Türkleri tarihi veya sadece Anadolu tarihi" olarak koyar.

de dinde aramak doğru değildir ("Tarih Görüşü" *Hareket*, Mayıs 1947] Arık, 1974a, 147). Arık, özellikle milliyetçilik olmak üzere altı prensibin (Arık bu prensipleri Atatürk ya da CHP ilkeleri olarak anmaz) vatanda 'organizmanın ahengi'ni sağlayacak 'ideolojik zemin'i oluşturduklarını öne sürerken, demokrasinin homojen olmayan toplumlarda 'parçalanmaya önayak olan azlıkları' körüklediği için bir ideal olarak kabul edilemeyeceğini belirtir (["Milliyetçiliğimiz" *Millet*, Mayıs 1943] Arık, 1974a, 55). Arık'a göre tarih toplumun hafızasıdır ve vatan gerçeği bu hatıralara dayanır (Ülken, 1966, 810). Tarih ve onu hatırlayacak topluluk olduğu sürece vatandan söz edilebilir. Bu anlamda vatan milliyetçilik ideolojisini oluşturan başlıca iki unsurdan statik olanını oluşturur. "Topraktan, tarihten uzanan bu bağlar, insanın alem içinde istikrarını temin eder" (["Milliyetperverliğe Dair" *Lise Dergisi*, Mayıs 1933] Arık, 1974a, 136). İkinci ve dinamik unsur ise millet adına yapılması hedeflenenlerdir. Vatanın kurulmasına yüzlerce yıl boyunca katkısı olan tüm insanlara vâris olarak o vatanın refahı için çalışmak gerçek milliyetçilik, yani vatanperverliktir. "Milliyetçi kendinin yarattığı vatan içindeki azlığı, bu itibarla muhakeme eder: onu Türk doğmadığı için değil, henüz Türk olmadığı için itham eder" (["Milliyetperverliğe Dair" *Lise Dergisi*, Mayıs 1933] Arık, 1974a, 143). Bu düşünceleri ile Remzi Oğuz Arık, ırkçı-Turancı kesimlerden ayrılsa da, Türk kimliğine etnik vurgusu da son derece açıktır. Ölümünün ardından da *Ocak* dergisi etrafında toplanmış olan Nihal Atsız çevresi tarafından düşünsel öncülerinden biri olarak sahiplenilmiştir (*Ocak*, sayı: 6, 6 Nisan 1956).

Nurettin Topçu'nun (1909-1975) Anadoluculuk programında, Remzi Oğuz Arık'ın ve *Hareket* dergisi nedeniyle 1939'da sürgüne gönderildiği Denizli'de tanıştığı Saidi Nursi'nin (Onur, 2001) önemli etkileri olmuştur. Nurettin Topçu Anadoluculuğun önemli düşünce adamlarındandır. "Anadolu romantizminin, dinî temel ve ruhu tasavvufta barınan İs-

lâm, ahlaki aşk ve fedakârlık sanatının temeli Anadolu'nun destanları, masalları ve halk türküleri"nden doğacağını ileri sürer (Topçu, 1998, 78).

Milliyetçiliğin muhafazakâr bir görüş olarak düşünen Topçu ("Muhafazakârlık ve İnkılapçılık", *Hareket*, Aralık, 1970] Topçu, 1999, 170), Gökalp'i -Durkheim'dan esinlenmesi gibi başka nedenler dışında- Turan kavramından dolayı da eleştirir. Topçu'ya göre Latin, Cermen, İslav milletleri olmadığı gibi Turan milleti de yoktur. Ziya Gökalp'in millet tanımında toprak birliği yapıcı bir değer değildir, oysa Topçu'ya göre Türkiye, Azerbaycan, İran ve başka yerlerde yaşayan Türklerde çıkar ve dilek birliği yoktur, çünkü aynı coğrafyayı paylaşmazlar (["Bizde Milliyet Hareketleri" *Hareket*, Nisan 1939] Topçu, 1999, 135). Turancılık, milleti oluşturan ilk hakikati, yani toprak birliğini, reddetmekle büyük bir gaflete düşmüştür (Topçu, 1999, 136). O, saf soyun millet olmadığı ve saf soy bulmanın çok güçleştiği gerekçeleriyle ırkçılığı aşırı bulunur (["Milliyetçiliğimizin Esasları" *Hareket*, Ocak, 1972] Topçu, 1999, 140) - bununla beraber açık bir antisemitizmi de vardır. Topçu'nun yazılarında 'benliğimizi arama' sorunu sıklıkla yinelenir. Bu benliğe ancak kendimize dönmekle ulaşılabilecektir. Bu çerçevede, Avrupalılaşmadan çağdaşlaşmak taraftarıdır (["Rönesans Hareketleri" *Hareket*, Şubat 1939] Topçu, 1999, 77).

Topçu, 1956 yılında verdiği bir konferansta, millî tarihi Malazgirt savaşı ile başlattıktan sonra Selçuklular tarafından Rönesans açıldığını belirtir (Topçu, 1999, 95). Topçu'ya göre, Türk dünyası ancak İslâm medeniyeti içinde uyanış göstermiş, İslâm medeniyeti ise başından itibaren Türk-İslâm medeniyeti halinde gelişmiştir (Topçu, 1999, 92). Rönesansı hazırlayan şartlar milletlerin tarihlerindedir, 'nasıl İtalyanlar eski Yunanı örnek aldılarsa, biz de felsefesi ve mimarisiyle Selçukluyu örnek almalıyız' demektedir (Topçu, 1999, 96).

Hareket dergisinin Mayıs 1939 sayısındaki "Benliğimiz" başlıklı makalede Nurettin Topçu doğrudan Anadolululuk konusunu ele alır. Anadolu'daki köylülerin Türkmen çocuğu değil Anadolu'da yaşamış kavimlerin çocuğu demenin daha doğru olduğunu belirterek, millî tarihe Anadolu'da ilk medeniyetlerin başladığı devirden değil Anadolu'ya Türkler tarafından İslâm'ın getirildiği devirlerden başlamak gerektiğini ortaya koyar (Topçu, 1999, 111).

> *İslâm olmadan evvelki Anadolu insanı bize benzemiyor. İslâm, onun ruhunu değiştirmiştir. Bu ruh başkalığı sebebiyle biz, Anadolu'nun İslâm'dan evvelki tarihini yakından benimseyemiyoruz. Hakikatte Müslüman Anadolu'nun devam ettirip bize bıraktığı tarihin kökenlerini, millî tarihimizin ilk temellerini ve başlangıçlarını, İslâm'dan evvelki Anadolu'da aramak lazımdır (Topçu, 1999, 111).*

Topçu'nun Anadolu'da yaşayan toprağa bağlı çiftçiler olarak tanımladığı Eti halkı ile göçebe ve tüccar olan Türkmenler kaynaşmış, İslâm'ın da kabulü ile Anadolu'yu vatan edinmişlerdir (Topçu, 1999, 112-3; ["Milliyetçiliğimizin Esasları" *Hareket*, Ocak, 1972] Topçu, 1999, 141). "Milletimizin" kuvvetinin kaynağı "Anadolu'ya gelen Oğuzlara yeni bir ruh ve hayat vermiş olan İslâm dini ile vaktiyle Etilerin bu kıtada yaşattıkları ve buraya gelenlere miras bıraktıkları ziraat tekniği"dir ["Avrupa" *Hareket*, Şubat 1943] Topçu, 1999, 166). Bu şekilde ortaya çıkan Anadolu köylüsü millî benliğe ait değerlerin yaratıcısı, geliştiricisi ve taşıyıcısıdır. Topçu'ya göre köylü şehir adamına ve sözde aydınlara göre çok üstündür. Onlar hizmetlerine karşılık ödül ve alkış istemez, "namlarına heykel diktirmezler" (["Millet Ruhu ve Milli Mukaddesat" *Hareket*, Haziran 1948] Topçu, 1999, 125).

Anadolu'da İslâm felsefesi de yeni bir şekil almış, Anadolu'daki tabiat dinlerinden etkilenmiştir. Anadolu insanın İslâm anlayışı, Arapların ve Orta Asya Türklerinin göçebe kültüründen farklı olarak toprağa bağlı insanın sorumluluğu ile şekillenmiştir (["Bizde Milliyet Hareketleri" *Hareket*, Nisan 1939] Topçu, 1999, 137).

Süleyman Seyfi Öğün, Topçu'nun kapitalizm ve emperyalizm konusundaki analizlerinin bir Marksistin elinden çıktığını düşündürecek kadar radikal olduğunu söyler (2000, 407). Milleti kuran maddi unsurları incelerken altyapı-üstyapı tahlillerine girişen Topçu, ortada bir Türk toplumu varsa varoluş sebebinin ortak üretim hayatında aranması gerektiğini; din, dil, dilek birliği gibi unsurların ancak bu maddi çevre içinde anlam kazandığını savunur (Öğün, 2000, 390). Öğün'e göre, Topçu'nun Anadolu sentezi olarak adlandırdığı tarihsel oluşum, Türk İslâm Sentezi olarak da anlaşılabilir; çünkü esas bileşenleri toprağa dayalı üretim ile İslâm'dır (2000, 391).

Anadoluculuk, çerçevesini Misak-ı Millî ile sınırlandırmasıyla aslında kolayca resmî ideoloji ile örtüşebilir gibi görünmektedir. Ancak, Anadoluculuk hiçbir zaman resmî görüş haline gelmemiştir. Bunun bir açıklaması da Anadoluculuğun İslâm'a ılımlı yaklaşımı ve İslâm'ı Anadolu kültürünün kurucu öğelerinden biri olarak tanımlaması, özellikle 1925'teki Şeyh Sait ayaklanmasının ardından devletin sahiplenmek istemediği bir yaklaşımdır. Şeyh Sait Ayaklanması'nın Türk ulusal kimliğinin oluşumuna etkisi, Müslümanlığın milleti bir arada tutan unsurlardan biri olduğuna olan inancı temelden sarsmış olmasıdır.

Hilmi Ziya Ülken, *Anadolu Mecmuası* çevresindeki erken Anadolucu hareketi 'Memleketçilik' olarak adlandırmaktadır. Bu adlandırmadan da çıkarılabileceği gibi Anadolucu hareket, Kemalist milliyetçilikten ve ırkçı bir söylemle birleşen Türkçülük ve Turancılıktan farklı olarak vatanseverlik ve ortak tarih duyguları üzerinden gelişebilecek romantik öğeler taşıyan bir 'toprak milliyetçiliği'ni içerdiği izlenimi vermekle beraber aslında Türk etnik kimliğini son derece güçlü bir biçimde vurgulamaktadır.

MAVİ ANADOLU

Bu hareket ile aralarında hiçbir organik bağ olmamakla beraber çok benzer bir Anadolu romantizminin otuz yıl sonra ikinci kez dirilişini görüyoruz. Bu, Türk düşüncesinde hümanist akım denince ilk akla geleceklerden olan Mavi Anadolu'dur. Sabahattin Eyuboğlu 1956 yılında ilk kez yayımlanan "Bizim Anadolu"da şunları söylüyor:

> *Bu memleket bizim olduğu için bizim, fethettiğimiz için değil. Aramızda dışarıdan gelmeler çoğunluk olsa bile -ki değil elbette- kaynaşmış, halleşmiş hepsi. Fetheden de biziz artık, fethedilen de. Eriten biziz, eriyen de. [...] Doğuyla batı sarmaş dolaş olmuş bizim içimizde. [...] Biz bir başka türlü Türk, bir başka türlü Müslümansız. Mayanızda en ağır basan bu medeniyetler beşiği Anadolu'dur. [...] Ziya Gökalp'in tarihsel zaruretlerle uzak ve meçhul ülkelerde aradığı vatan, anavatan, bizim için adaları ve Rumeli'si ile Anadolu'dur. Başka yerlerde kardeşlerimiz, uzak yakın akrabalarımız olabilir. Ama, Türkiye'nin asıl kökleri Türkiye'dedir. Atatürk'ün dil ve tarih nazariyelerini de yanlış anlamamalı: Bunlar onun bu topraklardaki bütün değerleri benimseme gayretinden doğuyordu. Yunan Türktür demekle biz bu memleketin Yunan'dan önce de sahibiydik, asıl Yunan da zaten Anadolu'dan kopmadır, demek istiyordu. Son yıllarda topraklarımızdan birer birer başkaldıran Eti tanrılarının gülümseyerek söylemek istedikleri de budur* (akt. Copeaux, 2000, 264-265).

Halikarnas Balıkçısı, Sabahattin Eyub-

oğlu ve Azra Erhat çevresinde toplanan Mavi Anadolucular, Türk Tarih Tezi'nin bilimsel açıdan tartışmalı olan bazı kabullerini de sahiplenerek Türk kimliğinin Batı ile olan ilişkisine yeni bir boyut katmışlardır. Bu defa, Batı'ya uygarlığı götüren Orta Asya'dan göç eden Türk boyları değildir, fakat Avrupa medeniyetinin kökeni sayılan Yunan medeniyetinin beşiği Anadolu'dur. Mutlaka dahil olunması gereken Batı medeniyetinin kaynağının Yunan değil, her anlamda Anadolu'da doğup geliştiğini kanıtlamaya çalışmışlardır (Akyıldız, 1999, 41). Anadolu'da ise Türkler Yunanlılardan önce vardırlar. Eyuboğlu'na göre 'öz kültür', "aynı coğrafyada belli koşullar altında yaşamak zorunda kalmış farklı ulusların ya da ulus denmese de toplulukların bir arada ortaya çıkardıkları toplumsal, edebi, siyasal, ekonomik, vs. bileşenlerin bütünüdür" (Akyıldız, 1999, 31). Bu anlamda bu topraklardaki her değeri, Eti, Yunan, Roma, Bizans, Selçuklu, Osmanlı, hepsini benimsemek gereklidir. Copeaux, Mavi Anadolucuların ilk bakışta Anadolu'nun çok yönlü kültürel mirasını sahiplenerek ötekilik konusunda resmî kültür kadar katı olmayan bir tavra yol açması gerektiğini belirtir (2000, 266). Bu üçüncü dalga Anadoluculuk'ta, etnik tarihe karşı toprağın erdemi düşüncesiyle beslenen duygusal bir milliyetçiliği okumak mümkündür.

AVRUPALILAŞMA ARACI OLARAK ANADOLUCULUK

Bu söylemin son örneği, (gerçek yazarı tartışmalı olsa da) Turgut Özal'ın *Türkiye Avrupa'da* kitabıdır. 1988'de Fransızca ve 1991'de İngilizce olarak basılan kitapta, 'biz' sözcüğü ile kapsanan ve birbirinden uzak tarihsel dönemleri biraraya getiren bir Anadolu kültürü kurgulanmaktadır. (Sabahattin Eyuboğlu'nun "Bizim Anadolu"su da yakın bir tarihte, 1983'te *Europe* dergisinde Fransızca olarak yayımlanmıştır.) Hititler, İyonlar, ilk Anadolu Hıristiyanları, Helenler, Doğu Roma İmparatorluğu ve Türklerin Anadolu'ya yerleşmeleri ele alındıktan sonra, tüm eski Anadolu uygarlıkları Türklerin ataları olarak anılmakta, bu kültürlerin Avrupa'nın da uygarlığının kökeni olduğu belirtilerek Türk kültürünün ve toplumunun Avrupa ile tarihsel yakınlığı kurulmaya çalışılmaktadır. Türk adının antropolojik anlamda bir ırk olarak düşünülemeyeceği, Anadolu'ya yerleşmeden önce de Türklerin göçebelikten yerleşik düzene geçmeye başladıkları, ama Anadolu'daki yerli uygarlıkların yerleşik uygarlığına tamamen asimile oldukları, İslâm'ın ve halifeliğin koruyucusu olarak da uygarlıklarını Selçuklu döneminde en üst düzeye çıkardıklarından bahsedilir (Özal, 1991, 100-119). Bu tarihsel gelişme sonucunda da Orta Çağ'da Hıristiyanların Anadolu Türklerini doğulu görmediklerini, doğululuk konusunda Anadolu Türklerinin Ortodoks Yunanlılarla aynı biçimde algılandığını vurgular (Özal, 1991, 139). Türkler Anadolu'yu işgal ederken tüm yerel kültürleri özümseyerek Orta Asya, İslâm ve antik Yunan kültürlerinden Anadolu'ya özgü bir mistik hümanizm, gerçek bir sentez oluşturmuşlardır (Özal, 1991, 167-8). Anadolu kültür sentezi Türklerin Batılılıklarının Osmanlı'nın Tanzimat reformlarının çok öncesine uzandığının kanıtı olarak sunulur (Özal, 1991, 168). Kitabın, Avrupa Parlamentosu'nun Ermeni soykırımını tanıması ve Türkiye'nin Avrupa Ekonomik Topluluğu'na başvurusunun reddedilmesinin ardından bir anlamda savunma olarak yazıldığı düşünülebilir (Copeaux, 2000, 268).

Ancak daha önemlisi, böyle bir savunma için Anadolucu bir bakışın seçilmiş olmasıdır. Anadolucu düşünce, İslâm'a ılımlı yaklaşımı, etnik vurgusu hümanist vurgusunun ardında kalan niteliğiyle Türk kimliğinin Batı ile uzlaştırılmaya çalışıldığı her tarihsel noktada Türk düşünce dünyasında yeniden canlanmaktadır.

Tanrıdağ'dan Hira Dağı'na Uzun İnce Yollar

BEŞİR AYVAZOĞLU

I

Ziya Gökalp, Malta esaretinden kurtulduktan sonra İttihat ve Terakki ile yakın ilişkisi yüzünden Cumhuriyet'i kuran kadro tarafından dışlandığı için memleketi Diyarbekir'e gitmiş, kaldığı yerden devam etmeye karar vererek *Küçük Mecmua*'yı çıkarmaya başlamıştı (1922). Bu mecmuanın beşinci sayısında yayımlanan "Dine Doğru" başlıklı makalesinde, sosyal hayatın etrafında cereyan ettiği değerleri aşağıdan yukarıya doğru sıralayan Gökalp, dini en üst sıraya yerleştiriyor ve bir topluma şahsiyetini kazandıran yegâne kurumun din olduğunu söylüyordu. Ancak inanç sisteminin toplumu terbiye edebilmesi için bir sosyal organizasyona ihtiyacı vardı; bu organizasyon "ümmet"ti ve toplumların gelişmesinde milletten önce gelirdi. Bir ümmete mensup olan kavimler dil ve kültür bakımından farklı olduklarının şuuruna vardıktan sonra, farklılıklarını siyasî bağımsızlıkla tamamlayarak millet hayatına geçerlerdi; ancak bu durum ümmet gerçeğini ortadan kaldırmazdı. Hatta bazı hallerde ümmet, milletten daha güçlü bir dayanışma kaynağı olabilirdi. Nitekim Trablusgarp ve Balkan felâketleri sırasında, acılarımıza Macarlar, Moğollar, Mançular vb. değil, Çin'in, Hind'in, Cava'nın, Sudan'ın ismini bile bilmediğimiz Müslüman kavimleri ortak olmuştu.

Bu yaklaşım, Gökalp'in *Türk Yurdu*'nda 1913 ve 1914 yıllarında sekiz sayı tefrika edilen *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşlerde ısrarlı olduğunu gösteriyordu. Söz konusu eserinde, İslâm'ın milliyetçiliği değil, aşiret asabiyetini reddettiğini ileri sürerek İslâm ve milliyetçilik meselesine, Akçuraoğlu Yusuf Bey'in *Üç Tarz-ı Siyaset*'te, Ağaoğlu Ahmet Bey'in de Babanzâde Ahmed Naim Bey'le meşhur tartışmasında (Kara 1986: I, XLV-LIV) savunduğu görüşlerin paralelinde bir yorum getirmişti. İttihâd-ı İslâm'ın mümkün, fakat kısa vadede gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu ifade ettikten sonra, "O halde bu uzun zaman esnasında İslâm kavimleri millî mücahedelerle istiklalden, hiç olmazsa istiklallerini muhafazadan mahrum mu kalsınlar?" diye soran Gökalp, milliyetin bundan böyle ancak Müslümanların esaretten kurtulabilmeleri için bir silâh olarak kullanılabileceğini, milliyet fikri güçlendikçe İslâm ümmetçiliği fikrinin de o derece kuvvet kazanacağını düşünüyordu. Gökalp, kültürel mahiyette bir de ümmet programı tasarlamıştı. Buna göre, bütün Müslümanlarca kullanılan Arap alfabesi muhafaza edilecek, İslâm milletleri arası terminoloji kongreleri düzenlenecek, Türkçe, Arapça ve kısmen Fransızca'dan

faydalanılmak suretiyle ortak bir terminoloji oluşturulacaktı. Ortak bir terbiye sistemi için terbiye kongreleri toplanması, müftü teşkilatları arasında irtibat kurulması ve Islâm ümmetinin sembolü olan hilâlin kutsallığının korunması da programda yer alıyordu.

Bu programın Cumhuriyet'i kuran kadro tarafından benimsenmesi elbette düşünülemezdi. Fakat öyle anlaşılıyor ki, çoğu Türkçü olan yeni seçkinler, eserlerini okuyarak yetiştikleri büyük "Türkçü mütefekkir"i büsbütün gözden çıkarmak niyetinde değillerdi. Nitekim Birinci Meclis feshedildikten sonra yeni seçim hazırlıkları yapılırken Atatürk'ün arzusu üzerine *Hakimiyet-i Milliye* gazetesi için Gökalp tarafından hazırlanan yazı serisi, Cumhuriyet Halk Fırkası programının kaynaklarından biri olacaktır. *Doğru Yol* (1923), Mustafa Kemal'in dokuz ilke olarak belirlediği parti programını sosyoloji açısından temellendiren bir kitaptı. Türkçülükle ilgili temel görüşlerini sistematik bir şekilde açıkladığı *Türkçülüğün Esasları*'nda ise din meselesini bir buçuk sayfalık bir bölümde Türkçe ezan ve Türkçe ibadete indirgeyen Gökalp, bir yıl gibi kısa bir sürede, üzerinde o kadar kafa yorduğu din, ümmet, hilâfet gibi meseleleri ve bu meseleler üzerinde II. Meşrutiyet'ten sonra sarf edilen büyük zihnî mesaiyi (ki Cumhuriyet devrine göre çok yüksek bir seviyeyi ifade eder) unutmuş görünüyordu. Erol Güngör, Gökalp gibi büyük bir mütefekkirin, Türkiye'nin en önemli meselelerinden birini birkaç paragrafla geçiştirmesini devrin siyasî atmosferine bağlıyor (Güngör, 1993: 50 vd.)

1924 yılında genç yaşta ölen Ziya Gökalp, yaşasaydı, yeni gelişmeler karşısında nasıl bir tavır alır ve düşüncelerini hangi yönde geliştirirdi, bunu kestirmek zordur. Ancak yeni rejimle uyuşmaya çalıştığı, Tek Parti ideolojisinin kaynaklarından biri olan *Türkçülüğün Esasları*'nda açıkça görülmektedir. Bununla beraber, kurucu kadro, geçmişinde dinî açılımlar da taşıyan Ziya Gökalp Türkçülüğünü hiçbir zaman bütünüyle benimsememiştir. Bazı inkılâplar, Gökalpçi düşünüşle taban tabana zıt bir yönelişi ifade eder. Meşrutiyet devri Türkçülüğünden Cumhuriyet dönemine intikal eden Türk Ocakları da, yeni gelişmelere ayak uydurmak için samimi bir gayret göstermesine rağmen hep mercek altındaydı. Başta efsanevî başkanları Hamdullah Suphi [Tanrıöver] olmak üzere bütün Türk Ocaklılar Millî Mücadele'ye aktif olarak katıldıkları için Türk Ocağı'nın faaliyetlerine izin verilmiş, fakat Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1927 yılında yapılan Büyük Kongresi'nde Hamdullah Suphi'nin karşı çıkmasına rağmen partinin denetiminde bir kuruluş sayılarak özerkliği sona erdirilmişti. Bir süre sonra da Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı desteklediği gerekçesiyle kapatılarak (1931) yerine faşist teşkilatına benzeyen Halkevleri kurulmuş (Tunçay, 1981: 295), Hamdullah Suphi ise Bükreş'e maslahatgüzar tayin edilmek suretiyle Ankara'dan uzaklaştırılmıştı. Böylece kültür ve tarih çalışmaları bütünüyle Cumhuriyet Halk Fırkası'nın denetimine geçmiş oluyordu.

II

Peyami Safa'nın dediği gibi, Kemalist milliyetçilik "Osmanlı" sıfatını taşıyan her şeyi kesip atmak istiyordu (Safa, 1938: 88) ve II. Meşrutiyet sonrasının Türkçülüğü bunun dışında değildi. Yine de, Gökalp'in çerçevesini çizdiği, dinî vurguları ayıklanmış Türkçülüğün Tek Parti ideolojisinin oluşumundaki rolü küçümsenemeyecek ölçüdedir. Orta Asya'ya atfedilen önem de farklı bir yorumla devam etmiş, bu arada geri plandaki bazı figürler ve motifler öne çıkarılmıştır. Mesela bozkurt figürü, Cumhuriyet'in semboller dünyasında çok önemli bir yere sahipti. Esasen Atatürk bir "bozkurt"tu; yaratılış ve türeyiş destanında Türklerin atası olan bozkurt, bir bakı-

ma onun şahsında tecessüm etmişti. Türk Tarih Tetkik Cemiyeti'nin, ilkini 1932 yılında düzenlediği Tarih Kongrelerinde geliştirilen tarih tezinde, Orta Asya insanlığın beşiği olarak görülüyor, ilk medeniyetin Orta Asya'da ve Orta Asya'nın ilk sâkini olan Türk ırkı tarafından kurulduğu iddia ediliyordu. Antropolojik ırk tasnifinde brakisefal-alplı tipini temsil eden Türkler, Orta Asya'nın muhtelif devirlerinde şiddetini arttıran kuraklık yüzünden büyük göçlerle dünyanın muhtelif bölgelerine yayılmış ve buralarda eski medeniyetleri kurmuşlardı. Kaynağı ve yaratıcısı ortak olan bu medeniyetler yeni muhitlerin özel şartlarına göre gelişmişti. Bütün dillerin kaynağı da Türkçe'ydi; bu bakımdan Türk dilinin arkaik bünyesi anlaşılmadan lisaniyat meselelerine çözüm getirilemezdi. Yalnız arkaik medeniyetlerin değil, haksız olarak Islâm'a izafe edilen medeniyetin de birinci derece kuruculuk ve yapıcılık rolü Türklere aitti.

Anadolu ise, Batı'da hem Orta Asya'nınkine benzeyen iklimi sayesinde, hem de Suriye, Filistin, Mısır, Ege Denizi ve Avrupa'ya geçişte köprü vazifesi gördüğü için göçlerin en önemli kavşak noktası ve temerküz bölgesiydi. Bu sebeple paleolitik devir sonlarından itibaren Türkleşmeye başlayan Anadolu'nun kalkolitik devrinde Türkleşme en üst seviyede gerçekleşmiş ve Selçuklu devri sonlarına kadar binlerce yıl süren "istilacı ve hulûlcü akınlar" Anadolu'yu ırk bakımından Türklüğü en saf, en melezsiz temsil eden bölge haline getirmişti. Bu görüş Türk tarih tezinin yaratıcılarını, Anadolu'da yaşamış bütün kavimleri Türk, bütün medeniyetleri Türk medeniyeti saymak gerektiği sonucuna götürüyordu. Mezopotamya'da kurulan üstün Sümer medeniyeti de, Orta Asya'dan göç etmiş Turanî topluluklar, yani Türkler tarafından kurulmuştu. Türk milletinin cihan medeniyetinin yürüyüş ve yükselişinde son birkaç yüzyıldan beri rehberlik görevini yerine getiremeyişi arızî sebeplere bağlıydı; bu sebepler inkılâplarla ortadan kalktığına göre, bütün yüksek ve yaratıcı cevherlerini yaşatmakta olan Türk ırkı medeniyet rehberliğini yeniden elde edebilirdi; esasen bu onun kaçınılmaz göreviydi. "Türk milleti yap[mış]tı, yapabilir[di], yapacaktı[r]!"[1]

I. Türk Tarih Kongresi'nde, asıl amaç tartışmak değil, Türk Tarih Tezi'ni tanıtmak olduğu için, Fuat Köprülü ve Zeki Velidi Togan gibi önemli tarihçiler, görüşleri kaile alınmadığı gibi tehdit de içeren eleştirilerle susturulmak istenmişlerdir. Zeki Velidi, Orta Asya'dan göçler konusunda Dr. Reşit Galib'e yönelttiği eleştiriler yüzünden hakarete bile uğrayacak, bu yüzden üniversitedeki görevinden istifa ederek Viyana'ya gidecektir. Arkadaşının karşılaştığı ağır eleştiriden ürkerek geri adım atan Fuad Köprülü ise, inanmadığı tarih tezine karşı kendisinden beklenen direnişi gösteremez; hatta Reşid Galib'i protesto eden asistanı Hüseyin Nihal'e [Atsız] görevinden çekilmesini tavsiye eder. Hocasıyla tartışan ve görevinde kalıp mücadele etmeye karar veren Hüseyin Nihal, o günlerde çıkarmakta olduğu *Atsız Mecmua* ile farklı bir milliyetçilik anlayışının sözcülüğünü yapıyordu; Dr. Reşid Galib'e, Darülfünun'dan hocası olan Zeki Velidî'ye hakaret ettiği için sekiz arkadaşıyla birlikte "Zeki Velidi'nin talebesi olmakla iftihar ederiz" şeklinde bir protesto telgrafı çekmişti. Kısa bir süre sonra Maarif Vekili olan Reşid Galib'in baskısıyla asistanlık görevinden alınan Hüseyin Nihal, Tokatlıyan'daki bir çayda yakaladığı Edebiyat Fakültesi Dekanı Ali Muzaffer Bey'i tokatlamıştır. Bu hadise kapatılmakla beraber, Atsız, mecmuasında yayımladığı "Darülfünun'un Kara, Daha Doğru Tabirle Yüz Kızartıcı Listesi"[2] başlıklı yazısında, bazı edebiyat fakültesi hocalarını esersizlik ve cahillikle suçlayınca Malatya Ortaokulu Türkçe öğretmenliğine sürüldü.

İlk sayısı 15 Mayıs 1931 tarihinde çıkan (kapağının üst kısmında "Ben, Sen, O yok,

Biz varız" sloganı yer alıyordu) *Atsız Mecmua*'nın başına Gökalp'in *Küçük Mecmua* için çıkış yazısı olarak yazdığı "Çınaraltı" başlıklı yazının konulması dikkat çekicidir. Nihal Atsız bununla muhtemelen Gökalp'in misyonunu devraldığını anlatmak istiyordu. Derginin yazarlarına gelince, hemen hepsi Türkçülük tarihinde önemli roller üstlenmiş veya üstlenecek isimlerdi: Zeki Velidi Togan, M. Fuad Köprülü, Abdülkadir İnan, Nihad Sâmi Banarlı, Orhan Şaik Gökyay, Feyziye Abdullah Tansel, Abdülbaki Gölpınarlı, Adnan Cahit Ötüken, Saadettin Nüzhet Ergun, Mahmud Ragıp Kösemihal, Şerefeddin Yaltkaya. Bunlar arasında iki isim daha vardı ki, Atsız'la yolları bir süre sonra ayrıldı: Sabahattin Ali [Alı] ve Pertev Naili Boratav. Daha çok hikâyeci olarak tanınan Sabahattin Ali, *Ulus* gazetesinde tefrika edildikten sonra 1940 yılında kitap olarak yayımlanan *İçimizdeki Şeytan* adlı romanında Nihal Atsız, Mükrimin Halil Yinanç, Zeki Velidî Togan, Necip Fazıl ve Peyami Safa gibi milliyetçi ilim, fikir ve edebiyat adamlarını "satılmış, ayyaş, menfaatçi, ahlaksız, ırz düşmanı ve yazdıkları beş para etmez sahte şöhretler" olmakla suçlayarak büyük bir kavganın fitilini ateşleyecekti.

Nihal Atsız'ın *Atsız Mecmua*'nın devamı olarak çıkardığı aylık *Orhun*'da da aşağı yukarı aynı imzalar görülür. "Orhun" başlıklı imzasız çıkış yazısında, bu adın bize geçmişteki büyüklüğümüzü hatırlattığı için seçildiği ve "Orhun[un] geleceğe bakan geçmişin timsali" olduğu ifade edilmiştir. Yazının şu son cümleleri derginin kimliği ve Atsız'ın milliyetçilik anlayışı hakkında çok açık bir fikir vermektedir:

> *Orhun'dan bize gelen ses marazî ve kozmopolit olmayan, sağlam, erkek, milliyetçi ve hayat fışkıran bir sestir.*
>
> *Orhundan gelen yol Turfan'dan geçerek Ankara'ya uğrıyan yoldur. Ankara Adalar Denizi'nden Altay'ın daha ötesine uzanan ulu bir varlığın kısaltılmış ifadesidir. Bu yolun arkasında büyük bir ezeliyet, önünde yüce bir ebediyet vardır. Bu ebediyet bir ışıktır: Ankara'dan başlar, bütün Orta Asya'yı, oradan cihanı aydınlatır.*
>
> *Orhun'un yolcuları iyi insan değil, iyi Türk istiyorlar. Dünyada maddî, manevî ne varsa bunlar birer vâsıtadır. Ülkülerin ülküsüne: her şeyden üstün en büyük Türkiye! Bize göre: kâinatı çevreliyen hava Türk kanını kızartmak içindir.*
>
> *Türk bir vazife ile yaratılmıştır. Bu vazife, kâinat Türkleştiği zaman biter.*

Atsız'ın Türk Tarih Tezi doğrultusunda yazılan dört ciltlik tarih ders kitabını ağır bir biçimde eleştirdiği yazısı yüzünden Bakanlar Kurulu kararıyla kapatılan *Orhun* dokuz sayı çıkarılabilmiştir. Başına gelenler yüzünden muhalif kimliği iyiden iyiye keskinleşen Atsız'ın Türkçülüğü, milliyetçiliğin Kemalist yorumundan gitgide uzaklaşmaktadır. Bu arada başka bir Türkçü muhalifle, Dr. Rıza Nur'la haberleştiğini biliyoruz. Millî Mücadele yıllarında ve Cumhuriyet'in kuruluşunda önemli görevler üstlendiği halde kurucu kadroyla ters düştüğü için hayatından endişe ederek yurtdışına çıkan Rıza Nur, uzun yıllar Paris ve İskenderiye'de yaşadı, *Uğuznâme* (İskenderiye, 1928) adını verdiği manzum bir destan yazdığı gibi, tek başına *Türkbilik Revüsü* adlı Türkoloji dergisini çıkardı. Atsız, lise yıllarında *Türk Tarihi* adlı on iki ciltlik eserini okuduğu Rıza Nur'un *Uğuznâme*'sinden bir nüsha edinmek için Caferoğlu'nun tavsiyesiyle kendisine bir mektup yazmıştı (Deliorman, 2000: 98). Türkçülük tarihinde bir dönüm noktası sayılabilecek bu ilişki, Rıza Nur'un Atsız'ı manevî evlât ilân etmesiyle sonuçlanacaktır.

III

Rıza Nur'un Türkiye'ye dönüşünden sonraki gelişmelere geçmeden önce, Türk Tarih Tezi'nin sonuçlarına kısaca göz atmakta fayda vardır. Bu tez, görünüşte hem

Anadolu'daki varlığımıza meşruiyet kazandırıyor, hem de Pantürkizm heveslerini bertaraf ederek, geçmişini yücelttiği Orta Asya'yı bugünkü konumuyla gündemin dışına itiyordu. Türk Tarih Tezi çerçevesinde öğretim ve araştırma yapılması amacıyla kurulan Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde Sümeroloji ve Hititoloji bölümlerinin yanı sıra Yunan ve Lâtin dili ve edebiyatı kürsülerinin açılması ve arkeolojinin birden gözde bir bilim dalı haline gelmesi, Anadolu'da yeşermiş kültürlerin aslında Türkler tarafından yaratıldığını ispat etme hedefine yönelikti. Bir çeşit "Karanlık Çağ" olarak kabul edilen Osmanlı devri ise yok sayılıyordu. 1928 yılında ilan edilen harf inkılâbı bu redd-i mirastaki kararlılığı göstermesi bakımından son derece önemlidir ve tarihimizde kritik bir dönüm noktasına tekabül eder.

Atatürk'ün harf inkılâbını halka duyurduğu 8 Ağustos 1928 gecesi, Falih Rıfkı tarafından okunan açıklama, Cumhuriyet'in kültür politikasında artık eski musikiye de yer olmadığı anlamına geliyordu. Eski kültürün en güçlü direniş noktalarından biri olan ve seçkinlerce "alaturka" diye aşağılanan bu musiki Cumhuriyet'in üçüncü yılında (1926) yasaklar kapsamına alınmıştı. Neyzen Emin [Yazıcı] Efendi'nin dramı, Osmanlı mirasının Cumhuriyet devrindeki durumunu çok iyi açıklayan bir örnektir. Kudretli bir hattat, bestekâr ve büyük bir neyzen olan Emin Efendi, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Galata Mevlevihanesi'nde neyzenbaşılık, Darülelhan'da da ney hocalığı yapıyordu. 1925 yılında tekkeler ve zaviyeler kapatıldığı için neyzenbaşılığı, bir yıl kadar sonra adı Türk Musikisi Konservatuarı olarak değiştirilen Darülelhan'ın Türk Musikisi bölümü kaldırıldığı için de ney hocalığı sona ermişti. İki yıl sonra bir hattat olarak hayatına anlam kazandıran eski harflerin, dolayısıyla bu harflere bağlı bütün bir kültürün tarihe gömüldüğünü, çok geçmeden Türk musikisinin bütünüyle yasaklanıp hayatın dışına itildiğini gördü. Emin Efendi, bu dev değişim dalgalarına direnebildiği kadar direnecekti. Yapabileceği tek şey vardı; kalan ömrünü dostlarına ve her şeye rağmen kendisinden ney öğrenmek isteyen gençlere vakfetmek. Cumhuriyetin çöp sepetine attığı Osmanlı mirası, artık Emin Dede'nin Tophane'deki ahşap evine ve benzeri evlere, Darüttalim, Küllük gibi bazı kahvelere ve sahaf dükkânlarına sığınacak, varlığını giderek zayıflayan bir dip akıntı olarak devam ettirebilecekti.

Bizzat katılmadıkları, ancak açıkça muhalefet de edemedikleri cebrî ve zecrî değişmeler yaşanırken, hadiselerin önüne geçememekten kaynaklanan bezginliğin tuhaf bir lâkaydîye sürüklediği, en ciddi meseleleri bile mizaha bulayarak başka bir kaçış yolu bulan Osmanlı bakiyesi aydınların rolünü de unutmamak gerekir. "Esâfil-i Şark" diye meşhur olan ve Osmanlılıkları ağır basan bu aydınlar, hayata mizahın penceresinden bakarak rahatlamayı itiyat edinmişlerdi. Hiçbir ciddi mesele onların masasında sonunda şakaya ve mizaha bulanıp ortaoyunu muhaveresine dönmekten kurtulamazdı. Aslında her biri bir ayaklı kütüphaneydi, fakat çok konuşur, az yazar veya hiç yazmazlardı. Bununla beraber onların bulundukları mekânlarda her zaman mevcut duruma, özellikle yeni kültürel tercihlere karşı ciddi bir muhalefet üretilmiştir. Esafil-i Şark'ın kahvelerde konuşarak icra ettiği misyonu yazarak icra edenler de vardı. Bunlar, değişen şartların bin yıllık muazzam bir kültür mirasını büsbütün yok edebileceğini düşünerek yangından mal kaçırırcasına çalışan, bazıları ortalama bir aydının okuduklarından fazla yazmış, kendileriyle ve çevreleriyle barışık aydınlardır. İsmail Fenni Ertuğrul, Elmalılı Hamdi Yazır, İbnülemin Mahmud Kemal, Muallim Cevdet, Osman Nuri Ergin, Ahmet Süheyl Ünver, Abdülbaki Gölpınarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi gibi.

Millî Mücadele'ye büyük ölçüde destek

veren İslâmcılar ise, özellikle Takrîr-i Sükûn Kanunu'ndan sonra bütünüyle sahneden çekilmişlerdi. Aslında bazı İslâmcılar, Cumhuriyet döneminde, şartların zoruyla İslâm'la uzlaştırılmış bir milliyetçilik arayışına girmişlerdi. Bediüzzaman Said Nursî, "müsbet milliyet" dediği milliyetçiliğin sosyal hayatın ihtiyaçlarından kaynaklandığını, yardımlaşma ve dayanışma vesilesi olduğunu ve İslâm kardeşliğini güçlendireceğini söylüyordu (Kara, 1986: I, LIII). İslâmcı Mehmed Âkif, Türkçü Maarif Vekili Hamdullah Suphi'nin rica ve ısrarıyla yazdığı İstiklâl Marşı'nda "millet" kelimesini dört defa, "ırk" kelimesini ise iki defa kullanmıştı; daha da önemlisi, "kahraman ırkım" diyordu.[3] Âkif'in çok sevdiği dostlarından ve *Sırât-ı Müstakîm* yazarlarından olan M. Şemseddin [Günaltay] ise, Türk Tarih Tezi'nin yaratıcıları arasındaydı ve Millî Şef devrinde başbakanlığa kadar yükselecekti. Bununla beraber kurucu kadro, Millî Mücadele'ye aktif olarak katıldıkları halde, Âkif'e ve onun gibi düşünen İslâmcılara hiç güvenmemiş, Türkiye'de kalanları da Takrîr-i Sükûn Kanunu ve İstiklâl Mahkemeleri'yle kımıldayamaz hâle getirmişti. Bu bakımdan ellilere kadar Türkiye'de ciddi bir İslâmcı muhalefetten söz edilemez. Sosyopolitik alandan tamamen kovulan İslâm, her şeye rağmen güçlü bir dip akıntı olarak varlığını koruyacak, ancak bu süreç, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla da medrese kapılarına kilit vurulması yüzünden, zaman içinde debisindeki yükselişle ters orantılı olarak seviye kaybedecek ve Türkiye dışındaki İslâmcı akımların tesirine açık hâle gelecektir.

IV

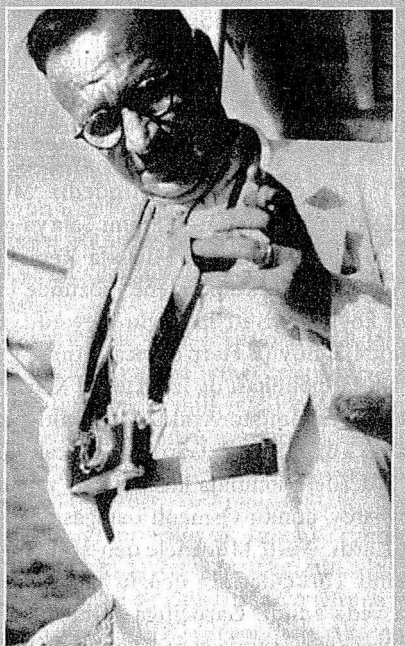
Türkiye'de bu gelişmeler yaşanırken, Avrupa'da ırkçılık hızla yükseliyordu; Almanya'da Hitler, İtalya'da Mussolini iktidara gelmişti. Komintern, bu tehlikeli gelişme üzerine faşizme karşı ortak cephe kurulması yolunda bütün komünist partilerine emirler yağdırmıştır. Türkiye Komünist Partisi de, 1935 yılında toplanan Komintern VII. Kongresi'nde alınan kararlar doğrultusunda illegal teşkilatlanma çalışmalarına hız vermiş, bir yandan da kitaplar, broşürler ve dergiler yayımlayarak legal faaliyetlere başlamıştı. Bu çalışmada ön safta görünen Nâzım Hikmet'in çatıştığı ilk milliyetçi, o yıla kadar yakın dostları arasında yer alan Peyami Safa oldu.

Çocukluğunda ve gençliğinde Abdullah Cevdet'in tesiri altında kalan Peyami Safa, 1928 yılında Resimli Aycılarla tanışıp Nâzım Hikmet'le arkadaşlığını ilerletmiş ve muhtemelen sosyalizme belli bir süre sempatiyle bakmıştı (Ayvazoğlu, 1999: 190). Ancak, Sabiha Sertel'in anlattıklarına bakılırsa, aralarında hiçbir zaman tam bir fikrî mutabakat sağlayamadılar. Nâzım, Peyami Safa'yı kendi davasına kazanmak istiyordu. Peyami Safa ise Nâzım'ı "millî davalarımıza ısındırmak ve memlekete mal etmek" için koruyordu. 1933 yılında yayımlanan *Bir Tereddüdün Romanı*'ndaki bazı cümleler, Peyami Safa'nın sosyalizmle ve sosyalistlerle ilgili şüphelerinin artığını göstermektedir. Meşrutiyet devrinin tanınmış Türkçülerinden olmakla beraber o günlerde liberal görüşleriyle öne çıkan Ağaoğlu Ahmet Bey'in çevresinde yer alan Peyami Safa, Cahit Sıtkı'yı kamuoyuna takdim ettiği yazılarında Türk şiir ortamını değerlendirirken Ahmet Hâşim ve Necip Fazıl gibi şairlerden bahsedip de şiirde büyük bir devrim yaptığına inanan Nâzım'dan tek kelimeyle bile söz etmemesi, hatta onun temsil ettiği şiir anlayışını üstü kapalı olarak eleştirmesi kopuşu hızlandırmıştır. *Yedigün*'de çıkan uzun bir Nâzım Hikmet röportajıyla anlaşmazlığın büyük bir kavgaya dönüşmesine sebep olan gazeteci, solun o günlerdeki önemli isimlerinden olan Naci Sadullah [Danişi]'tır (Ayvazoğlu, 1999: 199 vd). Nâzım'ın "Bir Provokatör Üstünde Hiciv Denemeleri"yle kızışan ve hemen başında

polemik sınırlarını aşarak birbirine fena halde öfkelenmiş ve kinlenmiş iki eski dostun, daha önce yazdıklarını unutup birbirlerini kıyasıya hırpaladıkları, zamanla adeta kan davasına dönüşen bu kavga, Nâzım'ın hicviyesinde Namık Kemal'e de sataşması yüzünden genişleyecek, bütün milliyetçi, mukaddesatçı, muhafazakâr ve İslâmcı anlayışları "antikomünizm"de buluşturan daha büyük bir kavganın başlangıcını teşkil edecektir. Hicviyenin söz konusu mısraları şöyledir:

o, takma aslan yeleli
Namık Kemal üstadın senin;
abanoz ellerinden
zenci kölesinin
som altın taslarla şarap içerek
ve "didarı hürriyet"in dizinde
kendi kendinden geçerek:
"Yüksel ki yerin
bu yer değildir,
dünyaya geliş
hüner değildir!"
demiş

Nâzım Hikmet'in bu mısraları özellikle üniversite çevresinde büyük bir tepki uyandırmıştır. Millî Türk Talebe Birliği, Namık Kemal'in ölüm yıldönümünü vesile yaparak Nâzım'a cevap olmak üzere üniversite konferans salonunda büyük bir ihtifal düzenler. Bu arada Türkçüler de Nâzım'a karşı ağır bir hücuma geçmişlerdir. Nihal Atsız, *Komünist Don Kişotu Proleter-Burjuva Nâzım Hikmetof Yoldaşa* adlı broşürünü yayımlar. Bu broşürde Atsız'ın Peyami Safa'ya da pek sempati beslemediği anlaşılmaktadır. Şu cümle dikkate değer: "Komünist Nâzım Hikmetof ile romancı Peyami Safa'nın aralarında ne geçtiyse geçti. Dünе kadar birbirinin bedava reklamcısı olan bu iki edib-i şehîr bozuşup cilveleştiler" (Atsız, 1935: 2). Peyami Safa'nın daha dürüst davranarak münakaşanın pek dışına çıkmadığını, fakat Nâzım'ın fırsatı kaçırmayıp Ahmet Hâşim,



Peyami Safa 1961'de şöyle yazar: "Biz millî olmak için değil, Türk olmak için milliyetçi olmak zorundayız. Türkiye'de Türklük henüz beşiktedir ve şuuru kemale varmış olmaktan uzaktır..."

Hamdullah Suphi ve Yakup Kadri'ye saldırdığı yetmiyormuş gibi, arslan postu giymekle itham ettiği Namık Kemal'e de sataştığını söyleyen Atsız, "Bir kere Namık Kemal arslan postu giymiş değildir, arslanın kendisidir" diyordu (Atsız, 1935: 3). Peyami Safa, *Hafta*'da çıkan bir yazısında, kendisinden çok Namık Kemal'in savunulduğu bu broşürü, biraz geç de olsa, gençliğin Nâzım'a verdiği mükemmel bir cevap olarak değerlendirmiştir.[4] Ancak aynı yazıda *Hafta* imzasıyla Atsız için düşülen dipnot ilgi çekicidir: "Evvelce *Adsız Mecmua, Orhun* gibi müfrit milliyetperver mecmualar neşretmiş olan Bay Nihal."

Cumhuriyet öncesinde ve sonrasında Türkçülük hareketlerinin içinde doğrudan yer almayan Peyami Safa, *Bozkurt* ve *Çınaraltı* gibi bazı Türkçü mecmualarda yazmışsa da, kendi milliyetçilik anlayışını

hep tek başına temsil etmiştir. Cumhuriyet Halk Partisi'ne yakınlık duyduğu zamanlarda yazdığı *Türk Inkılâbına Bakışlar*'da (1938) Kemalist milliyetçiliğe - muhtemelen Kadroculların Marksist yorumuna karşı- felsefî bir yorum getirme ve tarihî temel arama gayretindedir. Millî Mücadele'nin ruhunu, Peyami Safa'ya göre, en güzel ifadesini Mustafa Kemal'in "Ne mutlu Türküm diyene" sözünde bulan koyu milliyetçilik tayin ediyordu. İslâmcılık Büyük Harp'te ricat etmiş, Osmanlılık politikası da İzmit'te Ali Kemal'le beraber asılmıştı. Ayakta kalan iki fikir vardı: Türkçülük ve Garpçılık. Ancak Millî Mücadele sonunda ikisi de ağır yara almışlardı, çünkü Osmanlı damgasını taşıyorlardı. Millî Mücadele'den sonra Osmanlı Türkçülerinin üçüzlü politikasına da veda edildi. Garpçılığa gelince: Millî Mücadele sırasında garp kavramı da tehlikeli bir macera geçirmişti; çünkü garp medeniyetiyle garp emperyalizmini ister istemez birbirine karıştırmaya başlamıştık. Lozan barışından sonra Avrupa devletleriyle tabii münasebetlerimiz başlayınca bu medeniyeti "tek dişi kalmış canavar" olarak görmekten vazgeçtik, fakat her hâlükârda Osmanlı Türkçülüğünün de, Osmanlı garpçılığının da kangren olmuş taraflarını, yani "Osmanlılık" sıfatını kesip atmak gerekiyordu. Mustafa Kemal, işte bu büyük ameliyatı yapmıştı. Bu "Türk düşüncesini Siyamlı kardeşler gibi birbirine yapışık iki fikir ve temayül halinde sürükleyen ikiz idealden kurtarmak" demekti (Safa, 1938: 88).

Sonuç olarak, inkılâbın değişmez iki temel prensibi vardı: Milliyetçilik ve medeniyetçilik. Milliyetçilik bizi Orta Asya ve şarktaki kaynaklarımıza, tarihimize ve dil birliğimize; medeniyetçilik ise Avrupa metoduna, düşüncesine ve muaşeretine götürecekti. Bütün inkılâplarımızın kaynağı bu iki kök prensipti (Safa, 1938: 97). Millî hâkimiyetin tesisi ve Büyük Millet Meclisi'nin kurulması, saltanatın ve hilâfetin ilgası, millî ekonomi, Osmanlı çerçevesinden çıkarılan Türk tarihinin Orta Asya'daki kaynaklarına kadar genişletilmesi, dil devrimi ve Öztürkçe soyadları kanunu, Kuran'ın tercüme ettirilmesi ve Türkçe ezan, milliyetçilikten doğan inkılâplardı. Kaynağı medeniyetçilik prensibi olan inkılâplara gelince: Laiklikle ilgili bütün inkılâp hareketleri, şapka, Latin harfleri, Darülelhan'da alaturka kısmın ilgası ve yalnız garp musikisi öğreten konservatuarın tesisi, garp takviminin, İngiliz haftasının ve pazar tatilinin kabulü, bütün garp muaşeret ve kıyafetlerinin resmîleşmesi.

İnkılâplar sayesinde Türk tarih ve kültürünün asıl mecrasında akmaya başladığı görüşünü savunan Peyami Safa'ya göre, Türk-İslâm düşünürleri Ortaçağ'da Yunan felsefesini devam ettirip Avrupa'ya aktarmışlardır; bu bakımdan çağımızın akılcı ve tabiatçı Avrupa kafasının ilk çatısını Türk mütefekkirlerinin kurduğu söylenebilir. Ciddî bir mukavemetle karşılaşmış olmasına rağmen garpta yaşama alanı bulan ve Rönesansı hazırlayan Türk-Arap rasyonalist felsefesi asıl büyük direnişi kendi vatanında, yani şarkta görmüş ve şark, mistik ve ilâhiyatçı görüş galip geldiği için yarı yolda kalmıştır. Başlangıçta İslâm felsefesi, bir yandan Farabi ve İbn Sina ile dünya bilgisi olmaya doğru giderken, diğer yandan bunun tam zıddı bir yönde ilerliyordu. Birinci kol, yani akılcı ve tabiatçı felsefe Hıristiyan garbı etkilerken, imancı ve ilahiyatçı kol İslâm şarkında yaygınlık kazanma eğilimi gösteriyor, daha açık bir ifadeyle, Hıristiyan garp akılcı ve tabiatçı düşünceyi İslâm şarkından alırken, İslâm şark imancı ve ilahiyatçı düşüncede yavaş yavaş Hıristiyan şarkın tesir sahasına giriyordu. Bu çaprazlama bir tekamüldü; dolayısıyla medeniyetçilik prensibi sayesinde girdiğimiz Avrupa beynelmileliyeti bizim için hiç de yabancı bir muhit değildi.

Güneş Dil Teorisi de dahil olmak üzere, Tek Parti devrinin hiçbir uygulamasına

tenkitçi gözle bakmayan Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da, Ziya Gökalp'in dinle ilgili görüşlerini de eleştirmişti; Türk inkılâbı "vakıa halinde" Gökalp'e cevap teşkil ediyordu. Hiç de gelenek düşmanı olmayan inkılâplar, sadece medenî gelişmeye engel olan âdetleri ve boş itikatları tasfiye etmişti. Ramazana, şeker ve kurban bayramlarına ait merasim ve tatiller devam ettiği gibi, Kuran'ın tercümesi ve ezanın Türkçeleştirilmesi, dinin, aynı zamanda millî bir cemiyet müessesesi olarak Türk inkılâp prensiplerinin içinde aldığı değeri gösteriyordu. Dinî gelenekler muhafaza edilirken millî ve medenî gelenekleri daha zenginleştiren ve Osmanlı çerçevesini aşarak Türk dili ve tarihiyle ilgili gelenekleri daha derin köklerine irca eden inkılâp, garp beynelmileliyetine dahil olmak için ister istemez Avrupa'nın muaşeret ve takvim gibi Hıristiyanlığa bağlı geleneklerini de benimsemiş, öte yandan Latin harfleriyle üniversite gibi Batılı ıstılahları "darülfünun" gibi Arapça olanlarına tercih etmiş, yani bütün âdet ve sembolleriyle garp beynelmileliyeti içindeki yerini almıştı. Açıkçası, Kemalizm, İslâm şark ve Hıristiyan garp gelenekleri arasındaki ihtilâfın artık bir vehimden başka bir şey olmadığını gösteren bir görüştü.

Türk İnkılâbına Bakışlar'da Kemalist milliyetçi olarak görünen Peyami Safa, dünyadaki gelişmeleri ve Almanya'nın yükselişini dikkatle takip ediyordu. otuzların başından beri verdiği antikomünist mücadelenin tabiî bir sonucu olarak savaş sırasında fikren Almanya'yı, buna bağlı olarak tek şefliliği destekledi. 1941 Ağustosu'nun başında yayın hayatına atılan ve Türkçü bir politika takip eden *Çınaraltı* dergisindeki yazılarında dünyadaki gelişmelerin akislerini takip etmek mümkündür. Mesela "Felsefe ve Milliyetçilik" başlıklı yazısında "cemiyetleri fertler arasındaki riyazî topluluktan ibaret sayan ve ekseriyet gibi kemmî bir prensibe dayanan ferdiyetçi liberalizmin mekanik görüşü"nün yıkıldığını iddia ediyordu. Cemiyetlerin "uzviyet gibi bütünü ve parçaları aynı zamanda teşekkül eden, parçaları bütünün emrinde ve istikametinde gelişen tabiî varlıklar olduğu" anlaşılmış, bunun için Birinci Cihan Harbi'nden beri yapılan bütün inkılâplar *tek şefli, tek partili* ve *totaliter* bir cemiyet bünyesi doğurmuştu.

Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ın 1959 yılında yapılan ikinci baskısında, bazı bölümleri atıp milliyetçilik kavramını "Kemalist" sıfatından arındıracak, savunduğu bazı görüşlere sonuna kadar sadık kalmakla beraber, söz konusu kitabın "Sahip Olduğumuz Büyük İmkân" başlıklı bölümünü geliştirerek şaşırtıcı bir şekilde mistisizme ve spiritüalizme yönelecek ve mücadelesine, 1953 yılı sonunda çıkarmaya başlayıp bütün zor şartlara rağmen 1960 yılı mayısına kadar yaşattığı *Türk Düşüncesi* dergisiyle Doğu-Batı sentezi peşinde bir "milliyetçi muhafazakâr" olarak devam edecektir.

V

Peyami Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da saygıyla andığı ve fikirlerine büyük değer verdiği Abdullah Cevdet, Nihal Atsız'a göre, "bu milletin iki dayanağı olan milliyet ve din mefhumlarını yıkmağa" çalışan ve Türk kanı taşımayan bir adamdır ("Yirminci Asırda Türk Meselesi II", *Orhun*, sayı: 9, 16 Temmuz 1934). İleriki yıllarda, Sultan II. Abdülhamit'e saldıran Peyami Safa'ya karşı ünlü "Gök Sultan" (Atsız, 1966: 76) makalesini yazacak olan Atsız ve onun çizgisindeki Türkçüler, inkılâplara tenkitçi bir gözle bakabiliyorlardı. Hemen hiçbiri Türk Tarih Tezi'ni ciddiye almamıştı. *Bozkurt*'un ilk sayısındaki imzasız bir yazıda Güneş Dil Teorisi "ilmî bir tez değil, gülünç bir mübalağa" olarak değerlendirilmiştir.[5] Ziya Gökalp gibi, eski musikiye çeşitli menşeler arayarak millî

olmadığını savunan ve Peyami Safa gibi, Darülelhan'da alaturka kısmın kapatılıp yalnız Avrupa musikisi öğreten konservatuarın kurulmasını medeniyetçilik prensibinin gerektirdiği ileri bir hamle olarak değerlendiren milliyetçilere bazı Türkçüler karşı çıkıyorlardı. Mesela ilk sayısı Aralık 1939'da çıkan *Türklük* adlı "milliyetçi kültür mecmuası"nın sahibi ve yazı işleri müdürü Hüseyin Sadettin Arel'in bu mecmuada tefrika ettiği "Türk Musikisi Kimindir?" başlıklı incelemesi, hem Ziya Gökalp'e, hem de Türk musikisi konusundaki resmî görüş ve uygulamalara karşı ağır bir eleştiri niteliğindedir. Arel'in musiki anlayışı zamanla bir ekole dönüşecek ve İstanbul Devlet Klasik Türk Müziği Korosu'nun kuruluşuyla sonuçlanan süreçte, resmî milliyetçiliğin önemli tezlerinden birine karşı ciddi bir zafer kazanacaktır.

Türklük mecmuasının başyazarı İsmail Hami Danişmend de Türk milliyetçilik tarihinde önemli bir isimdir. "Irkçı" olduğunu hiç gizlemeyen, mesela *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*'nde Türk asıllı olmayan vezirlere vb. hakaret etmekten ayrı bir zevk alan Danişmend, *Arâisü'l-Kur'an ve Nefâisü'l-Furkan* adlı Arapça tefsirinde, Zülkarneyn'in Oğuz Han olduğunu iddia eden Vânî Mehmed Efendi hakkındaki makalesine şu başlığı uygun bulmuştur: "On Yedinci Asırda Bir Türk Irkçısı" (Danişmend 1966: 67). Bununla beraber, Danişmend'in yaklaşımında, "ırk" tek başına yeterli bir kavram değil, "milliyet"in unsurlarından sadece biridir. Birbirine ırk, dil, vatan, kültür ve mezhep gibi râbıtaların yalnız biriyle bağlanmış fertlerden mürekkep topluluklara "millet" denilebilir; ancak bir insan topluluğunun milliyet hüviyetini kazanabilmesi için daha fazlasına sahip olması gerekir. Türk dünyasının merkezi olan bugünkü ana yurdunda bütün Türk tarihinin vârisi ve temsilcisi olan Türk milliyeti, tabiiyet, dil, din, ırk, kültür, ideal ve müşterek tarihle birbirine bağlı fertlerden oluşan bir kütledir ve bu hüviyetiyle gerçek bir milliyet sayılması gerekir.

Literatüre Türkçü olarak geçen aydınlar arasında İsmail Hâmi Dânişmend adının pek zikredilmemesi, muhtemelen milliyet konusundaki bu farklı görüşü, İslâm'a bağlılığı ve Orta Asya üzerinde pek durmaması yüzündendir. Münevver Ayaşlı, onun "ameli yok"sa da, "Allah'ından korkan, peygamberini çok seven, İmam-ı A'zam Ebû Hanife'ye büyük hayranlığı ve merbutiyeti olan, akidesi tam bir sünnî Müslüman" olduğunu söylüyor. Başyazarlığını yaptığı "ırkçı, dilci, kültürcü ve vatancı" *Türklük* mecmuasında, Nihal Atsız ve arkadaşlarının imzalarına rastlanmaması, iki Türkçü grup arasındaki farklılığın zannedilenden daha derin olduğunu göstermektedir. Atsız, Türklerin Hind-Avrupa menşeli olduğunu ileri sürüp Cengiz ve Timur'dan "mahlûkat" diye söz ettiği için Danişmend'i "dinî taassup"la, sahtekârlıkla ve tarihçi geçinmekle itham etmiştir (Atsız, 1966: 61, 64).

Danişmend, birinci cildi 1935, ikinci cildi 1936 yılında yayımlanan *Türklerle Hind-Avrupalıların Menşe Birliği* adlı kitabında, Mustafa Celâleddin Paşa gibi,[6] Türklerin Âri ırktan olduğunu iddia ediyor ve Güneş Dil Teorisi'nden hareketle, Türkçe'nin Hint-Avrupa dil grubundan olduğunu ispat etmeye çalışıyordu. Arapça, Farsça ve Fransızca kaynaklara vukufu tartışılmaz olan ve birçok konuda resmî tarih görüşüne muhalif olan Danişmend'in Türk Tarih Tezi'nin bazı iddialarını ve ilmî hiçbir geçerliği bulunmayan Güneş Dil Teorisi'ni benimsemesi şaşırtıcıdır. Sümerce de bilen Danişmend, Türk Tarih Tezi'ne Sümerlerin Türklüğü konusuna yakın duruyordu. Hüseyin Sadettin Arel de ondan etkilenerek Sümer medeniyetiyle ilgilenmeye başlamış, hatta 1941 yılında Beyoğlu Halkevi'nde verdiği konferansta Sümer musikisi ile Türk musikisi arasındaki akrabalığı ispat etmeye çalışmıştı.[7]

Türklerin Hind-Avrupalı olduğu görü-

şünü sonuna kadar muhafaza eden Danişmend, 1961 yılında yayımlanan *Garp Menbalarına Göre Eski Türk Seciye ve Ahlâkı* adlı eserine önsöz yerine yazdığı "Eski Türk'ün en muhteşem cephesi" başlıklı bölüm *Türklerle Hind-Avrupalıların Menşe Birliği*'nin kısa bir özeti niteliğini taşır. "Garp Menbalarına Göre" diye başlayan kitaplarını,[8] Müslüman Türk halkını Batı taklitçiliği ve aşağılık duygusundan kurtarmak için yazan İsmail Hami Danişmend, "Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?" alt başlığını taşıyan *Türkler ve Müslümanlık* (1969) adlı eserinde, oryantalistlerin İslâm'ın bir Arap dini olduğu yolundaki iddialarını âyet ve hadislere dayanarak reddettikten sonra, Türk ırkının birçok Asya ve Afrika milleti gibi "Müslüman Arap ordularının istila ve esareti altına" düşmediğini, hiçbir mecburiyeti olmadığı halde, sırf İslâm'ı millî ruhuna uygun bulduğu için kitleler halinde Müslüman olduğunu ve liderliği Arap ırkının elinden alarak İslâm alemini tam dokuz asır hem koruduğunu, hem genişlettiğini ileri sürer (Danişmend, 1959: 46-51).

VI

Dr. Rıza Nur, hiç de Danişmend gibi düşünmüyordu. Arap fütuhatının Orta Asya'ya varmasıyla Türklerin Müslüman olmaya başladıklarını, bu yeni dinin tesiriyle milliyetlerini unutup Araba hayran olduklarını, ilmî ve askerî bütün deha ve varlıklarını Arap hizmetine koyduklarını söylüyor, "Öyle ki Türklere fena fi'l-İslâm, fena fi'l-Arab demek yanlış olmaz" diyordu;[9] açıkçası, Müslümanlığın Orta Asya'da yayılması, Arap emperyalizminin zaferiydi. 1924-1926 yıllarında yayımladığı on iki ciltlik *Türk Tarihi*'nde savunduğu ve hep savunacağı bu görüşle genç Türkçüleri etkileyen Rıza Nur, eserinin mukaddimesinde "Dünyada en büyük iftiharım Türk yaratıldığımdır. Bu kadar tarih okudum, Türk kadar kahraman, mert, iyi yürekli, zeki ve aklıselim sahibi insan, Türk kadar büyük ve yüksek bir tarihe malik bir millet görmedim" diyordu. Maarif ve Sıhhiye Vekillikleri sırasında, Türk olmayan unsurları işten çıkarıp bütün memurları öz Türklerden seçmeye çalışan ve resmî yazışmaların sade bir Türkçe'yle yapılmasını emreden Rıza Nur, ayrıca folklor derleme çalışmaları yapması için bir hars müdürlüğü kurarak başına Besim Atalay'ı getirmişti.

Atatürk'ün ölümünden kısa bir süre sonra Mısır'dan Türkiye'ye yeni projelerle dönen ve bir süredir mektuplaştığı Nihal Atsız tarafından karşılanan Rıza Nur'un Taksim Sülünpalas Apartmanı'ndaki dairesi, bu tarihten sonra Türkçü gençlerin karargâhı haline gelmiştir (Avşar 1992: 188). Atsız'ın ifadesiyle başından beri hem fikrî, hem de amelî Türkçülük yapan Rıza Nur, yurtdışında dönüşte kuracağı fırkanın programını da hazırlamıştı. *Türklerin Yeni Baştan Ihyası ve Fırka Programı*'nda bir çeşit ihtilâli öngörüyordu. Meclis feshedilecek, mevcut liderler cezalandırılacak, Cumhuriyet Halk Fırkası feshedilip yerine Türkçü bir bir fırka kurulacak, Türk olmayan zabit, memur ve muallimler bir kanunla görevlerinden uzaklaştırılacaktı vb. Rıza Nur'u bazı İslâmcılara yaklaştıran projesi ise, hayatî bir ihtiyaç olarak gördüğü hilâfeti ihya etmek ve eski harflere geri dönmekti.

Rıza Nur'un Türkiye'ye dönebildiği takdirde yapmak istediği işlerden biri de Türkçü bir gazete çıkarmak ve "Altındag" adında ilmî-edebî bir cemiyet kurmaktı; bu cemiyete üye olacakların "Türk cinsi, namuslu, âlim, edib ve Türkçü" olmaları şartını koymuş, hatta üye olmalarını istediği ilim ve edebiyat adamlarını da belirlemişti: Mehmed Ali, Mükrimin Halil [Yinanç], Zeki Velidi, Dr. Süheyl [Ünver], Fikret Çeltikçi, Nihal [Atsız], Ağaoğlu Mehmed (?), Hamid Zübeyr [Koşay], Vâlâ Nureddin, Nâzım Hikmet, Peyami Safa, Reşat Nuri [Güntekin], Kudsi [Tecer?],

Mümtaz Turhan

MURAT YILMAZ

Mümtaz Turhan (1908-1969), memleketi Erzurum'un Pasinler ilçesine bağlı Akçataş köyünde memur bir babanın oğlu olarak doğmuş, (Toğrol, 1991: 83) Birinci Dünya Savaşı'nda Rus işgali ve Ermeni komitecileri yüzünden ailesiyle Batı'ya doğru kaçmıştır. Bu olay, gerek bu tür hadiselerin kültür değişmelerinde yarattığı etkileri incelediği akademik çalışmalarını gerekse de Rus-Komünist aleyhtarı milliyetçi fikirlerini derin bir şekilde etkilemiş olmalıdır.[1] İlk, orta ve lise eğitimini Kayseri, Bursa ve Ankara'da tamamlamıştır. Belki de lisede hocaları olan Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun etkisiyle (Güngör, 1993: 208), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe Bölümü'ne girmiş, bir süre sonra kazandığı imtihanla Almanya'ya gitmiş ve psikoloji okumuştur. Dönüşte (1936) aynı üniversitede açılan Tecrübî Psikoloji Kürsüsü'ne girmiş, 1939'da doçent olmuştur. 1948'de Cambridge Üniversitesi'nde, *Kültür Değişmeleri* (1951) adıyla daha sonra çok meşhur olan ikinci doktora çalışmasını yapmıştır. Bu çalışmasından sonra sosyal psikoloji ve kültürel antropoloji kürsülerinin de Türkiye'deki kurucusu olmuştur (Güngör, 1993: 208).[2] Turhan, bu yönüyle, Ziya Gökalp, Fuat Köprülü, Remzi Oğuz Arık gibi Türkiye'de bazı bilim dallarının kürsüsünün kuruluşunu gerçekleştiren, Türk milliyetçiliğinin öncü akademisyen neslinin son örneğidir. Psikolojide *Gestalt* okuluna bağlı deneysel psikolojinin Türkiye'deki öncülerindendir. Turhan, kültür değişmeleri konusuna bağlı olarak dönemin tartışma konularıyla örtüşen şu eserleri vermiştir: *Maarifimizin Ana Davaları* (1954), *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* (1958), *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma* (1965), *Üniversite Problemi* (1967), *Toprak Reformu ve Köy Kalkınması*. Mümtaz Turhan bu konulardaki fikirlerini bir tür kalkınma programı içeren "Turhan projesi" adıyla bilinen projelere dökmüştür. Turhan *Kültür Değişmeleri ve Garplılaşmanın Neresindeyiz?* gibi klasikleşen eserlerinin yanında, bu temel fikirlerini altmışların "kendini aramaya başlayan" Türkiyesi'nde farklı versiyonlarıyla yükselen sosyalist hareketine karşı, milliyetçi ve antikomünist bir çizgide yayın yapan haftalık *Yol* gazetesinin[3] başyazısındaki polemikleri ve sunduğu bu alternatif projeleriyle Türk sa-

Rahmeti [Arat?], Aziz ve Robert Kolej'den Hüseyin (Avşar, 1992: 181). Etrafındaki Türkçü gençler, Rıza Nur'un gazete çıkarma fikrini pek benimsememiş, fakat *Tanrıdag* dergisini çıkarmasına engel olamamışlardı. İlk sayısı Mayıs 1942'te çıkan "İlmî, edebî, Türkçü" dergi *Tanrıdag*'ın kapağında "Bu Türklerin dergisidir" ibaresi, kapak arkasında da bir "bildirge" yer alıyordu: "Hepsi de Türk ve Türkcü arkadaşlarla Tanrıdag dergisini yazıyoruz. Emelimiz en küçüğünden en büyüğüne kadar menfaat ve mevki düşüncelerinden uzak olarak sırf Türke hiz-

ğında popülerleşmiştir.

Turhan'ın farklı eserleri ve projeleri, aslında ilk eseri olan *Kültür Değişmeleri* adlı klasikleşmiş çalışmasındaki fikirlerin bir tür açılımıdır. Turhan'ın eserlerindeki temel amaç, Batı'nın ilmî zihniyetiyle mücehhez millî haslet ve değerlerini muhafaza eden millî bir bünyedir (Özakpınar, 1970: 23-24; Toğrol, 1991: 84-85). Bir başka ifadeyle Turhan milliyetçi ve modernleşmeci bir muhafazakârdır (Demirel, 2002).[4]

Turhan'a göre Türkiye'nin medenî toplum olmak amacıyla millet olmak amacı arasında bir fark yoktur. Her iki amaç da aynı şartları icap ettirmekte ve aynı temel süreçlere dayanmaktadır (Turhan, 1980f: 401). Turhan bu çok mühim noktanın şimdiye kadar meçhul kaldığını, çoğu siyasî amaçlarla yazılan eserlerde milliyetçiliğin zararlı siyasî tezahürlerinden bahsedildiğini, millet olma sürecinin ihmal edildiğini iddia etmektedir. Türk milliyetçiliğindeki yaygın hamasi milliyetçi söylemden uzak duran Turhan (Güngör,1993: 212) için, millet, "her şeyden evvel sosyolojik bir birlik, sosyal psikolojik bir vâkıa"dır (Turhan, 1980f: 406). Bu vâkıanın meydana gelmesine yol açan unsurların çok karışık terkibinin, yapı ve işlevlerinin incelenmesi gerekmektedir. Millet, teşkilat ve kurumlar dışında maddî ve manevî unsurları da ihtiva eden bir kültür de demektir. Milleti tarihten önce varolan ve sonra da varolacak, ezelî-ebedî bir zatiyet şeklinde değil, tarihî bir varlık olarak kabul eden Turhan, milletin ve millî kültürün ilk ortaya çıktığı Avrupa'yı değerlendirmektedir. Turhan'ın diğer milletler için de emsal teşkil ettiğini düşündüğü bu süreci nasıl algıladığını kısaca özetlemek onun milliyetçilik düşüncesini anlamak bakımından yardımcı olacaktır. Avrupa'da siyasî, iktisadî ve

Mümtaz Turhan, -altmışların başında-, milletleşmenin sağlaması gereken "halka ve münevvere şâmil, müşterek, mütecânis kültürün" hâlâ kurulamadığına inanır.

metdir. Dileğimiz sâde bu hizmete nâil olmaktan ibaretdir. Hâlis Türk yaratılmak iftihârı bize yetiyor". Bildirgenin hemen altındaki ibare de şöyledir: "Tanrıdag Ortaasyada eskidenberi Türklerin kutlu saydıkları bir dagın adıdır."

Kırklardan sonraki Türkçü söylemin oluşmasında birinci derecede rol oynayan bu dergide ilk dikkati çeken Tanrıdağ kelimesinin "Tanrıdag" şeklindeki imlâsıydı. Oğuz ismini de Uguz şeklinde yazan Rıza Nur'un özel bir dil ve imlâ peşinde olduğunu ve yumuşak g harfini pek sevmediğini gösteren *Tanrıdag* ismi, yedinci sayıda

sosyal değişmeler sonucunda dinî imparatorluklar çözülmüş ve toplumların millet olma hareketleri görülmüştür. 13. yüzyıldan itibaren gelişen toplumsal değişikliklerle orta sınıfı yaratacak bir tacirler zümresinin belli bir yoğunluk kazanması ve ampirik bilgiye dayanan tekniğin belli bir seviyeye ulaşması gerçekleşmiştir. Bu iki gelişme sanayi devrimini hazırlayacaktır. Yavaş yavaş ama istikrarlı bir şekilde teşekkül eden orta sınıf, halka dayanan millî ve merkezî bir devlet teşkil etmek amacıyla krallarla birleşerek feodalizmi tasfiye etmiş, aristokrasiyi zararsız hale getirmiş ve daha sonra da muhtelif halk zümreleriyle birleşerek krallıkları bertaraf etmiş veya sembolik mahiyette bir birleştirici unsur olarak muhafaza etmiştir. Böylece bir yandan siyasî alanda muayyen müesseseler etrafında mütecanis bir kitle oluşturmanın önündeki engeller kaldırılırken, diğer yandan da bu yeni kitlenin millet bünyesini kazanmasını sağlayacak manevi şartlar hazırlamıştır. Bu şartların başında, amorf bir toplumdan millet denilen toplumsal varlığın inşâsında harç vazifesini görecek olan millî kültür gelmektedir (Turhan, 1980f: 402-411).

Turhan, Avrupa'da millet kimliğinin ortaya çıkışını bu şekilde özetledikten sonra, bir milletin ortaya çıkması için iki ayrı yol olduğuna işaret ediyor:

1. Bir toplumsal grup muhtelif alanlardaki yoğun faaliyetler sonucunda önce millî kültürü yaratıp buna dayanan bir millî devlet kurabilir.

2. Önce bir millî devlet kurulduktan sonra millî kültür inşa edilebilir (Turhan, 1980f: 405).

Hangi yol takip edilirse edilsin bir milletin ayakta durabilmesi, bağımsızlığını ve kimliğini devam ettirebilmesi için bir millî kültüre sahip olması şarttır. Batı milletlerinin teşekkülü, 19. yüzyılda ortaya çıkan ve yaygınlaşan milliyetçilik fikrinin etkisiyle değil, en azından 500 yıl süren tarihî ve toplumsal değişmeyle olmuştur. Batı milletleri, aralarından ilk olarak millet haline gelmiş olan İngiltere ve Fransa'yı taklit etmişlerdir. Avrupa'daki kalkınma hareketleriyle milletleşme hareketleri birbirinden ayrı düşünülemez: "... Avrupa'da içtimaî ve iktisadî bakımdan kalkınma, ilerleme ile millet olma, millî birlik ve millî kültür bütünlüğüne kavuşma cehdi arasında hiçbir fark yoktur" (Turhan, 1980f: 411). Avrupa'daki toplumlar millet olabilmek için insanüstü çabalar sarfetmiştir. Mesela, "Millet bünyesinin icabettirdiği tecanüsü temin" etmek için İspanya, nüfusundan kitle halinde ihraçlar ve hatta engizisyon mahkemeleri gibi tedbirlere başvurmuştur. Bu örnek millet olma gayretlerinin ne kadar ehemmiyetli, kapsamlı ve şuurlu olduğunu göstermektedir. Milletleşmek amacıyla Avrupa'da yapılmamış

nedense *Tanrıdağ*'a dönüşmüştür. Derginin ilk sayısının birinci sayfasında "Oguz Kaganı gök tüylü, gök yeleli büyük erkek burinin zafere götürüşü"nü temsil eden bir resim, altında da Rıza Nur imzasını taşıyan "Türk Kantigi" (Millî llâhî) ve "Türk Baturlugu" adlı şiirler yer alıyordu. "llâhî!/ Sen yigit yaratdın Türkü/ Gözlerinden ateş çakar/ Edib milletlerin bürkü/ Şanını göklere çıkar!" dörtlüğüyle başlayan Türk Kantigi'nin altına şu not düşülmüştü: "Henüz bizde millî kantik yazılmamıştır. llk defa bu kantikle tecrübe etdim ki bundan yirmi beş yıl önce Kahire'de yazdığım mil-

fedakârlık kalmamıştır. (Turhan, 1980f: 404) Turhan'ın İspanya örneğini hiç eleştirmeden ve büyük bir fedakârlık gibi takdim etmesi dikkat çekicidir. Avrupa'da millet olmayı başarabilen toplumlar her alanda hızla gelişirken, gecikenler millet olana kadar ağır buhranlar geçirmiştir (Turhan, 1980f: 403). Türkiye, garbın bu çok uzun süren toplumsal, iktisadî ve kültürel gelişme seyrini idrak edemezse, bu hususta isabetli kararlar alabilmesi mümkün olamayacaktır.

Turhan'ın millet olma ve millî kültürün oluşumu bakımından Türkiye'yi değerlendirmesi dikkat çekici tespitler içermektedir. Türkler dünyanın en büyük dinî ve askerî imparatorluklarından birisini kurmuş ve uzun süre yaşatmayı başarmışlarsa da, bugünkü anlamda "[...] geniş halk kitlelerine dayanan ne millî bir devlet tesis edebilmiş ne de ona temel teşkil edecek bir millî kültüre erişebilmiş"lerdir (Turhan, 1980f: 411). Türkiye Batı milletlerinin zirveye ulaştığı bir dönemde, büyük kayıplar ve mücadeleler sonunda "... millî devlete şeklen ulaşılabilmiş ise de henüz millî bir kültürün nüvesini dahi teşkil edememiştir" (Turhan, 1980f: 411). Türkiye'nin bugünkü durumu, 13 ve. 19 yüzyıllardaki Avrupa'ya benzemektedir: "Birbirinin çok yakınında veya birbirinden çok uzakta yaşayan, başka başka diller konuşan, kendilerine has örf ve adetleri, yaşayış tarzları olan gruplar, kümelenmeler, köyler vardır. Çoğu birkaç yüz kişiyi geçmeyen ve binleri bulmayan, başka ırk ve kültürlere mensup *bu topluluklar birbirine ve Türkiye'ye sadece dinî bağlarla bağlıdır*lar. Belki bir kısmında buna ilâve olmak üzere bir *Osmanlılık* veya aynı derecede *bulanık bir tarih, yahut devlet şuuru* da vardır" (abç, Turhan: 412). Bu konu "Turhan projesi"nde de ele alınmış ve amaçlar arasında "Türk ırkından olmayan, belki daha doğrusu henüz Türk kültürüne intibak etmeyen bazı mıntıkalarda[ki] vatandaşların çok kısa bir zamanda intibak etmelerini ..." sağlamak da sayılmıştır. Ancak projede bunun ne şekilde gerçekleştirileceği belirtilmemiştir ("Projenin Ana Hatları", *Yol*, 28 Haziran 1962). Turhan yine bu çerçevede millî kültür eksikliğini telafi eden din bağına dikkat çekerek, inkılâpçılık adına din bağının ortadan kaldırılmaya çalışılmasının sonunda millî birliğe zarar vereceğini ifade ediyor (Turhan, 1980b: 135-136). Turhan inkılâpçılığı dine karşı olmak şeklinde yorumlayan çevrelerin bu gerçeği bildikleri halde bu yönde propagandaya devam etmelerini onların kötü niyetlerine bağlamakta ve onları Atatürkçülüğü istismar ederek millî birliği bozmaya çalışan "kızıl yobazlar" olarak nitelendirmektedir[5] (Turhan, 1980b: 136; 1980f: 453).

lî bir opera-komikde nazm etmişdim. Bu eseri hâlâ basdırmak nasib olmamışdır. Millî ilâhî bu asırda milletlere, bilhassa bizim millete lâzımdır."

Rıza Nur'un başka bir "Millî İlâhi"si de şöyle bir mısrayla sona eriyordu: "Sen Türkü koru ey ulu Tanrı!"[10] İlk defa nerede ve ne zaman kullanıldığını tespit edemediğimiz, ırkçı-Türkçüler arasında bir çeşit parola yerine geçen "Tanrı Türkü korusun" (TTK) duasının kaynağı bu mısra olabilir.

Rıza Nur'un kantik (cantique), revü (revue), epope (épopée) gibi Fransızca

Milleti yıkılmaz bir kale haline getirecek olan millî kültür Türkiye'de "zayıf, gevşek ve münferit" bir durumdadır. Bu bağlamda, Türkiye'nin ana ve hayatî davası millet olmak ve millî kültüre kavuşmaktır. İktisadî kalkınma bu ana davanın ancak bir parçasından başka bir şey değildir (Turhan, 1980f: 413). Batı'nın gıpta ile bakılan bütün kültür ve medeniyet eserleri millet formundaki modern toplumların ürünleridir. Turhan'a göre: "Milliyetçilik bu hayatî ana davanın gerçekleşmesinde ve hedefe erişilmesinde bir vasıtadır" (Turhan, 1980f: 416). Turhan Türkiye'nin millet olabilmesi için "hakiki Batıcılığa" ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Milliyetçiliği ile Batılılaşmayı milliyetçiliğin başlıca davası olarak görmesi ilk bakışta çelişkili gelebilse de, o Türk milletinin Batılılaşarak batı ülkeleri gibi güçlü, bağımsız ve millî hüviyetiyle varolmasını istemektedir (Güngör, 1993: 211).

Batılılaşma, Türkiye'deki hemen hemen bütün akımları yatay kesen ve hepsinin bir ölçüde kabul ettiği bir akım olmakla beraber, esas alınan ölçüye göre farklılaşmalar ve hatta cepheleşmeler yaşanmıştır. Turhan Türkiye'deki Batılılaşma hareketlerini ve Batılılaşma akımlarını eleştirerek, hiçbirinin hakiki Batılılaşmayı gerçekleştiremediği gibi bunu amaçlamadığını da iddia ediyor. Tanzimat'tan beri devam eden batılılaşma ve kültür değişmesi hareketleri "bürokratik-edebî zihniyet"e sahip Çin'e benzeten Turhan, bu zihniyetin Batı zihniyetine yabancı olması sebebiyle teknik temasların hiçbir esaslı değişmeye yol açmadığını kaydediyor[6] (Ülken, 1992: 458-459). Bunun sebebi ise Batı'yı Batı yapan aslî unsurların teşhis edilememesi, sebep-sonuç ilişkilerinin yanlış kurularak, sebeplerin anlaşılmadan sonuçların taklit edilmesidir. Halbuki Batı medeniyetinin dayandığı üç ana esas vardır: 1. Bugünkü modern ilim; 2. Ona bağlı olan ilim zihniyeti; 3. Yine ilmin bir uygulaması olan teknikle bir hürriyet ve kanun rejimi olan demokrasidir (Turhan, 1980f: 457). Turhan'ın savunduğu "hakiki Batıcılık" açısından Türk batılılaşma ve milliyetçilik tarihine bakışını değerlendirdikten sonra, hakiki batılılaşmaya yol açacak Turhan projelerine geçelim.

Turhan, Batılılaşma hareketlerini ele alırken bu konudaki farklı akımları da değerlendirmektedir. Özellikle II. Meşrutiyet döneminde billurlaşan bu akımları ele alırken, kendisinin de mensup olduğu Türkçülük akımına, Batılılaşma konusunda fikirlerini paylaştığı ve takipçisi olduğunu düşündüğü Ziya Gökalp'e müstesna bir yer vermektedir.[7] Batılılaşma ve onun karşısında mevzilenen İslâmcılık dışında yer alan Türkçülük, diğer iki akımı

kelimeleri ısrarla kullanması sebepsiz değildir. Ilk sayının iç kapağında "Bu dergide ayrı bir imla takib olunacaktır. Ilerde imla, yazı ve dil hakkında fikirlerimizi yazacağız" notu, Haziran 1942 tarihli 6. sayıda "Türkçe'de Ecnebi Kelimeler" başlıklı yazı yayımlandıktan sonra kaldırılır. Bu yazıda, isim zikretmeden Ziya Gökalp'in ortak terimlerin Arapça köklerden türetilmesi gerektiğini fikrini eleştirerek Türk diline en aykırı dilin Arapça olduğunu söyler ve şu ilginç cümleyi ekler: "Hem itiraf edeyim, bende arabcaya karşı büyük bir düşmanlık var." Arapla-

içine almaya, aralarında bir uzlaşma sağlamaya ve birbirlerine tamamıyla zıt cephe almamalarına çalışmaktadır. Türkçüler İslâmcılarla Avrupa'dan yalnız ilim ve tekniğin alınması hususunda birleşirken, Batıcıların programlarında ilme özel bir yer vermedikleri dikkat çekicidir (Turhan, 1987: 203). II. Meşrutiyet dönemindeki fikir hürriyeti sayesinde tam bir alt üst hali yaşayan toplumda her konu tartışılabilmiş ve sonraki kültür değişmelerinin zemini hazırlanmıştır. Karşılaşılan sorunları çözemeyen toplum yeni fikirlere, yeni bir zihniyete ve ideale açık hale gelir. İşte bugünkü milliyetçiliğin de esasını teşkil eden Türkçülük akımı bu ihtiyaca cevap vermek üzere ortaya çıkmıştır. Böylece, Türkçülük, çöken imparatorluk enkazında bugünkü Türkiye'yi kurmuştur. O dönemin mevcut üç akımı içinde en ilmî ve sistemlisi olan Türkçülüğün de bütün Türkleri siyasî bir birlik altında toplamayı amaçlayan Turancılık gibi, zayıf tarafları vardır. Zamanla bu zayıf taraflar da bir yana bırakılmış, Türkçülük esaslı değişiklikler geçirmiştir. Ancak Turancılık ideali o dönemde Türkçülüğün bir zaafı olarak değil, yaygınlaşmasına hizmet eden güç motoru olarak görülebilir. Çünkü din bağlarının bir arada tutamadığı imparatorlukta gerçekçi olmayan mistik yönüyle Turancılık kolaylıkla onun yerine geçebilmiş ve manevî bir boşluğu doldurmuştur (Turhan, 1987: 204-205). Türkçülüğün zamanla tasfiye olan bu zaaflarına mukabil iki buçuk asırdır devam eden Batılılaşma tecrübemizde, ilmin hâkim olduğu Batı medeniyetini anlayan yegâne mütefekkir olan Ziya Gökalp (Turhan, 1980b: 23) gibi çok önemli bir ismi çıkarabilmesi de kaydedilmelidir. Bu bakımdan, Gökalp eğitimde "kemiyetten ziyâde keyfiyete kıymet vermek esas olmalıdır" şeklindeki görüşleriyle de dikkat çekicidir. Gökalp'in bu istikametteki tavsiyelerine rağmen, onun fikirlerini anlayıp uygulayacak evsafta idareci ve eğitimci olmadığı için fiiliyata geçememiştir (Turhan, 1987: 196 - 197).

Turhan, daha ziyade *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma* adlı eseri vesilesiyle, milliyetçilik üzerine yazmıştır. Atatürk'ün ve Atatürk ilkelerinin aslında altmışların Kemalist sol çevrelerini takdim ettikleri gibi olmadığını göstermeye matuf bu çalışmasında (Turhan, 1980f: 397) Turhan'ın özellikle vurguladığı husus Atatürk'ün milliyetçi oluşudur. Buna göre milliyetçilik olmazsa Atatürk ilkeleri orta direği alınmış bir çadır gibi çökecektir (Turhan, 1980f: 416). Turhan'ın gerek bu gerekse diğer polemikleri aslında onun Türk siyasetine ilişkin tespitleriyle yakından ilişkilendirilebilir: Türkiye'de halk ile aydınlar arasında bir gerginlik vardır. Aslında halkın dün-

rın Birinci Dünya Harbi'nde "Türke ve Türklüğe yapdıkları büyük hiyanet ve Türk ferdlerine reva gördükleri zulüm ve hakaret"leri hatırlatıp birkaç gerekçe daha sıraladıktan sonra yazısını "Bundan ve yukarıdaki izahdan dolayı fransızcayı arabcaya tercih etmeği ehven buluyorum" cümlesiyle noktalar.

Atsız'ın dört büyük Türkçüden (diğerleri Süleyman Paşa, Ali Suavi, Ziya Gökalp) biri olarak gördüğü ve ırkçı olarak "mutedil" bulduğu Rıza Nur,[11] milliyetin asla bir kültür meselesi değil, ırk ve kan meselesi olduğunu düşünü-

yanın ileri halklarından bir farkı yoktur. Ancak aynı şey Türk aydınları için söylenemez. Böyle bir karşılaştırmada Türk aydınlarının "yarı aydın", "sözde aydın" oldukları görülecektir.[8] Türk aydınları, hakiki Batılılaşma ile tanışmadıkları için hakiki bir ilim zihniyetinden uzak, ilim zannettikleri, Batı zannettikleri şeylerin taassubu içindedirler. Zaten, bu zan, sosyolojik zemin değişmediği sürece, dinî taassuptan kurtulmayı değil, başka bir taassuba saplanmayı getirecektir (Turhan, 1980f: 460). Türk aydınları da bu anlamda bir Batılılaşma taassubu içindedirler ve bu taassup da kendi karşıtı bir taassubu beslemektedir. Türk aydınları Batılılaşmayı Batı'nın maddî ve manevî kültür ürünlerinin taklidi olarak algıladıklarından, sonuçları taklit etmekte fakat sebepleri ihmal etmektedirler. Bunun neticesinde ortaya çıkan başarısızlıktan da halk sorumlu tutulmaktadır. Halkın kültürünü mücadele edilmesi gereken bir gerilik alâmeti ve halkı da gericiler güruhu olarak gören bu zihniyet beraberinde antidemokratik yaklaşımları getirmektedir. Altmışların revaçta olan "halka rağmen halk için" yaklaşımıyla mücadele eden Turhan, aydınları, laikliği, inkılâpçılığı ve devletçiliği yanlış yorumlayarak Atatürk İlkeleri adı altında sosyalizmi savunmakla itham ediyor. Halbuki Turhan'a göre Türkiye'nin meselesi kalkınmadır ve kalkınmanın siyasî ve iktisadî rejimlerle doğrudan ilişkisi yoktur (Güngör, 1993: 212). Eğer Sovyetler Birliği'nde ve Batı ülkelerinde aynı düzeyde bir gelişme varsa bu onların ortak bir yönlerinin olduğunu gösterir. Rejim farklılıklarına rağmen ilme ve ilmî araştırmaya dayanan, teknolojiye verilen önem ölçüsünde bir gelişme yaşanabilecektir. Turhan'ın bu vurgusuna rağmen rejim meselesinde tercihi, Batı demokrasisi ve bilhassa İngiltere örneğidir. İlmî gelişme için hürriyete ihtiyaç duyulduğunu kaydeden Turhan, bu hürriyeti barındırmayan otoriter ve sosyalist rejimlere karşıdır. Bununla beraber, Turhan altmışların temel tartışma konusu olan kalkınma ve ekonomide devletin rolü konusunda net bir fikir ileri sürmemekle eleştirilmektedir. *Yön* dergisindeki bir eleştiride, birinci sınıf ilim ve ihtisas adamlarının yetiştirilmesinden sonra, bu eğitilmiş insan gücünün istihdam edileceği sanayi tesislerinin devlet tarafından mı özel sektör tarafından mı yapılacağı gibi "Batılılaşma veya kalkınma" davasının en önemli meselesinin susarak geçiştirildiği ifade edilmektedir (Bulutoğlu, 1962: 20). Turhan ise, bu yazıdan bir süre sonra *Yol* dergisinde fikirlerini proje halinde ifade ederken, sanayileşme konusunun özel teşebbüse bırakılması, Türkiye gibi geri kalmış bir ülkede devletin yetersiz kaynaklarının sadece altyapı yatırımları-

yordu. Dil, zihniyet, edebiyat gibi kültür unsurları milliyet binasının ikinci derecede malzemeleridir. Uzvî, bünyevî ve fizyolojik tereddilere uğrayan, yani bu suretle kanı bozulan, ahlak fesadına, zevke, sefahate düşen milletlerin yeri tarihin ebedî mezarlığıdır. Türkler, aralarına giren yabancılar yüzünden asırlardır çok çekmişlerdir. Göktürkler zamanında Türk kaganına Çin prensesi getiren Çinli Sun-Çing sarayda Türklerin bütün sırlarını öğrenip Çin'e haber vererek Türklerin izmihlalini hazırlamıştı. Turan-İran savaşları sırasında da böyle

na harcanması gerektiğini açıklamıştır ("Proje", *Yol*, 5 Temmuz 1962).

Mamafih, Turhan, ekonomide devlet müdahalesine tamamen karşı değildir. Gelişmiş Batı ülkelerinde devletçilik, hususundaki temayülün artan zenginliğin geniş halk kitlelerine yayılmasıyken, az gelişmiş ülkelerde kalkınmada oynayacağı rolün tartışıldığı görülmektedir. Buradaki asıl tartışma, liberalizm ile devletçilik arasında değil, devletçiliğin muhtelif şekilleri üzerinedir. Turhan, bunlardan Marksist devletçiliğe şiddetle karşı çıkarak Atatürk ilkelerinden biri olarak devletçiliği, Japon kalkınmasında devletin oynadığı role benzeterek savunmaktadır. Buna göre devletçilik "... Türkiye'nin modern bir millet olma, millî bir kültüre kavuşabilme ve demokratik bir nizam içinde gelişerek iktisadî istiklalini kazanabilme imkânlarını hazırlamak üzere devletin yüklenebileceği vazife ve mükellefiyetler ..." manzumesidir. Bu vazife ve mükellefiyetleri, sanayileşmede özel sektörün gerçekleştiremeyeceği teşebbüsler, altyapının kurulması, özel sektöre rehberlik, iktisat ve sanayide ihtiyaç duyulan elemanları yetiştirmek, anonim şirketlerini teşvik etmek, sanayideki mevcut devlet yatırımlarını yenilerini finanse etmek üzere halka devretmek olarak sıralamaktadır. Turhan'a göre, servet farklarının toplumda huzursuzluğa sebep olmaması için servet farklarını hafifletmek ve düzenlemek de demokratik bir rejimde devlete düşen görevler arasındadır (Turhan, 1980f: 461-463).

Turhan ilmî zihniyet ve ilim adamlarının yetiştirilmesine öncelik verirken Batı medeniyetinin sacayaklarından biri olarak saydığı demokrasiyi nasıl değerlendirmektedir? Turhan'ın hukuk ve hürriyetin yerleşmesini ilim zihniyetinin bir türevi gibi gördüğünü, ilim zihniyetinin yerleşmesiyle bunların da yerleşeceğini varsaymanın abartılı olmayacağını kaydeden çalışmalar vardır (Demirel, 2002, 230; Toğrol, 1991: 85). Yukarıdaki yorumlarda adeta Turhan'ın ilmî zihniyet teşekkül edene kadar demokratik rejimi istemediği veya ertelediği gibi bir sonuç çıkıyor. Halbuki bu hüküm yanlış bir yakıştırma olur. Çünkü Turhan elli li ve özellikle altmışlı yıllarda yazdıklarıyla açık bir şekilde demokratik bir rejimi savunmaktadır (Erdoğan, 1993b). Hatta bu yüzden de "azınlık, ileri ve münevver sınıfın" hâkimiyeti altında "kendimize mahsus bir demokrasi" isteyen Ahmet Hamdi Başar tarafından eleştirilecektir (Başar, 1962: 60). Turhan'ın eğitimde birinci sınıf ilim ve ihtisas adamları yetiştirilmesi ve okuma yazma oranlarını artırmaya öncelik verilmesinden vazgeçilmesi talepleri aksi bir izlenim uyandırmış olabilir. Turhan, aksine, altmışların antidemokratik yollara sapmaya

olmuş, Selçuklular zamanında ise, Konya bir aralık "Rum ve Frenk bozuntusu ricalin kaynattıkları fesad ve rezalet kazanı" haline gelmişti. "Türklük hele bu illetin en vahim buhranlarından Türkiye imparatorluğunun Osmanlı sülâlesi zamanında hasta ve perişan olmuştur. Bu hastalık parazitlerle olur. Siyasî parazitler ecnebi unsurlardır."

Yabancı unsurlar hakkında İsmail Hami Danişmend'e yakın duran Rıza Nur, milliyeti kültüre bağlayanların ırk ve kan bakımından Türk olmadıklarını (bu cümlenin satır arasında Ziya Gökalp'e

hevesli unsurlarına karşı polemikler yürütecektir (Turhan,1980f: 527-533).

Turhan modern ilim ve ilim zihniyetinin Batı'dan Türkiye'ye aktarılabilmesi için eğitimde strateji değişikliği yapılarak önceliğin genel eğitim yerine, birinci sınıf ilim ve ihtisas adamlarının yetiştirilmesine verilmesini teklif etmektedir. Batı'da okumayazma oranının yüksekliği Batı kalkınmasının sebebi değil sonucudur. O halde sonucu taklit edince Türkiye kalkınmış olmayacak, kaynaklarını yanlış yere harcayan, okuma yazma oranı yüksek geri kalmış bir ülke olmaya devam edecektir. Bunun yerine, kaynaklar, kalkınmanın motoru olacak bu elitin eğitimine ayrılmalıdır. İlim zihniyetine sahip elit marifetiyle Türkiye'nin sorunları ilmî bir şekilde tesis edilecek ve çözüm yolları bulunacaktır. Meselelere ilmî zihniyetle yaklaşıldıktan sonra, ilmî reçetelerle (Güngör: 209) çözümler bulunabilecektir. Mümtaz Turhan'ın kalkınma projesi işte bu temel üzerinde yükselecektir. Buna göre Türkiye'nin kalkınması, 1. Demokratik nizam içinde; 2. İlim vasıtasıyla; 3. Birinci sınıf alimler ve mütehassıslar yetiştirilmek suretiyle çabuk, sağlam ve kolay bir şekilde gerçekleştirilebilir ("Reform, Evet Ama Nasıl", *Yol*, 9 Ağustos 1962). Türkiye içinde bulunduğu şartlar icabı çok kısa bir süre içinde ama sarsıntısız kalkınmalıdır. Kalkınma, iktisadî, sınaî ve toplumsal alanlarda bir bütün olarak ve ülkenin her tarafını kapsayarak olmalıdır. Bunun içinde kitle halinde kalkınmaya katılması sağlanmalıdır. Bu hususlar yerine getirildiğinde, "Proje", yirmi otuz yıl gibi çok kısa bir sürede sonuç verebilecektir. ("Projenin Ana Hatları", *Yol*, 28 Haziran 1962) Türkiye daha önce yaşadığı "mecburî kültür değişmelerine" halkı ikna ederek dahil edemediği için başarısız olmuştur. Bu bakımdan demokrasi fevkalâde önemlidir. Turhan projesinin esası köyün kalkınmasıdır. Türkiye'de her kırk köyün içinde oluşturulacak 1000 yerde bir merkez oluşturulacaktır. Bu merkezlerde okul, kütüphane, tiyatro, hastane, atölye ve dökümhaneler yer alacak, ziraat ve hayvancılık uzmanları yanında sosyal meseleleri çözmek üzere sosyal antropolog ve psikolog bulunacaktır. Bu merkezlerde köy kalkınmasını sağlayacağı gibi hızlı sosyal gelişmenin yaratacağı sıkıntıları engelleyecektir. Bu bakımdan köy nüfusunun artması ve sanayileşme ile şehirlere akacak nüfus dikkate alınarak sanayileşmenin gelişigüzel birkaç merkezde yoğunlaşması yerine sistemli ve planlı bir şekilde ülke geneline yayılması ile sanayileşmenin yaratacağı kaçınılmaz ve tehlikeli toplumsal çözülmelerin önüne geçilecektir ("Projenin Ana Hatları", *Yol*, 28 Haziran 1962). Kurulacak kültür, teknik ve sanayi merkezlerinde

ağır bir suçlamanın varlığı okunabilir) iddiasındadır. Anadoluculuğa gelince; bu, infiradcı ve pek zayıf fikir varlığının kaderi, siyasî, hukukî, kanunî rüşeym olmadan daha fikir rahminde iken kadük olmaktır. "En dinç, diri bir durmuş igesi (hayatdar) fikir varsa ırkçı Türkcülükdür. Tarih, sosyoloji, ekonomi, politika, hep bunu telkin etmektedir."[12]

VII

Rıza Nur'un infiratçı ve kadük kalmaya mahkûm zayıf bir fikir olarak nitelendir-

sosyal değişme kontrol altına alınacaktır. Turhan Batılılaşmanın önünde bir engel olan öğretmen-imam, aydın-köylü zıtlaşmasını ortadan kaldırmak ve dinden faydalanarak halkın kalkınma projesine katılmasını sağlamak üzere klasik lise eğitiminin yanında dinî bilgiler de veren ilâhiyat liselerinin kurulmasını teklif etmektedir.[9] Turhan'ın bu teklifi bazı çevrelerde gericilik ithamıyla karşılanacaktır (Bulutoğlu, 1962: 20; Tanyol, 1962).[10] Projenin malî kaynağı için muhtelif bakanlıklara tahsis edilen kaynakların bir miktar artırılarak eşgüdüm altına alınmasıyla sağlanabilecektir. İlk yüz merkezin bu şekilde kurulmasından sonra buralarda sağlanacak gelir artışıyla diğer merkezlerin finansmanı daha kolay sağlanabilir. Projeyi yürütecek personel başlangıç için Avrupa Konseyi, NATO ülkeleri, Birleşmiş Milletler, UNESCO, ILO ve EPT gibi milletlerarası teşkilâtlardan temin edilebilir, daha sonra yetiştirilecek mütehassıslarla bu sorun çözülebilecektir ("Proje", *Yol*, 5 Temmuz 1962). Batı'ya gönderilecek çok miktardaki yüksek lisans ve doktora öğrencisi eğitimlerini alırken, Türkiye'de de başlarında Batı'nın önde gelen ilim adamlarının bulundukları araştırma enstitüleri kurulacaktır. Türkiye'nin kurtuluşu için bu şekilde yetiştirilmiş 250-300 bin birinci sınıf ilim adamına ihtiyaç vardır. Bunlar sayesinde ülke kaynakları verimli bir şekilde kullanılacak ve ilim zihniyetiyle ele alınan sosyal meseleler de kolaylıkla çözülebilecektir.

Turhan, Türkiye'nin millet olma ve millî kültür bakımından taşıdığı eksiklik ve zaafları gerçekçi bir şekilde tespit etmiş ve daha sonraları milliyetçilerin ve devlet seçkinlerinin yaptığı üzere bunu demokrasinin ertelenmesi için bir gerekçe olarak kabul etmemiş, tam aksine demokrasiyi savunmuştur (Erdoğan, 1993b). Turhan eser ve projeleri altmışlı ve yetmişli yıllarda yükselen sosyalist akımlara karşı Türk sağının tamamı tarafından kullanılmıştır. AP söylemi ve MHP'nin tarım, kültür, sanayi kentleri gibi projeleri, hatta Ecevit'in köykentleri Turhan'ın projelerinden açık izler taşımaktadır. Buna karşılık, Ecevit'in sınırlı köykent uygulamaları istisna edilirse Turhan'ın projelerinin uygulamaya geçemediği görülecektir. Turhan sanayileşmeyle beraber gelişen şehirleşmeden tedirginlik duymakta ve bu hızlı toplumsal değişmelerin sosyalizm ve zaten zayıf olan millî kültürün tahribi gibi sonuçlar doğurmasından korkmaktadır. O yüzden de sanayileşmenin kontrollü ve yavaş bir şekilde yapılarak geçiş sürecinde köylülerin hazırlanmasını istemektedir. Bu şekilde, "ulus devlet" yapısı muhafaza edilerek köylü toplumsal yapıdan kontrollü bir şekilde kalkın-

diği Anadoluculuk (yahut "Memleketçilik") da aslında Türk Ocağı çevresinde, Türkçülüğün ve Islâmcılığın soyut vatan anlayışlarına karşı tepki olarak doğan bir görüştü. Yahya Kemal'in Meşrutiyet ve Mütareke yıllarında savunduğuna benzeyen bu görüş, Anadolu'yu Türk kültürünün gerçek kaynağı olarak görüyor, Yahya Kemal'den farklı olarak, folklor araştırmalarına özel bir önem veriyordu. Mülkiye sıralarında el yazması olarak *Anadolu* adında bir dergi çıkaran Hilmi Ziya [Ülken] ve Islâm tarihinin büyük uzmanlarından biri olarak tanındığı halde Anado-

mış, şehirli, sanayileşmiş bir toplumsal yapıya (Bilgin, 1999: 5), millî kültür sahibi bir topluma, yani millete geçilebilecektir.

Mümtaz Turhan döneminde "milliyetçi-ilmî fikir" ekolünün Ziya Gökalp'ten sonra en değerli temsilcisi olarak kabul edilmiştir (Gülensoy, 1969: 52). Turhan'ın öğrencilerinden Erol Güngör de bu gelenek içerisinde değerlendirilebilir ve Türk milliyetçiliğinde bir Gökalp-Turhan-Güngör geleneğinden bahsedilebilir. Nitekim Güngör de kendisinin Turhan'ın fikirlerinin bir uzantısı sayılabileceğini kaydediyor (Güngör, 1993: 213).

Mümtaz Turhan'ın Türkiye'nin millet olmak ve millî kültüre sahip olmak bakımından taşıdığı zaaflara ilişkin tespiti bugün de milliyetçiler ve devlet seçkinleri tarafından paylaşılmaktadır. Ancak önemli bir farkla: Turhan bu zaafların demokrasi içinde aşılmasına taraftarken bugünkü milliyetçiler ve devlet seçkinleri bu zaafları demokrasiyi kısıtlamak ve bazen de ortadan kaldırmak için bir vesile addetmektedirler. Özellikle 1980 sonrası Batılılaşma ve modernleşme projesinden vazgeçen devletin tavrıyla örtüşen bir şekilde, bugün milliyetçilik için, millet olmakla modern olmak arasındaki özdeşliğin kalktığı söylenebilir. Milliyetçiliğin hâlâ bir modernleşme projesi olup olmadığı artık tartışmalı bir konudur.

DİPNOTLAR

1 Erol Güngör, bu hususları vurgulamadan, Erzurum'dan göç hadisesinin Turhan'da derin izler bıraktığına işaret ediyor (Güngör, 1993: 207).

2 Daha önce Muzaffer Şerif, Ankara'da felsefe bölümü içinde sosyal psikoloji çalışmaları yapmış, bu tecrübe solcu hocalarla beraber Şerif'in de DTCF'den tasfiye edilmesiyle akamete uğramış, sosyal psikolojinin üniversitelerde bağımsız bir kürsü niteliğini kazanması ancak Mümtaz Turhan'ın teşebbüsüyle gerçekleşebilmiştir (Güngör, 1993: 208). Bu vesileyle Şerif ile Turhan'ı değini düzeyinde karşılaştırmak yerinde olacaktır. Şerif, Ziya Gökalp'in seçkin adam düşüncesini eleştirerek bu düşüncenin faşizmin belirtisi olduğunu ifade etmiştir. 1937-1944 yılları arasındaki yazılarında dönemin yaygın ırkçı düşüncesini de eleştirmektedir (Kayalı, 1994: 168-175). Turhan bu bağlamda Şerif gibi ırkçılıkla mücadele etmemiş, Gökalp'e ise eleştirmeden Türk düşüncesi içinde müstesna bir yer ayırmış ve onu kendi fikirlerinin bir öncüsü olarak görmüştür.

3 Haftalık siyasî bir gazete olan *Yol*, o dönemde solda çıkan *Yön* dergisinin sağdaki "zayıf" muhalifi olarak düşünülebilir. Başyazılarını, Mümtaz Turhan'ın yazdığı dergide Tarık Buğra, Erol Güngör gibi Türk sağının önemli isimleri de yazmıştır. Daha sonra Adalet Partisi Genel Başkanı olacak Süleyman Demirel, yine Adalet Partisi'nin ve Türk sağının eli kalem tutan isimlerinden Mehmet Turgut da derginin yazarları arasındadır. Dergide, Türk sağındaki siyasî gelişmeler yakından takip edilmektedir. Ayrıca o dönemde yurtdışında bulunan 14'lere de özel bir ilgi duyulmakta, Alpaslan Türkeş'e ise sempati ile bakılmaktadır. Aynı zamanda, Türkeş'in Türkiye'de rejim meselesi yanında toplumsal bir meselenin de olduğu yönündeki tespitlerine de iştirak edilmektedir. Yine Türkeş'in bütün konuşmalarında hürriyet ve demokrasiden bahsettiği iddia edilerek, sosyalist ve totaliter olmakla it-

lu tarihçiliğine yönelen Mükrimin Halil [Yinanç] gibi isimlerin temsil ettiği bu görüş, 1924 yılında ikinci *Anadolu* dergisiyle etkili bir harekete dönüştü. Mükrimin Halil, *Anadolu* dergisinin ilk üç sayısında çıkan "Millî Tarihimizin Adı" ve "Millî Tarihimizin Mevzuu"[13] başlıklarını taşıyan iki önemli makalesinde çeşitli tarih görüşlerini tartıştıktan sonra, Anadolu'ya göç eden Türklerin Haçlılarla ve Bizanslılarla mücadele ederek yeni vatanlarına sağlam bir şekilde yerleştiklerini, tarihi Selçuklu ve Osmanlı gibi hanedanlara izafe etmenin anlamsız olduğunu, millî tarihimizin "Ana-

ham edilmesinin yanlış olacağı ifade edilmektedir ("14'ler ve 22'ler", *Yol*, 14 Haziran 1962, s. 8-9). 14'lerin mütecanis bir grup olmadığı anlaşıldığında da, Türkeş'le beraber hareket eden arkadaşlarının bir partiye girmek yerine, yeni bir parti kurarak ve programla birlikte beraber hareket edecekleri politikacı kadrosuna da dikkat ederek, bu grubun içine düştüğü nikbinliğin aksine başarılı olabileceği düşüncesi ifade edilmektedir (Buğra, 1962).

4 Turhan modernleşme kavramını kullanmıyorsa da, garplılaşmayla kastettiği modernleşmedir (Erdoğan, 1993a: 302).

5 Turhan, dinin birleştirici vasfının artık devam etmediğini de kaydetmektedir. "Dün birleştirici en kuvvetli bir unsur olan din, bugün artık aynı vazifeyi ifa edememektedir" (Turhan, 1980f: 570). Dinin Turhan için şahsî ve sosyal bakımdan taşıdığı anlamları gösteren şu ifadeler ilginçtir: "Bu Kâinat, bu nizam aklın alacağı şey değildir; şüphesiz Allah var" diyen Mümtaz Turhan'a şu soru sorulur: 'Peki ölümden sonra bir şey ümit ediyor musunuz?' 'Hayır' demeye üşendiği zamanlarda sık sık yaptığı tarzda dudaklarını büzüp çenesini hafifçe öne uzatıp yukarı kaldırdı. 'Öyleyse' dedim, 'Nedir kavgamız, nedir hayat? Ne için çabalıyoruz?' Artık gülmüyordu. 'Taş koymak için' dedi, 'İnsanlık binasına küçücük de olsa bir taş ilâve etmek için ... ' Tasavvufa meraklı otelci biraz ürkmüş gibiydi. Ölümden sonra daha fazla bir şeyler ümit ediyordu. Hoca bunu sezip kendisine döndü: 'Aklı bize Allah mı vermiş?' 'Evet' 'Vermişse kullanılması için mi vermiş?' 'Evet' 'Onun verdiği aklı kullanarak bu neticeye varıyorsak bizim bir suçumuz olabilir mi?' Otelci o zaman, 'Peki, dinin yeri ne öyleyse?' diye sordu. Hoca cevap verdi: 'Yok olmayı düşünebiliyor musun sen? Yok olmak! O ne korkunç şey! İşte insanların bazıları ancak derunî bir olgunluk sonucu bu korkunun üstüne çıkabilir, kaderini kabul eder. Yok olmayı havsalası almayan büyük kitle kurtuluşu ancak dinde bulur. Dinin önemi ve realitesi buradadır" (Özbaydar, 1970: 21-22).

6 Turhan, ilmî zihniyete zarar verdiği için edebiyata özellikle mesafeli durmaya çalışmaktadır. Özel ihtimam gösterdiği asistan ve öğrencilerinin ilim zihniyetini tam olarak kazanana kadar edebiyat, sanat ve felsefe ile ilgilenmelerini istememekte ve ilme istidadı olan gençlerin işin edebiyat tarafına kapılmalarından korkmaktadır. Asistanlarının rasyonel düşünce tarzına ve olgun bir şahsiyete sahip olduklarına inandıktan sonra ise onlarla edebiyat, sanat ve felsefe konularında da konuşmaktadır. Asistanları ise onun mizacının ilimden ziyade sanata yatkın olduğunu ifade etmektedir (Özbaydar, 1970: 19; Güngör, 1993: 213).

7 Hilmi Ziya Ülken, Turhan'ın kendini Gökalp'in fikrî geleneği içinde görmesini uygun bulmuyor. Ülken'e göre, Turhan, Anglo-Sakson maarifini örnek alan, sosyal hayatla ilgili uzmanlar yetişmesini isteyen ve kültür değişmelerine sosyal tetkiklerden başlayan *Meslek-i İçtima* akımıyla ilişkili sayılabilir (Ülken, 1992: 458).

8 Bu anlamda Turhan, yetiştirilmesini istediği birinci sınıf ilim ve ihtisas adamlarının şikâyetçi olduğu bu "yarı aydınlar"ın yerini almasını istemektedir.

9 *Yol* dergisine atıfla verdiğim Turhan projesi yazıları, bilahare Turhan'ın kitaplarında da yer almıştır. (Turhan, 1980b; 1980c)

10 Turhan'ın bu tür iddialara ve özellikle Cahit Tanyol'un yazısına verdiği imzasız cevapta, Turhan'ın inkılâplara ve Batılılaşmaya karşı çıkan bir gerici olmadığı ve hiç kimsenin Batılılaşmayı Turhan kader "hayat memat meselesi" olarak görmediği *Garplılaşmanın Neresindeyiz* kitabından örnekler verilerek anlatılıyor ("Garplılaşmanın Neresindeyiz?", *Yol*, 3 Haziran 1962, s. 6-7). Sina Akşin de Mümtaz Turhan'ı, Hüseyin Nihal Atsız, Osman Turan ve Dündar Taşer'le beraber "tutucu/sağ ulusçu" olarak nitelendirmektedir (Akşin, 1997: 285).

dolu Tarihi" diye adlandırılması gerektiğini ileri sürüyordu. Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu] ve Halit [Bayrı] gibi isimlerin de yer aldığı bu hareket, aslında, dikkate değer bir düşünür olan Mehmed Izzet'in *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat* (1923) adlı eserinde sosyoloji açısından temellendirilmişti. *Dönüm* dergisinde köy, köycülük gibi daha somut "memleket meseleleri"yle ilgilenmeye başlayan Anadolucular arasında Şevket Raşit Hatiboğlu gibi sosyalizme yakın duranlar da vardı.

Nurettin Topçu ise bir çeşit Anadolu İslâm sosyalizmi peşindeydi (Topçu, 1997:

160-180). Strasbourg Üniversitesi'nde felsefe, ahlak ve sanat tarihi öğrenimi gömüş ve Fransa'daki tahsil hayatı sırasında Batı medeniyetini daha ziyade ahlak açısından eleştiren mistik düşünür ve yazarların bulunduğu bir çevrede nefes alıp verdiği için Türkiye'ye döndükten sonra, ister istemez, ülkenin üzerine bütün ağırlığıyla çökmüş bulunan pozitivizmle ve temsilcileriyle karşı karşıya gelmişti. Fransa'daki çevresinde edindiği ahlak anlayışı, bu ahlakı uygulamadaki kararlı tutumu ve felsefi duruşu yüzünden Türkiye'deki hayatı adamakıllı zorlaşan Topçu, felsefe öğretmeni olarak görev yaptığı Galatasaray Lisesi'nde öğrencilerinden birini, hatırlı bir adam olan babasının okul yönetimi vasıtasıyla uyguladığı baskıya rağmen geçirmediği için İzmir'e sürülmüş ve düşünce tarihimizde önemli bir yeri olan *Hareket* dergisini burada çıkarmaya başlamıştır.

Hareket, Sebilürreşad'ın 1925'te kapatılmasından sonra yayın hayatına atılan İslâmî duyarlığa sahip ilk dergidir ve bu yönüyle *Büyük Doğu*'dan önce gelir. Yakın arkadaşları olan Remzi Oğuz Arık ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi isimlerle birlikte, aynı zamanda Anadolucu bir milliyetçiliği temsil eden Topçu'nun Bergson sezgiciliğinden, hatta biraz da Hıristiyan mistisizminden renkler taşıyan felsefesi, İstanbul'da, bir arkadaşı tarafından Abdülaziz Bekkine Efendi ile tanıştırıldıktan sonra hızla tasavvufa kayarak "yerli" bir muhteva kazanmıştır. Zamanla hem fikirleri ve ahlak anlayışıyla, hem de idealizmi, sağlam şahsiyeti ve mütevazı yaşama tarzıyla bir cazibe merkezi haline gelen ve eserleriyle milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı entelijansiyayı besleyen Topçu, "Anadolu'nun kurtuluş savaşı ruh cephesinde henüz yapılmadı. Asya'nın ilk çağından artakalan sefaletine vâris çocukları, bu topraklarda kurdukları devletin ruhuna sahip olamadılar. Henüz yerlerde sürünen Türk-İslâm ruhunu tutup da kaldıracak olan irade hayatımızdan davacı oluncaya kadar bu toprağın insanı eşyadan farksız bir varlıktır; değersizdir, itibarsızdır, hörmet görmez, onun Allah'dan bir emanet olduğu bilinmez" diyordu (Topçu, 1997: 11).

Anadolucu hareketin en önemli temsilcilerinden biri de, Nurettin Topçu'nun "millet mistiği" dediği Remzi Oğuz Arık'tır. Turancılıkla başlayıp Anadoluculukta karar kılan ve 1943-1944 yıllarında Hüseyin Avni Göktürk'le birlikte çıkardığı *Millet* mecmuasında, vatan fikri etrafında geliştirdiği milliyetçilik anlayışını yaymaya çalışan Remzi Oğuz, arkeolog, sanat tarihçisi ve müzeci olarak vatan toprağının altında ve üstündeki kültür mirasıyla haşır neşir olmuş, daha da önemlisi, yakından tanıyıp ilgilendiği Anadolu insanının nasıl ezildiğini ve aşağılandığını gözleriyle görmüştü. Bu bakımdan "vatan" onun için herhangi biri için taşıdığından çok daha başka anlamlar taşıyordu. Köy meselesine büyük bir önem vermesinin sebebi budur. 1952 yılında Türkiye Köylü Partisi'ni kurarak politikayı da deneyen Remzi Oğuz, milyonlarca insanın kanı, eti, kemiğiyle karılarak dokuz asırda vatan haline gelen bu coğrafyanın ("Bir arşınlık yerini sulayan yiğit kanının, gözyaşının, alın terinin, göz nurunun, zeka nurunun hesabını kim yapabilir?") üstünde yaşayanları zaman içinde yeniden şekillendirdiğini, Türk milletinin Türk soyundan gelenlerle birlikte, bu soyun yarattığı kültürü benimsemiş, bu kadere katılmayı kabul etmiş olanlardan meydana geldiğini düşünüyordu. Kültür ise bir milletin duygularını, inançlarını, hükümlerini temsil eden, geçmişteki "duygu ve inan"larını koruyan, nakleden, aksettiren müesseselerden ibaretti. Ve millet olmanın ilk şartı, Remzi Oğuz'a göre, "müşterek tarih"ti (Arık, 1992: 15). Sadece müşterek tarihin potasında eriyip coğrafyaya dökülerek onu vatanlaştıran ve "muayyeniyetsizlik"ten kurtulan topluluklar millet olabilirdi. Milliyet fikri vatanla birlikte doğmuştu ve vatanla

birlikte ele alınmalıydı (Arık, 1992: 15).

Bu fikirler, Dr. Rıza Nur etrafında kümelenen Türkçüler tarafından asla benimsenmiyordu. Ancak bazı Türkçü gençlerin büyük saygı duydukları ve zaman zaman evinde ziyaret ettikleri Remzi Oğuz, bu yüzden Irkçılık-Turancılık davasında (1944), çok farklı bir çizgide yer almasına rağmen tutuklanmış, fakat kısa bir süre sonra serbest bırakılmıştır.

VIII

Öteden beri Türkçülüğü savunmakla beraber, kendine has bir anlayışa sahip olan ve *Yeni Adam* adlı dergisinde bu anlayışı yaymaya çalışan İsmail Hakkı Baltacıoğlu (dilde tasfiyeciydi ve ismini "Ismayıl" şeklinde yazardı), 1944 Şubatı'nda, Eminönü Halkevi'nde bir konferans vermişti. Bu konferans sırasında solcu gençlerin konuşmacıyı rahatsız etmeleri ve milliyetçi gençlerin buna müdahalesi üzerine çıkan olayların ardından hızla gelişen Irkçılık-Turancılık davası, otuzlarda başlayan ve İkinci Dünya Harbi sırasında hızlanarak devam eden kavganın bir çeşit finaliydi. Kavga, aslında TKP'lerin ve solcu aydınların Türkçüleri sık sık savaş kışkırtıcığı ve Alman çıkarlarına hizmet etmekle suçlamaları yüzünden tırmanmıştı. 1943 yılında F[aris] Erkman imzasıyla yayımlanan *En Büyük Tehlike* adlı broşürde, Türkiye'den binlerce kilometre uzakta oturan Tatar, Özbek, Kıpçak, Azeri vesaire gibi milletleri de kendi camiamızın malıymış gibi göstererek Asya'nın içlerine kadar uzanmış bir Türk imparatorluğu kurmak isteyen Irkçı-Türkçülerin bu zehirli fikirlerine karşı çıkmanın millî bir vazife olduğu ifade ediliyordu. Erkman'a göre, asrın başlarında Türkçülüğün doğmasına yol açan şartların benzeri kırklarda da yaşanıyor, Irkçı-Türkçüler aynı şekilde, Almanya'nın saflarında savaş çığırtkanlığı yapıyorlardı (Erkman, 1943: 10). Broşürde Zeki Velidi, Ayas İshaki, Muharrem Fevzi Togay, Resulzâde, Ahmet Caferoğlu gibi Türkçülerin adları da zikredilmiş ve "kendi halkları tarafından kovulup yurtlarından atılmış olan bu adamlar"ın Türkiye'ye gelmeden önce uzun yıllar Almanya'da bulundukları, Türkiye'ye geldikten sonra da bu ülkeyle ilişkilerini devam ettirdikleri ileri sürülmüştü (Erkman, 1943: 12). Broşürde ağır bir biçimde suçlanan milliyetçilerden biri de Peyami Safa idi.

En Büyük Tehlike broşürüne Reha Oğuz Türkkan *Solcular ve Kızıllar*; F. Oğuzkan ile Ziya İlhan *Asıl Tehlike*, Nihal Atsız da *En Sinsi Tehlike* adlı broşürleriyle karşılık vermişlerdir. Atsız, broşüründe ırkçı Türkçülüğün tarihî temelleri bulunan millî bir ülkü olduğunu Kaşgarlı Mahmud, Mevlânâ, Ali Şir Nevâî, Mehremî, Edirneli Nazmî ve Ali Suavi örneklerini vererek anlatmıştı.[14] Türkçülüğün Almanlar tarafından çıkarıldığını iddia edenler yalnız İttihat ve Terakki fırkasına bakarak hüküm veriyorlardı; halbuki Tanzimat'tan sonraki çağdaş Türkçülüğe bakanlar bu düşüncenin yanlış olduğunu hemen anlayabilirlerdi. Çünkü Türkçülüğün dört büyük isminin, yani Ali Suavi, Süleyman Paşa, Ziya Gökalp ve Rıza Nur'un Almanlarla hiçbir ilişkileri yoktu. Kendisinin de Almanlara hiçbir yakınlık duymadığını belirterek Alman ajanlığı iddiasını şiddetle reddeden ve Almanya cihandan silinse kılının kıpırdamayacağını söyleyen Atsız, faşist olmadığını ispat etmek için, Sivaslı Türkçülerin çıkardığı *Yıldız Dağı* dergisinin 1 Mart 1939 tarihli 9. sayısında yayımlanan "Adsız Şiir"ini hatırlatıyordu. Bu şiirdeki şu mısralar ilgi çekicidir:

Yine batılıların üçüncü Kosova'da
Topraklara sereriz bir değil birkaçını.
Çekilince kılıçlar yeniden Haçova'da
Param parça ederiz Cermenliğin haçını
...
Acı acı gülerek bugün susanlarımız
Yarın rezil ederler Romalı'nın piçini.

Kırklarda ırkçı-Türkçülüğün yükselişi,

kendileri kabul etmese de, İtalya ve Almanya'daki gelişmelerle yakından ilgiliydi. Başta Nihal Atsız olmak üzere bütün Türkçülerin, hatta Peyami Safa ve Nurettin Topçu gibi farklı çizgilerde yer alan milliyetçilerin Almanya'ya ve Hitler'e sempati duydukları bir gerçektir. Türkiye'nin kuzeyinde, Orta Asya ve Kafkasya'yı tamamen yutmuş, ilk fırsatta sıcak denizlere inmek, üstelik rejimini Türkiye'ye ihraç etmek isteyen dev bir ülkenin büyük bir korku uyandırması kaçınılmazdı. Bunun için devrin bütün antikomünistleri Almanya'nın zaferini temenni ediyor, üstelik bu zafer başlangıçta kesin görünüyordu. Esasen Türkiye'de "Irkçı-Turancı" diye nitelendirilen akımın bazı temsilcileri Türkiye dışından aydınlardı ve ülkelerinin bağımsızlığı için mücadele ediyorlardı; böyle bir mücadele için bütün şartlar hazırdı. Almanya'nın da Müslüman Türkleri Sovyetler Birliği'nin yumuşak karnı olarak görmesi ve bunu değerlendirmek, ayrıca Birinci Dünya Harbi'ndeki silah arkadaşlığına güvenerek Türkiye'yi kendi saflarına çekmek istemesi tabiidir. Hatta bunun için maddî imkânlarını da seferber etmiş olabilir. Cemil Koçak'ın Alman arşivlerinde tespit ettiği bir belgeye göre, Naziler Türkiye'deki dostlarına maddî yardımda bulunmuşlardı (Koçak, 1996: 673). *Bozkurt* dergisinin ikinci döneminin birinci sayısında bazı milliyetçile.in yabancı ülkelerden para alarak davaya ihanet ettikleri yolundaki iddia[15] ile bu belge arasında bağlantı kuran Koçak isim vermiyor. Şurası bir gerçektir ki Kırklarda "Almanya'nın Türkiye'deki dostları" haiırı sayılır bir yekûn tutuyordu ve bunlar ırkçı-Türkçülerle sınırlı değildi.

Atsız Mecmua ve *Orhun*'dan sonra uzunca bir süre susan Nihal Atsız, Reha Oğuz Türkkan'ın Mayıs 1939'da çıkarmaya başladığı *Bozkurt* dergisinde görülür. Kırkların başından itibaren bu türden Türkçü dergilerin sayısı birden artmıştı; *Gökbörü, Orhun, Kopuz, Çınaraltı, Türkçülük, Kürşad, Altınışık, Özleyiş, Verim, Düven, Serdengeçti, Kızılelma* gibi dergilerin biri kapatılırken diğeri boy gösteriyordu. Kapağında "Bütün Türkler Bir Ordu" ibaresinin yer aldığı *Orhun*'un ikinci devresinin ilk sayısı 1943 yılının ocak ayında çıktı. Devrin hemen bütün Türkçülerinin göründüğü bu dergi, Irkçılık-Turancılık davasında oynadığı rol dolayısıyla Türkçülük tarihinde önemli bir yere sahiptir. Baltacıoğlu'nun konferansı sırasında solcu gençlerin tahrikinden rahatsız olan Atsız, *Orhun*'un 1 Mart 1944 tarihli 15. sayısında "Başvekil Şaraçoğlu Şükrü"ye ilk "Açık Mektup"unu yayımlamıştı. Bu mektupta Saraçoğlu'nun 5 Ağustos 1942 tarihinde Meclis kürsüsünde yaptığı konuşmada geçen "Biz Türküz ve Türkçüyüz ve daima Türkçü kalacağız" cümlesini hatırlatmış ve söz konusu konferanstaki hadiseleri özetledikten sonra son zamanlarda hızla artan komünist faaliyetlerinin önüne geçilmesi gerektiğini ifade etmişti.

Atsız, Nisan 1944 tarihli 16. sayıda yayımlanan ikinci açık mektupta da isim ve adres zikrederek Maarif Vekâleti'nde ve DTCF'de görevlendirilen Sabahattin Ali, Pertev Naili Boratav, Sadrettin Celâl [Antel] ve Ahmet Cevat Emre gibi solcu aydınların faaliyetlerini bir bir sıralıyor, öteden beri komünistleri himaye ettiğine inanılan Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'i de istifaya davet ediyordu. Bu mektuplar üzerine Atsız, Sabahattin Ali tarafından mahkemeye verilmiş, Ankara'da ilki 26 Nisan 1944 çarşamba günü yapılan duruşmalar miting havasında geçmeye başlamıştı. Bu dava sırasında Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde Felsefe Bölümü öğrencisi olan Osman Yüksel [Serdengeçti], Sabahattin Ali'yi tokatlayarak birden önplana çıkacaktı.

Davanın 3 Mayıs 1944 çarşamba günü yapılacak ikinci duruşması için trenle Ankara'ya gelen Atsız, Türkçü gençler tarafından bir kahraman gibi karşılanmış, önce oteline, sonra Adliye'ye götürülmüştü.

Gençler daha sonra büyük bir kalabalık halinde Ulus Meydanı'na yürüyerek Sabahattin Ali'nin kitaplarını ve bazı solcu dergileri yakmışlardır. Bu taşkınlık, 9 Mayıs'taki duruşmada yüz lira para cezasına ve dört ay hapse mahkûm edilmekle beraber cezası tecil edilen Atsız'ın ve çok sayıda Türkçü'nün tutuklanmasına ve tabutluklarda işkence görmelerine yol açacaktır.

Nihal Atsız-Sabahattin Ali davası sonuçlandıktan sonra, bu dava dolayısıyla gelişen olayları Anayasa düzenine karşı işlenmiş büyük bir suç gibi göstererek anlamsız bir Irkçılık-Turancılık davası açtıran Millî Şef, bir iddiaya göre, bu tavrıyla aslında savaşı kazanan Kremlin'in gözüne girmeye çalışıyordu. Milliyetçi hareketlere karşı alınacak tedbirler hakkında, Hasan Âli Yücel'in başkanlığındaki heyet tarafından düzenlenen rapor, Dahiliye Vekaleti tarafından İstanbul Örfi İdare Kumandanlığı'na gönderildi. Raporda Irkçı-Turancı olarak nitelendirilen -aralarında Remzi Oğuz Arık ve Peyami Safa gibi aydınların da bulunduğu- kırk yedi kişinin ismi vardı (Gologlu: 249). Ancak bunlardan sadece yirmi üçü yargılandı. Yargılananlardan biri de, o tarihte genç bir piyade üsteğmeni olan Alpaslan Türkeş'ti.

IX

Nihal Atsız-Sabahattin Ali davası sırasında en aktif Türkçü olan ve nümayişlerde hep ön saflarda görünen Osman Yüksel, üniversiteden atıldıktan sonra mücadelesine devam etmek amacıyla *Serdengeçti* dergisini kurmuştur. Nisan 1947'de yayın hayatına başlayan ve sürekli kapatıldığı için on beş yılda sadece otuz üç sayı çıkabilen *Serdengeçti*'nin ilk sayısında Serdengeçtiler imzasıyla çıkan ilk yazı "Yolumuz: Bizim Milliyetçiliğimiz" başlığını taşıyordu. "Serdengeçtiler kelimenin tam mânâsıyla milliyetçidirler. Milliyetçilik bizim için bir vasıta değil, bizatihî bir gayedir" diye başlayan yazıda, *Bozkurt*'taki gibi, millet, milliyet, vatan, mukaddesat gibi kavramların arkasında gizlenip milliyetçiliği büyük servetlere ve yüksek makamlara erişmek için vasıta olarak kullananlar eleştiriliyordu. Serdengeçti'nin milliyetçilik anlayışını yansıtan cümleler ise şöyleydi: "Allahtan başka kimseden korkmuyoruz. Bizler münkir değiliz. Tanrıdağı kadar Türk, Hıra dağı (Cebelinûr) kadar Müslümanız. Bütün gayemiz, Küçük Asya insanının o bilinmez, o görünmez, bir avuç toprak kadar mütevazı, fakat o kadar mânâlı ruhunu anlamak, 'bu topraklar için toprağa düşenlerin' çocuklarını bu topraklar üzerinde mesut ve bahtiyar görmektir."

Serdengeçti'nin Türkçü dergilerle *Büyük Doğu*'nun bir bileşkesi olduğu söylenebilir. "Türk'ü Müslüman olduğu için sevecek ve Müslümanlığı nispetinde değerlendirecek" Anadolucu bir milliyetçiliğin peşinde olduğunu söyleyen Necip Fazıl Kısakürek,[16] bir misyon dergisi olan *Büyük Doğu*'yu, İkinci Dünya Harbi'nin dünyayı kasıp kavurduğu, Türkiye'de ise Millî Şef yönetiminin kendini en güçlü hissettiği bir dönemde (1943) çıkarmaya başlamıştı. *Büyük Doğu*, adıyla sahibinin düşünce dünyasını ve gelecek tasavvurunu yansıtıyordu. Kısa sürede Müslüman kimliği belirginleşen ve Necip Fazıl'ın karizmatik şahsiyeti, şairliği ve mücadeleci karakteri sayesinde başlı başına bir cazibe merkezi ve bir mektep haline gelen bu dergi, kırkların ortalarından itibaren kendini hissettiren milliyetçi ve mukaddesatçı hareketlenmede son derece önemli bir rol oynamıştı. Necip Fazıl'ın ve dergisinin Osman Yüksel üzerindeki tesiri de çok belirgindir. Ahmet Emin Yalman'ın Malatya'da vurulması üzerine ilk tevkif edilenler bu iki kavgacı adamdı ve hapishanede çok sıkı dost olmuşlardı.

Necip Fazıl'ın "... eski Türkçü ve yeni İslâmcı, her şeyin üstünde de mayası tertemiz ve ruhu ipince, 'Serdengeçti' iddialı, dağınıklık ve perişanlıktan geçilmez bir tip" (Kısakürek, 1976: 333) diye tarif

ettiği Osman Yüksel'in sonraları çok tutulan "Tanrıdağı kadar Türk, Hıra dağı kadar Müslüman" sloganı, iki ana akımın, Türkçülükle İslâmcılığın farklı renkleri ve çeşitleriyle ayrı ayrı kanallardan akarak kavgacı bir gencin şahsında ve küçük bir dergide birleştiğini gösteriyordu. Ziya Gökalp'la Mehmed Âkif'e aynı ölçüde sahip çıkan *Serdengeçti*'nin sayfalarında, daha önce bir arada düşünülemeyecek imzaları görmek mümkündü. Mayıs-Haziran 1952 tarihli birleşik 15-16. sayılardaki imzalar bu bakımdan dikkat çekicidir: Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil, Prof. Dr. Zeki Velidi Togan, Doç. Dr. Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek, Nihal Atsız, Cevat Rifat Atilhan, Eşref Edip... Daha da ilgi çekicisi, aynı sayının ikinci sayfasında "Risale-i Nûr'dan İlhamlar" başlıklı bir yazının yer alması, bir başka yazıda da Osman Yüksel'in Said-i Nursî ile yaptığı görüşmeyi anlatmasıydı. Başgil'in yazısının başlığı ise şöyleydi: "Laiklik ve Din Hürriyeti."

Necip Fazıl'ın 1938'de yeni bir millî marş" olarak yazdığı Büyük Doğu Marşı'ndan: "Allahın seçtiği kurtulmuş millet! / Güneşten başını göklere yükselt! (...) Yürü altın nesli, o tunç Oğuz'un!"

Serdengeçti, aslında Anadolu'nun görmek istediği bir beraberliği ve sentezi temsil ediyordu. Cumhuriyet inkılâpları yukarılarda olup bitmiş, fakat ekonomik kalkınma gibi bir derdi olmayan Tek Parti yönetiminin refah götüremediği Anadolu'ya pek nüfuz edememişti. Başka bir deyişle, Anadolu, inkılâpları sadece ağır bir baskı olarak hissediyor, karnını doyuramadığı gibi inançlarını da hür bir biçimde yaşayamadığı için Cumhuriyet elitlerine karşı öfke biriktiriyor, bunun için bütün "muhalif"leri bağrına basıyordu. İhtilâflardan rahatsızdı; en büyük arzusu *Serdengeçti* dergisindeki gibi, hepsini bir arada, aynı hedefe kilitlenmiş görmekti. Muhaliflerin benimsemediği görüşlerini yok farz ederek beğendiği taraflarını öne çıkarıyordu. Mesela, Nihal Atsız'ın Millî Şef'e yiğitçe direnişine hayrandı, fakat onun savunduğu tarzda bir Türkçülüğe açık değildi. Nitekim 1950 yılında Atsız'ın öncülüğünde kurulan Türkçüler Derneği'nin çeşitli şehirlerde açılan ocaklarında Türkçülük ister istemez İslâmî endişelerle "muhafazakâr" milliyetçiliğe dönüştürülmüştü; yani Anadolu'da Tanrıdağı'na mutlaka Hıra dağı da ekleniyordu. Atsız bu "ümmetçi ocaklar"ı denetlemesi için gönderdiği Altan Deliorman'ın raporundan hiç hoşlanmamıştır. Çünkü Anadolu'nun Türkçüleri, "Karabekir Kâzım Paşa'yı, Mustafa Kemal Paşa'yı, Fevzi Çakmak'ı hayırla yâd ederken, gönüllerini mesela Kuşçubaşı Eşref'e, Said-i Nursî'ye, Mehmed Âkif'e, Dr. Rıza Nur'a aynı muhabbetle açıyorlardı. Atsız'a hayran, Demokrat Parti devrine minnettardılar, Türkeş'e büyük ümitlerle bağlanmışlardı" (Deliorman, 2000: 255).

Tabandan gelen baskı dolayısıyla, birleşme, özellikle 1950'den sonra, milliyetçi kuruluşların en önemli gündem maddelerinden biri haline gelmiştir. Aslında, saflarının sıklaşması halinde yabancı unsurla-

rın karışıp düşünce ve ideallerindeki saflığın bozulmasından endişe eden Türkçü liderler, çok dar bir kulüp havası verdikleri milliyetçiliğin yaygınlaşmasını pek istemiyor, çerçevesi büyük ölçüde Rıza Nur tarafından belirlenen soyut Türkçülükle yetinerek, 1950'den sonra hızla değişen şartların yaratttığı problemlerden uzak duruyorlardı. Bu problemlerle boğuşan gençlik grupları, Türkçü liderlerin ilgisizliğinden doğan boşluğu dernekler kurarak doldurmaya çalışmışlardır. 1950'den sonra, Cemiyetler Kanunu'nun değişmesiyle birlikte hızla artan bu dernekler sağda çok ciddi bir hareketliliğe ve milliyetçiler arasında birlik arayışlarına yol açacaktır. Erol Güngör'e göre, "milliyetçi liderler kendilerine genç kitleler bulamamış, gençler kendilerine milliyetçi liderler bulmuşlardır. Bu da milliyetçi hareketin şahıslara bağlı değil, köklü bir sosyal hareket olduğuna başka bir delil teşkil eder" (Güngör 1997: 137). Böyle bir sosyal hareketin Atsız'ı endişeye düşüren bir İslâmîleşmeyi beraberinde getirmesi kaçınılmazdı. 1934 yılında din ve dilden "bu milletin iki dayanağı" olarak söz eden Atsız, daha sonra dine ve bütün dinî ve İslâmî gelişmelere karşı cephe almış, yazılarında dindar kesimleri son derece rahatsız eden saygısız ifadeler kullanmıştı. Birlikte hareket ettiği Türkçülerin çoğu, Rıza Nur'un etkisiyle sadece Araplara ve Arapça'ya değil, Arap dini olarak gördükleri İslâm'a da düşmanlık hisleriyle doluydular; daha da şaşırtıcısı, aynı düşüncelerle, dilde tasfiyeciliği savunuyorlardı. *Bozkurt* dergisinde, yukarıda sözü geçen imzasız bir yazıda[17] yer alan şu düşünceler bu bakımdan dikkat çekicidir:

Ne yazık ki atalarımız bunun kıymetini bilmedi! Ne yazık ki -şimdi olduğu gibi- o devirde de züppeler ve dalkavuklar çoktu. İslâm dinini kabul etmiştik. İslâm enternasyonalizmi ırkımızı unutmamıza sebep oldu. Kur'anın İslâmlığından bahsetmiyorum; Yalvaç ölür ölmez yobazların elinde binbir kılığa giren, binbir maske takan İslâm dininden bahsediyorum. İşte bu telkinle atalarımız birer Arap züppesi oldular. Kur'anın Arapça (?) yazılmış olması, şiirde Acem aruzunu kullanmamız ve birçok dine ait tabirlerin arapça oluşu, dilimize yabancı kelime akınına yol açtı! Illkin şiirde, sonra nesirde, daha sonra da dilde bu küstah ve çirkin kelimeler yer aldı, asıl Türkçe olanları kovdu! Dili Arap ve Acem olan Osmanlı, yavaş yavaş harsen de Arap, Acem ve nihayet ruhça da Arap ve Acem olmaya başladı: Hala kurtulamadığımız o meşhur Şark tembelliği ruhumuza, iliklerimize kadar işleyen ve ırkî hususiyetlerimizin yanıbaşında yer alan bu korkunç zehir, ilkin dile giren Arabın yadigârıdır.

Osman Yüksel'in *Serdengeçti* dergisinde savunduğu görüş, aynı zamanda bu tarzda anlaşılan bir Türkçülüğe şiddetli bir tepkiyi ifade ediyordu. "Dinsiz Türkçülük"e Anadolu'dan yükselen itiraz sesleri ve aşırılıkların törpülenerek bir an önce birleşilmesi yolundaki talepler karşılığını çabuk buldu. Milliyetçiler arasında ilk ciddi birlik hareketi, 1950 seçimlerinden sonra gerçekleşmiştir. Özellikle Nâzım Hikmet'in affedilmesi için başlatılan büyük kampanyaya ve bu kampanyada af lehine imza veren aydınlara duyulan tepki, milliyetçi ve muhafazakâr çevrelerde, komünizmle daha etkili bir mücadele için birleşme yönünde bazı teşebbüslere yol açmıştır. Seçimlerden kısa bir süre önce bir araya gelerek müşterek hareket etme niyetiyle Milliyetçiler Birliği adlı federasyonu kuran milliyetçi dernekler, 1 Nisan 1951 tarihinde, Rüstempaşa Medresesi'nde yapılan kurultayda tek çatı altında toplanma kararına vararak Türk Milliyetçiler Derneği'ni kurmuşlardır.[18]

X

1950'den sonraki nispî hürriyet ortamı milliyetçilerin hareket alanını az çok ge-

nişletmişti. Üstelik yakında İstanbul'un fethinin 500. yılı kutlanacaktı; bütün milliyetçi ve muhafazakârları çok heyecanlandıran bu yıldönümü sayesinde, sadece fetih ve Fâtih değil, otuz yıldır unutturulmaya çalışılan Osmanlı tarihi bütün yönleriyle gündeme getirilebilecekti. 500. yıl kutlamaları bir çeşit "revanche" olarak görülüyordu; ancak asıl "revanche", fethin sembolü olan Ayasofya'nın ibadete açılması sağlanabilirse alınmış olacaktı.

Serdengeçti'nin yukarıda sözünü ettiğimiz sayısında bir yazı daha vardı: "Fâtih Sultan Mehmed'in Hitabı." *Komünizme Karşı Mücadele* dergisinin 1 Nisan 1952 tarihli 33. sayısından iktibas edilen -kimin yazdığını bilmediğimiz- bu yazıda, Fâtih, "Bu etrafımda gördüğüm kâbuslar nedir? Üç tepede üç Haçlı zaferi görüyorum" dedikten sonra, bu şehre anahtar olsun diye inşa ettirdiği Rumelihisarı'nda Protestanların nâkus inletmesinden yakınıyor ve "Ya Ayasofya'nın minarelerindeki ezan sesini kim susturdu?" diye soruyordu. Uzun hitabenin sonunda Fâtih'in bir de temennisi vardı: "Birleşin ve bir kılıcın üzerine yemin edin! Bu kılıç imanla irfandan yapılmış olsun. Bu kılıç elinizde olduğu halde, Hakka saldıranlara yürüyün! Mesuliyetsiz vicdanlara, hayasız alkışlara doğru yürüyün! Hesapçı korkulara, yalancı maskelere doğru yürüyün! Yürüyün, bunlar yıkılsın artık! Yürüyün, putlar kırılsın artık!"

Bu hitabenin ilk neşredildiği *Komünizme Karşı Mücadele* dergisinin aynı sayısında, İstanbul Fethi Derneği Başkanı İsmail Hami Danişmend'in "Ayasofya Camii", Milliyetçiler Derneği'nin en faal üyelerinden Avukat Bekir Berk'in de "Ayasofya Meselesi" başlıklı yazıları yer alıyordu. Danişmend'e göre, Yunanlıların hatırını hoş etmek için öyle bir fetih timsalini müze halinde bırakmak, tarihi hiçe saymaktı. Beş yüzüncü yıldönümünde hiç olmazsa bu hata tashih edilerek milletin hakkı millete, tarihin hakkı tarihe iade edilmeliydi.

Bu yazılardan etkilendiği anlaşılan çiçeği burnundaki Milliyetçiler Derneği'nin 24 Temmuz 1952 tarihinde Ankara'da toplanan kurultayında Ayasofya'nın ibadete açılması talebi açık bir şekilde dile getirilecektir. Türkçü gençlerse Atsız'ın bilgisi dahilinde Fetih Yıllarını Aydınlatma Derneği adıyla bir dernek kurmuş ve 29 Mayıs 1953'te uygulamak üzere cüretkâr bir plan hazırlamışlardı. Başlarına beyaz keçe külâhlar geçirip kılıçlarını kuşanarak geçit resmine katılacak ve merasim dönüşü atlarını Ayasofya'nın üzerine sürerek bu mâbedi Türklüğe ve İslâm'a yeniden kazandıracaklardı (Deliorman, 2000: 69). *Serdengeçti*'nin Ağustos 1952 tarihli 17. sayısında "Ayasofya" başlıklı yazısıyla meseleyi yeniden ele alan ve bu yazı yüzünden Ağır Ceza'da yargılanıp beraat eden Osman Yüksel hakkındaki iddianamede şöyle bir suçlama bulunuyordu: "Türk-Yunan münasebetlerindeki iyileşme devresinde sanık Osman Yüksel bu yazısıyla dostluğu baltalamıştır" (Yılmaz, 1998: 123).

O sıralarda Türkiye NATO'ya girmişti (19 Şubat 1952). Bu yüzden Sovyetler Birliği tarafından ciddi bir şekilde tehdit edilince, yeni savunma sistemleri arayışına giren hükümet, Yunanistan'la ilişkileri geliştirmenin yollarını aramaktaydı. Dış politikada çok hareketli günler yaşanıyor, en üst seviyede karşılıklı olarak yapılan ziyaretlerle Türk-Yunan ilişkilerinde bir bahar havası esiyordu. 23 Şubat 1953'te Ankara'da imzalanan Dostluk ve İşbirliği Antlaşması, Balkanlar'da kurulması düşünülen ittifak için önemli bir adım olacaktı (Armaoğlu, 1991: I, 521). Bu ittifakı çok ciddiye alan Demokrat Parti hükümeti, Kıbrıs'taki kışkırtmalarına bile göz yumduğu Yunanistan'ı 500. Yıl kutlamalarıyla darıltmak istemiyordu. Ayasofya'yı yeniden ibadete açmaksa asla düşünülemeyecek bir şeydi.[19]

Vatan gazetesi sahibi ve başyazarı Ahmet Emin Yalman'ın 22 Kasım 1952 cumartesi akşamı Malatya'da vurulması,

Demokrat Parti hükümetine, Balkan İttifakı'nın önünde de bir engel gibi görünen "milliyetçi-mukaddesatçı" yükselişin önünü kesmek için bulunmaz bir gerekçe vermişti. Başbakan Adnan Menderes'in 17 Ocak 1953'te Gaziantep'te yaptığı konuşmada, Osman Yüksel Serdengeçti'nin bir yazısını okuyarak komünistlerin çeşitli maskeler altında faaliyet gösterebileceklerini, bunlardan birinin de mukaddesatçılık olduğunu söylemesi, bir hafta kadar sonra (23 Ocak) Milliyetçiler Derneği'nin yetmiş üç şubesi bir günde kapatılarak bütün mallarına el konulmasına yol açtı. Derneğin idare heyetinde yer alan DP milletvekilleri Sait Bilgiç'le Tahsin Tola da partiden ihraç edildiler (Darendelioğlu, 1968: 75).

XI

İstanbul Fethi Derneği'ne hatırı sayılır bir baskı uygulayarak "yakın uzak dostlarımızı rencide edecek gösterilerden ictinab" edilmesini, açıkçası, kutlama hazırlıklarının ağırdan alınmasını isteyen hükümet, başkan İsmail Hami Danişmend'e istediğini yaptırtamayınca olağanüstü bir kongreyle yönetimin değiştirilmesini sağlamıştır. Merasim yapılacaktır, ama bu, sıcak ilişkilere girdiğimiz Yunanlı dostlarımızı rahatsız etmeyecek, şaşaasız ve hiçbir siyasî mesaj taşımayan bir merasim olmalıdır. Öyle de olur; yani İstanbul fethinin 500. yıldönümü küçük bir liste teşkil eden fetih ve İstanbul konulu kitaplar, muhasaranın cereyan ettiği noktalara konulan beş on kitabe, birkaç sergi, konferanslar ve 29 Mayıs 1953 günü yapılan resmî kutlama törenleriyle geçiştirilir.

Yine de, bu vesileyle yapılan yayınlar ve tartışmalar, Osmanlı tarih ve kültürüne karşı büyük ilginin uyanmasına yol açtığı gibi, kendi kabuklarına çekilip sessizliğe gömülmüş bazı aydınları da harekete geçirmiş, bir dip akıntının yüzeye çıkmasını sağlamıştır. Bu süreçte Dr. A. Süheyl Ünver'in tek başına yaptığı çalışmalar bile, 500. Yıl'ın muhafazakârlar açısından hiç de boş geçmediğini gösterir. "Herkesin bir mesleği olmalı bir de meşgalesi. O meşgale bütün kültürümüzdür" diyen Süheyl Ünver, ömrü boyunca, kütüphanelerin tozlu raflarındaki binlerce yazmayı tarayarak elde ettiği bilgileri sabırla tasnif edip dosyalar haline getirmiş, tıp tarihçisi, sanat tarihçisi, şair, yazar, etnograf, ressam, nakkaş ve müzehhip olarak durmaksızın çalışıp Cumhuriyet'le Osmanlı ve Selçuklu arasında bir köprü olmak istemişti. 500. Yıl, Süheyl Ünver'in bu çalışmalarını gün ışığına çıkarmak için bir vesile teşkil etmiştir.

Kutlamalar bittikten sonra da çalışmalarına ara vermeden devam eden, bu arada kendi bünyesinde faaliyet gösterecek bir İstanbul Enstitüsü kuran İstanbul Fethi Derneği, *Fâtih ve İstanbul* dergisinden sonra *İstanbul Enstitüsü Mecmuası* adıyla yeni bir dergi daha çıkarmaya başlar. Ellilerin sonlarına doğru adını İstanbul Fetih Cemiyeti olarak değiştiren bu derneğin önemli faaliyetlerinden biri de, 1 Kasım 1958'de ölen ve fetih hadisesine özel bir önem verdiği bilinen "İstanbul şairi" Yahya Kemal'in maddî ve manevî mirasına sahip çıkmasıdır. Konu, cemiyetin 7 Kasım 1958 tarihli idare heyeti toplantısında görüşülerek bu büyük Türk şairi için bir enstitü kurulmasına karar verilir. Esasen Yahya Kemal hem İstanbul Fetih Cemiyeti'nin, hem de bu cemiyet bünyesinde kurulan İstanbul Enstitüsü'nün fahrî üyesidir.

1958 yılı sonlarında kurulan Yahya Kemal Enstitüsü'nün ilk üyeleri, şairin dostlarıydı: Nihad Reşad Belger, Abdülhak Şinasi Hisar, Vehbi Eralp, Nihad Sâmi Banarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi. Ahmet Hamdi Tanpınar ... Nihal Atsız'ın da yakın arkadaşlarından olan ve başından itibaren *Atsız Mecmua*'nın ve *Orhun*'un yazarları arasında yer alan Nihad Sâmi Banarlı ise enstitü müdürlüğüne getirilmişti. Ellilerde

Yahya Kemal'in çevresine girdikten sonra, Orta Asya'ya ilgisini hiçbir zaman yitirmemekle beraber, Yahya Kemal'in tarih anlayışına daha yakın bir yerde durmaya başlayan Nihad Sâmi'nin, yaptığı ilk iş, şairin vârisleriyle görüşüp anlaşarak özel eşyalarını, yazılarını, şiirlerini, fotoğraflarını, müsveddelerini toplayıp bir müze kurmaktır. Bu müzenin açılışını 17 Ocak 1960 tarihinde gerçekleştirdikten sonra, Yahya Kemal'in o zamana kadar hiçbiri kitap haline gelmemiş şiirlerini ve yazılarını -dergilerde kalıp unutulmuş yazılarından mektuplarına ve müsveddelerine kadar- derleyip toparlayarak külliyat halinde neşreden Nihad Sâmi, milliyetçiliğin tarihe, edebiyata, Osmanlı kültürüne ve bu kültürün özeti olarak İstanbul'a bakışında önemli bir dönüşüme yol açacaktır.

XII

20. yüzyılın başlarında, çocuk yaşta bir Jöntürk olarak firar ettiği Paris'te, Quartier Lâtin'deki kahvelerde Fransız şiiriyle haşır neşir olan ve önce sosyalizme, daha sonra Leon Cahun'ün eserlerini okuyarak Turancılığa bulaşan, Camille Julian'ın "Fransız milletini, bin yılda Fransa'nın toprağı yarattı" cümlesinin anlamını kavradıktan sonra da "milliyeti tayin ve tahdid" etmek gerektiği kanaatine vararak Fransızların anladığı mânâda bir vatan ve millet fikrine ulaşan Yahya Kemal, Balkan Harbi'nden kısa bir süre önce İstanbul'a dönmüş ve fikirlerini Türk Ocağı çevresinde yaymaya başlamıştı. Selânik'ten gelen Genç Kalemcilerin, yani Ziya Gökalp ve arkadaşlarının da katılmasıyla gücü ve aktivitesi artan Türk Ocağı, İttihat ve Terakki'nin nüfuzuna her gün biraz daha açılmakla beraber, mümkün olduğunca siyaset dışı kalmaya çalışıyor ve Yahya Kemal gibi farklı görüşler taşıyan aydınlara da kapısını açık tutuyordu. Bir süre Akdeniz Medeniyet Havzası ve Nev-Yunanîlik fikrinin bayraktarlığını yapsa da, Balkan Harbi'nden sonra bu fikri savunmanın imkânsızlığına görünce Osmanlı tarihinin ve kültürünün asıl kaynaklarına yönelerek yeni bir sentez arayışına giren Yahya Kemal, Mütareke yıllarında Darülfünun'dan öğrencileriyle birlikte çıkardığı *Dergâh* mecmuasında, hem Millî Mücadele'ye destek verecek, hem de farklı bir milliyetçilik ve İslâm anlayışını temsil edecekti. Dini cemiyetin kaçınılmaz bir realitesi olarak kabul ediyor ve Müslümanlığın millî hayatımızdaki ve manzaramızdaki özel görünüşlerini seviyordu. Türklüğün tekevvünü, ona göre, Anadolu'da Müslümanlığın da Türk'e has bir mahiyete bürünmesine sebep olmuştu. Bir gün Darülfünun'da "İslâm'da Da'vâ-yı Kavmiyet"in yazarı Babanzâde Ahmed Naim Bey'le bu konuyu tartıştı. İslâm'ı, her şeyden önce bir vahiy hakikati ve hayatı bütünüyle kuşatmış bir nizam olarak gören Ahmed Naim Bey ve Mehmed Âkif gibi İslâmcılar, ilhamı "doğrudan doğruya Kur'an'dan" alıp kitleleri bütün hurafelerden kurtarmayı tek çıkar yol olarak görüyorlardı. Halbuki "Yâ Vedûd", "Bir Rüyada Gördüğümüz Eyüp", "Ezansız Semtler" gibi yazılarını, hayata tahammül etme gücü verdiğine inandığı birtakım değerleri hatırlatmak gayesiyle yazan Yahya Kemal, yeni hayat şekilleri hazırlamadan eskiyi insanların ellerinden çekip almanın, onları içinden çıkamayacakları derin bir boşluğa bırakmaktan başka bir işe yaramayacağını düşünüyordu. Kısacası, Yahya Kemal'in asıl Müslümanlık olarak gördüğü ve Ahmed Naim Bey'e karşı savunduğu "ictimaî realite", Mehmed Âkif'e göre "tanınmaz hâle gelen Müslümanlık", Said Halim Paşa'ya göre geriliğimizin başlıca sebeplerinden biri, Cumhuriyet elitlerine göre de öncelikle savaşılması ve yok edilmesi gereken hurafelerdi.

Cumhuriyet ilân edildikten sonra peşpeşe gelen inkılâplar, Yahya Kemal'in düşündükleriyle taban tabana zıttı. Ancak bu gelişmelerin yaşandığı yıllarda yurtdı-

şında, elçilik görevlerinde bulunduğu için, şair ve fikir adamı olarak hadiselerin dışında kalmış, dönüşünde de susmayı tercih etmişti; çünkü tarih, din, dil ve musiki anlayışı devletin yeni tercihleriyle uyuşmuyordu. Genç dostlarından Cahit Tanyol bir gün, bir yazısında *Ithaf* şiirinden söz edince büyük bir telâş ve korku içinde, "Sen ne yaptın? O şiiri nereden buldun? Şimdi ne yapacağız, şimdi bu adamlar abâ, post kelimelerini dillerine dolayacaklar, irtica irtica diye bağıracaklar!" demişti (Tanyol, 1985: 182). Bu yüzden Cumhuriyet'in ilk yıllarında pek fazla yazmadığı gibi şiirlerini kitaplaştırmayı da hep erteledi. 1936 yılında, bir ara *Kültür Haftası* dergisinde "Memleketten Bahseden Edebiyat" başlıklı yazısıyla görünmüş, fakat Peyami Safa'nın bu konudaki ağır eleştirisi yüzünden tekrar kabuğuna çekilmişti.

Paris'ten döndükten sonra Hamdullah Suphi ve Ziya Gökalp gibi tanınmış Türkçülerle yakın dostluklar kursa da, çok farklı bir milliyetçilik anlayışını savunan Yahya Kemal, "Turan" fikrini ciddiye almıyor, sınırları belli bir vatana ve 1071'den itibaren Anadolu'da tekevvüne başlayıp İstanbul'un fethiyle kemâle eren bir Türklüğe inanıyordu. Malazgirt öncesi onun için bir çeşit "kablettarih"ti. Ziya Gökalp, daha sonraları fikirlerini kısmen değiştirmiş, fakat Türklüğü hiçbir zaman Yahya Kemal gibi anlamamıştır. Bu yüzden aralarında zaman zaman münakaşa çıktığı biliniyor. Bir gün Gökalp, gözünün mazide olduğu, gelecekle ilgilenmediği yolunda bir eleştiri yöneltince, Yahya Kemal'in verdiği cevap, bugün bile muhafazakâr milliyetçiliğin gözde sloganlarından biridir: "Kökü mâzîde olan âtîyim."

Yahya Kemal'in "mazi"si, Türk Tarih Tezi'nin yok saydığı Osmanlı ve Selçukluydu. Bu yüzden hem Tek Parti devri elitleri, hem de -muhtemelen Dr. Rıza Nur'un olumsuz kanaatleri dolayısıyla- ırkçı Türkçüler tarafından pek sevilmiyordu. Ancak etrafında her zaman onu ilâhlaştıran bir hayran kalabalığı vardı ve sohbetleriyle bir nesli, Osmanlı tarihine, divan şiirine, eski musikiye ısındırıyordu. Adı Türkçü mecmualarda görünmese de, Ellilerden itibaren, Nihad Sâmi Banarlı ve Orhan Şaik Gökyay gibi bazı önemli Türkçüler de onun sohbet halkasında yerlerini aldılar. Şiir ve nesir kitapları yayımlandıkça, Türkçü gelenekte de etkileri hissedilmeye başlanan Yahya Kemal, belli bir tarihten sonra milliyetçi muhafazakârların en fazla atıfta bulundukları isim olmuştur.

İstanbul Fetih Cemiyeti'nden doğan İstanbul ve Yahya Kemal Enstitüleri, Yahya Kemal'in tarih, din, dil ve sanat görüşünün mistik ve muhafazakâr bir görüşle yeniden yorumlandığı kuruluşlardır. Nihad Sâmi Banarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi, Sâmiha Ayverdi gibi aydınlarca yönlendirilen bu kuruluşlar ve daha sonra Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı, Türk mimarîsi ve sanatlarıyla ilgili yayınları, Klasik Türk Musikisi, hat, tezhip ve minyatür kurslarıyla milliyetçi gençlere Osmanlı tarihini ve kültürünü sevdirirler. Haftalık seminer ve sohbet geleneğinin İstanbul Fetih Cemiyeti'nce başlatıldığı da unutulmamalıdır. Ekrem Hakkı Ayverdi aynı zamanda Aydınlar Ocağı'nın kurucu başkanıydı.

Milliyetçiler Derneği, Fetih Cemiyeti, Muallimler Birliği, Aydınlar Ocağı, Türkiye Milli Kültür Vakfı, Türk Edebiyatı Vakfı gibi, birbirleriyle yakın ilişkileri bulunan dernek ve vakıflar etrafında, son yıllarda çok tartışılan ve etkileri çok fazla abartılan (Şaylan, 1987; Bora-Can, 1991) "Türk İslâm Sentezi" fikri doğacaktır. Birçok kaynaktan beslenip çeşitli kanallardan akarak bir havuzda toplanan İslâmcı, Türkçü ve Memleketçi akımların bir bileşkesi ve İslâm'ı sosyopolitik alandan kovarak Türklükten ayırmaya çalışan resmî ideolojiyi restore etmeye yönelik, resmî ideolojiden çok sola karşı oluşmuş bir fikir olan Türk İslâm Sente-

zi'nin sadece Muharrem Ergin'e ve İbrahim Kafesoğlu'na bağlanması (Bora-Can, 1991) doğru değildir. Cumhuriyet devrinde, ırkçı Türkçülerin bir kısmı hariç, bütün milliyetçilerin böyle bir sentezin, daha doğrusu tarihte zaten gerçekleşmiş olan bu sentezi korumanın peşinde oldukları söylenebilir.

XIII

Sentez arayışı, Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin 1969 yılı Şubatı'nda Adana'da yapılan kongresine de damgasını vuracak, partinin adı Milliyetçi Hareket Partisi olarak değiştirilirken kırmızı zemin üzerine beyazla işlenmiş "üç hilâl" de amblem olarak kabul edilecektir. İslâm'ın sembolü olan hilâl, "üç hilâl" olarak Osmanlı tarihini ve medeniyetini temsil ediyordu ve bu, gamalı haça benzetilmiş üç hilâli savunanlara karşı kazanılmış kesin bir zaferdi. Ancak Türkçülüğün sembolü haline gelen bozkurt da ihmal edilmemiş, aynı kongrede, parti gençlik kolları için "hilâlin kucakladığı bozkurt" amblemi benimsenmişti (Çalık, 1995: 93). Artık "Tanrı Türkü korusun", "Tanrı Türkü korusun ve yüceltsin" sloganlarından çok, "Türklük gurur ve şuuru, İslâm ahlak ve fazileti" gibi, Türklükle İslâm'ın birbirinden ayrılmazlığını ifade eden sloganlar revaçtaydı.

1948 yılında Demokrat Parti'den ayrılan bazı milletvekillerinin kurduğu, 1953 yılında mahkeme kararıyla kapatılan Millet Partisi, bir yıl kadar sonra Osman Bölükbaşı tarafından Cumhuriyetçi Millet Partisi adıyla yeniden kurulmuş, 1958 yılında da Köylü Millet Partisi'yle birleşerek Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi adını almıştı. Millî Birlik Komitesi'nden tasfiye edilen ve hemen hepsi Türkçü olan subaylar (14'ler), 1965 yılında toplu olarak girdikleri bu partiyi kolayca ele geçirmişlerdir. Aynı yıl yapılan kongrede genel başkan seçilen Alpaslan Türkeş, Millî Şef'e muhalefet etme cesareti göstermiş ve 1944 yılında Irkıçılık-Turancılık davasında tutuklanarak işkence görmüş Türkçülerdendi; fakat 27 Mayıs Darbesi'nin kudretli albayı olarak tanındığı için Demokrat Parti'ye oy vermiş muhafazakâr kitleler tarafından hiç sevilmiyordu.

Siyasî bir parti olarak ortaya çıkıp halkla yakın temasa geçtikten sonra Rıza Nur-Nihal Atsız Türkçülüğüyle başarılı olmanın imkânsızlığı fark eden ve tabandan gelen talepler doğrultusunda ister istemez daha muhafazakâr bir söylem geliştirmeye, başka bir ifadeyle, Tanrıdağ'la birlikte Hıra dağından da söz etmeye başlayan CKMP'nin bu tercihi, "Başbuğ Türkeş"i 14'lerden bazı arkadaşlarıyla yollarını ayırmaya zorlayacaktır. 1969 kongresinden sonra, partide 14'lerden sadece muhafazakâr kimlikleriyle tanınan Dündar Taşer ve Ahmet Er gibi birkaç isim kalmıştır. Ahmet Er, 27 Mayıs Darbesi'nden sonra sorgulanmak üzere gözaltına alınan Peyami Safa'yı General Faruk Güventürk'le Orhan Erkanlı'nın elinden kurtaran subay; Dündar Taşer ise üç hilâlin kabul edilmesinde önemli rol oynayarak "Osmanlı'ya dönüş"ü sağlayan, özellikle tarih yorumlarıyla çevresini etkilemiş, entelektüel kimliği asker kimliğinden daha baskın, karizmatik bir şahsiyettir. O yıllarda milliyetçi aydınların sık sık toplandıkları Marmara Kıraathanesi'ndeki sohbetleri, daha sonra Ziya Nur'un bir kitabına konu olacaktır: *Dündar Taşer'in Büyük Türkiyesi* (1974). Osmanlı hakkında Taşer'den pek farklı düşünmeyen ve milliyetçi aydınların ufuklarının genişlemesinde çok büyük emeği olan Erol Güngör de *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (1975) adlı kitabının "Bir Kültür Bir İnsan" başlıklı bölümünde Taşer'in fikirlerini tahlil etmiştir.

Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin Milliyetçi Hareket Partisi'ne dönüştüğü yıl yayımlanan bir kitap daha vardır ki,

milliyetçilerin tarihe ve Türk-İslâm medeniyetine bakışında önemli bir değişime yol açacaktır: *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi* (1969). Kitabın yazarı Prof. Dr. Osman Turan, *Bozkurt* gibi bazı Türkçü mecmualarda imzasına rastlansa da, Türkçülerin genellikle muhalif olduğu Demokrat Parti saflarında siyaset yapmayı tercih etmiş ve Alpaslan Türkeş'in de önemli aktörlerinden olduğu 27 Mayıs Darbesi'nden sonra Yassıada'da yargılanmış bir ilim ve siyaset adamıydı. 1960'tan sonra mücadelesine Adalet Partisi'nde devam etmiş ve bu partide milliyetçi-mukaddesatçı görüşü temsil etmişti. Büyük bir tarihçi -özellikle Selçuklu tarihinde dünya çapında bir uzmandı-, güçlü bir fikir adamı ve politik tavra sahip seçkin bir aydın olarak Türkiye'nin belli başlı meseleleri hakkında sarih fikirleri ve teklifleri vardı. Türk tarihine bütüncü ve pragmatik bir metotla yaklaşıyor, Türkçü-Turancı görüşle İslâmcı ve muhafazakâr görüşlerin bir sentezine ulaşmaya çalışıyordu. Siyasetten çekilerek ilmî çalışmalarına hız verdiği 1969 yılında, üniversiteye dönemediği için bir yayınevi kurarak kendi kitaplarını yayımlamaya başlamıştı. Yayınevinin adındaki mesaj dikkat çekiciydi: Turan Neşriyat Yurdu. Yayınevinin amblemi ise hilâl içinde ok ve yay olarak tasarlanmıştı, "hilâl Türk ve İslâm mefkûrelerinin en eski ve mukaddes emaneti", ok ve yay ise "destanî Oğuz Han'dan beri bütün Türk kağan ve sultanlarının hâkimiyet işareti"ydi (Turan, 1969: I, XIX).

Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi'nde "ülkü" yerine Ziya Gökalp'in Arapça *fikr* kökünden türettiği "mefkûre"yi tercih ederek belki de Atsız ekolüyle arasına mesafe koymak isteyen Osman Turan, genel başkanlığını da yaptığı Türk Ocaklarının temsil ettiği milliyetçilik anlayışına daha yakın duruyordu. Başkanlığı döneminde muhteşem Ankara Türk Ocağı binasının önünde Göktürk Kitabeleri'ni dikmek istemişti, fakat asıl büyük hayali Türk-İslâm medeniyetinin yeniden ihyasıydı ve bu konuda bir kitap üzerinde çalışıyordu.

Osman Turan'ın tezi, kitabının adından ve "Türk Dünya Nizâmının Millî, İslâmî ve İnsanî Esasları" şeklindeki alt başlığından açıkça anlaşılmaktadır: Türkler, bütün tarihleri boyunca, cihan hâkimiyetinin kendilerine emanet edildiğine inanmış ve bu inançlarını Osmanlı İmparatorluğu'nu kurarak büyük ölçüde hayata geçirmişlerdir. Fakat bu hâkimiyet, başka milletler üzerinde baskı kurarak değil, adalet, eşitlik ve refah götürmek suretiyle mümkün olmuştur. Böyle olmasaydı, Türk kudreti tarih boyunca yaşayamazdı. Nitekim Türklerin dokuz asır hüküm sürdüğü Hindistan'da İngilizler ancak bir asır kalabilmişti.

Ülkücüler, bu kitabı okuduktan sonra başka milletlere hayat hakkı tanımamak şeklinde anlaşılabilecek bir milliyetçiliğin yanlış olduğunu, Türk tarihini kaynak olarak kullanacak bir milliyetçiliğin insanî boyutlar taşıması gerektiğini hissetmişlerdi. Yetmişlerin başlarında, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*'nde önemle üzerinde durulan "nizâm-ı âlem" kavramı ülkücü literatürde dikkati çekecek bir biçimde yer almaya başlamıştır. Artık "nizâm-ı âlemi tesis", yani dünyaya nizam vermek Türklüğün, dolayısıyla ülkücü gençliğin tarihî misyonuydu.[20] Osman Turan'ın eserini okuyan ülkücü genç, misyonunun birden dünya çapında genişlediğini görüyordu. Aynı yıllarda, Türk İslâm Sentezi'nin başka bir ifadesi olan "alperen" kavramının da yaygınlık kazandığı ve ülkücü ailelerin çocuklarına Alperen adını vermeye başladıkları görülür. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynayan Yesevi dervişleri, özellikle MHP'nin yetmişlerdeki önemli isimlerinden Namık Kemal Zeybek'in söyleminde önplana çıkar. Alperen böylece Kürşad'ın yerini alıp ülkücülüğün yeni modeli olacak ve Os-

manlı Devleti'nin kuruluş yıllarına yönelik bir romantizm uç verecektir.

Yetmişlerde Söğüt'e her yıl yapılan ziyaretlerle (Nur, 1974: 186) beslenen bu romantizmde, Dündar Taşer, Ziya Nur ve Erol Güngör gibi aydınların sohbetlerinin ve fikri mesailerinin yanında, pek itiraf edilmese de, Kemal Tahir'in *Devlet Ana* (1967) adlı romanının küçümsenemeyecek bir rolü vardır. Ne var ki birçok milliyetçinin hayatındaki asıl devrim, 1974 yılında *Bu Ülke*'siyle sağa bir bomba gibi düşen Cemil Meriç'in Ötüken Neşriyat tarafından art arda yayımlanan kitaplarını okuduktan sonra gerçekleşecektir. Kemal Tahir'i Yunus Emre'ye şarap içirttiği için kızarak okuyan ülkücüler, onun yakın arkadaşı olduğunu bilmedikleri Cemil Meriç'i severek ve "Biz dememiş miydik!" duygusuyla okuyorlardı. "Eski Marksist" Cemil Meriç'in sağda aşağı yukarı bütün kesimlerde kabul görmesi, ortak kabullerin artmasını sağlayan önemli bir gelişmedir. Nurculardan Mücadelecilere, Ülkücülerden İslâmcılara kadar bütün gruplar onunla görüşmek ve kendi saflarına katılmasını sağlamak için adeta yarışa girmişlerdi. Kendisiyle temas kuran bütün gruplara ilgi gösteren Cemil Meriç, MHP'yi destekleyen *Ortadoğu* gazetesinde de "Fildişi Kuleden" başlığı altında haftalık yazılar yazıyordu. Ziya Nur'un *Dündar Taşer'in Büyük Türkiye*si adlı kitabı hakkında yazdığı yazıdaki şu cümleler, Yetmişlerde birçok milliyetçinin duygularını ve düşünce dünyasını çok iyi özetlemektedir: "Ecdadımızı inkâr ediyoruz, ecdadımızı, yani Osmanlıyı. Biricik düşmanımız: Türk-İslâm medeniyeti; sesimi Taşer'in sesiyle gürleştirerek haykırıyorum: Tarihte tek mucize vardır: Osmanlı mucizesi. Türk kanıyla İslâm dininin kaynaşmasından doğan bir mucize" (Meriç, 1978: 113).

Necip Fazıl'ın Alpaslan Türkeş'le temas kurması, bu gelişmelerin yaşandığı döneme rastlar. Dündar Taşer'in de bulunduğu buluşmalarda, Necip Fazıl "mihrakında yerden en uzak yıldıza kadar İslâm kelimesinin ışıldadığı" bir protokolü Türkeş'e imzalatmak istemiş, Taşer'in "Bunu imzalarsak partimizi kapatırlar!" demesi üzerine "Öyleyse kapatılmayacak partiyi sürdürmekte devam edebilirsiniz" diyerek işbirliğini bitirmiştir (Kısakürek, 1976: 343). MHP'nin İslâmîleşmesi sürecinde, Necip Fazıl'ın şeyhinin akrabalarından olan Seyit Ahmet Arvasi de çok önemli bir rol oynayacaktır. Eğitim Enstitülerinde yıllarca öğretmenlik yaparak yüzlerce öğrenci yetiştiren ve mesajlarını, öğretmen olarak yurdun her tarafına dağılan öğrencileriyle en ücra köşelere kadar ulaştıran Arvasi, *Kendini Arayan İnsan* (1967) gibi felsefi kitapları ve determinizm, hürriyet, hayat, akıl, bilgi, zekâ, zaman, mekân, varlık, yokluk, oluş gibi felsefî meselelerde orijinal görüşleri olan seçkin bir öğretmendi; felsefenin ülkücülerin ilgi alanına az çok girmesini sağlamış ve MHP'nin yayın organı olan *Hergün* gazetesinde "Türk-İslâm Ülküsü" başlığı altında yazdığı köşe yazılarıyla onları Hıra dağına biraz daha yaklaştırmıştı. Bu gelişmelerin çarpıcı sonucu: Ülkücüler artık "Türk-İslâm Ülküsü"nün neferleriydiler; hayalî Orta Asya bozkırlarında değil, "İ'lâ-yı Kelîmetullah" için Tuna boylarında at koşturuyorlardı.

Burada şu gerçeği belirtmekte vardır: yetmişlerin kaotik ortamında, milliyetçilikle ilgili meseleler üzerinde fikir üreten aydınların etkileri çok sınırlı kalıyor, tabanda her şey ideolojik kavgada kullanılacak birer malzeme ve slogan haline getiriliyordu. Mesela Peyami Safa'nın edebî ve entelektüel mirası, *Mâhutlar* (1959) ve *Kızıl Çocuğa Mektuplar* (1971) gibi, kavga yazılarının gelişigüzel bir araya getirildiği birkaç küçük kitaba indirgenmişti. Sadece "antikomünizme kodlanarak bütün sosyo-kültürel irtibatlarından koparılan" milliyetçilik, İkinci Dünya Harbi yıllarında Alman idealizminin ve Pangermanizmin açık etkisiyle Türk toplumunu ayıklama-

ya yönelik, bütün topluma değil güya onun "dejenere olmamış", "temiz" ve "halis" tarafına hitap eden bir ideoloji haline gelmiş (Çalık, 1999) ve bu kamburu, "ırkçı"söylemden en fazla uzaklaştığı dönemlerde bile taşımıştı. Yetmişlere gelindiğinde, Türk milliyetçiliği, artık ideolojik-politik çatışmanın bir tarafı için adeta bir "özel isim" ve "iç harp ideolojisi" haline gelmişti. MHP hareketini sosyo-psikolojik boyutlarıyla inceleyen Mustafa Çalık'a göre, Batıcı kültür kalıplarına oturan ve yer yer şehir gerillacılığına dönüşen sosyalist dalganın yarattığı muhafazakâr tepkiler, öte yandan taşranın büyük şehirlerin modernizmine, başka bir deyişle "kenar"ın "merkez"e karşı duyduğu geleneksel öfke ve ellilerden beri hızlanarak süregelen değişme ve farklılaşmanın doğurduğu sosyal, ekonomik ve kültürel sancılar, yetmişlere gelindiğinde kısmî bir iç savaş için gerekli şartları hazırlamıştı (Çalık, 1999: 12). Bu kör dövüşü öyle bir ortam yaratmıştı ki, orada ilme, sağduyuya, tartışmaya yer yoktu. Tartışmanın yerini propaganda ve slogan savaşı almıştı.

12 Eylül Askerî Darbesi'nin bir gecede sona erdirdiği bu çatışma şartları aslında Soğuk Savaş'ın sonuna kadar devam etmiştir. Bu arada, milliyetçiler arasında yaşanan hızlı İslâmîleşme ve tasavvufa yöneliş süreci yeni bir ayrışmaya yol açacak, MHP'den kopan bir grup Büyük Birlik Partisi'ni ve Nizâm-ı Âlem Ocaklarını kurarak Hıra'ya daha yakın, ancak Tanrıdağ'ı reddetmeyen bir çizgide politikaya yapmaya başlayacaktır. MHP'de ise, PKK'nın yükselişine ve Avrupa Birliği tartışmalarına paralel olarak zaman zaman "ırkçı" kıpırdanışlar görülmüştür. Uzun bir süredir varlığı pek hissedilmeyen Rıza Nur-Nihal Atsız Türkçülüğü de, MHP'den bağımsız olarak şaşırtıcı bir canlanış yaşamakta, bazı yayın organlarında, internet sitelerinde ve e-mail gruplarının üyeleri arasında, kırkların "ırkçı-Türkçü" söylemi kullanılmaktadır. Nihal Atsız'ın hayatını, eserlerini ve düşüncelerini tanıtmak amacıyla kurulan "Atsız.org" adlı site, Tanrıdağ'ın önündeki bulutların iyiden iyiye dağıldığını gösteriyor. Siteyi hazırlayanlar Türkçülerden yardım istiyorlar; ancak yardım tekliflerinin kabul edilmesi için bir şartları var:

> *Türk ırkına mensup olmak. Kanında herhangi bir gayritürk unsur bulunanlar lütfen bu siteye hiçbir şey göndermesinler. Sayfa yapımında aktif olarak görev almak isteyenler için bilahare ırkiyat soruşturması yapılacak ve tanıdığımız, güvendiğimiz kaynaklardan Türk olduğunu ispat edemediğimiz kişilerin yardım talepleri kabul olmuyacaktır.*

XIV

Sonuç olarak: Türk milliyetçiliği, üzerinde konuşulması en zor meselelerden biridir; zira çeşitli damarlardan beslenen ve ortak bir dil edinemeyen, bir çırpıda onlarcası sayılabilecek milliyetçilik anlayışları vardır. Uzaktan küçük görünen fikir ayrılıkları çok derin ihtilafların belirtisi olabilir. Bu konuda analiz yapmak isteyenler, Türkçülük-Turancılık, İslâmcılık, Kemalist milliyetçilik, ırkçı Türkçülük, Anadoluculuk, mukaddesatçılık, milliyetçi muhafazakârlık, liberal muhafazakârlık vb. hatlarının dikkatle işaretlendiği sağlıklı bir yol haritasına sahip olmalıdırlar. Kendi içlerinde de yer yer farklı kollara ayrılan bu hatlar bazen kesişir, bazen de geniş açılar çizerek birbirinden uzaklaşırlar. Yakınlaşmalar ve uzaklaşmalar, çok zaman konjonktürle yakından ilişkilidir. Tarih, vatan, millet, milliyet, gelenek gibi kavramların tarifinde, hatta dil ve musiki anlayışlarında ciddi anlaşmazlıklar bulunmakla beraber, temel problem, İslâm'a ve Osmanlı mirasına bakışta ortaya çıkar. Bu iki değere bakıştaki farklılık ve kitlelere açılış derecesi, milliyetçi anlayışları Hıra'ya yahut Tanrıdağ'a yaklaştırmakta veya uzaklaştırmaktadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Reşit Galip: "Türk Tarih İnkılâbı ve Yabancı Tezler", *Ülkü*, sayı: 9, Birinciteşrin 1933.

2 *Atsız Mecmua*, sayı: 17, 25 Eylül 1932.

3 1936 yılında vefat eden Mehmed Âkif'in cenazesi gizlice kaldırılmak istenmişti. Bunu o tarihte Askeri Tıbbiye öğrencisi olan Fethi Tevetoğlu fark etmiş ve diğer üniversite öğrencilerine haber vererek tabutuna Türk bayrağı örtülmesini sağlamıştı. Fethi Tevetoğlu, Nihal Atsız çevresinden bir Türkçüydü ve yazılarında çok zaman "Atsıza Yoldaş" müstearını kullanırdı. Türkçüler, İstiklâl Marşı ve *Âsım*'ın "Çanakkale Şehitleri" bölümü dolayısıyla Âkif'e her zaman saygı göstermişlerdir. Nihal Atsız'ın "Mehmet Âkif" (*Kızılelma*, Sayı: 9, 26 Aralık 1947) başlıklı yazısı bu bakımdan dikkate değer.

4 "Namık Kemal ve Gençlik", *Hafta*, sayı: 84, 11 İkinciteşrin 1935.

5 "Türk Tarihinde Dil Davası", *Bozkurt*, sayı: 1, Mayıs 1939.

6 Nâzım Hikmet'in dedesi olan Mustafa Celâleddin Paşa, Sultan Abdülaziz'e sunduğu *Les Turs Anciens et Modernes* (1869) adlı eserinde Türklerin bugünkü Avrupa kavimlerinin mensup olduğu ırktan olduklarını iddia etmiştir.

7 Bu konferans için bkz. *Musiki Mecmuası*, sayı: 13, Mart 1949; sayı: 14, Nisan 1949, sayı: 15, Mayıs 1949.

8 *Garp Menbalarına Göre Garp Medeniyetinin Menbaı Olan Islâm Medeniyeti* (1961), *Garp Menbalarına Göre Eski Türk Seciye ve Ahlâkı* (1961), *Garp Menbalarına Göre Eski Türk Demokrasisi* (1964), *Garp Menbalarına Göre Garp İlminin Kur'ân-ı Kerim Hayranlığı* (1967).

9 "Türk Nasyonalizmi", *Tanrıdag*, sayı: 1, Mayıs 1942.

10 *Tanrıdag*, sayı: 4, 29 Beşincay-Mayıs 1942.

11 "Rıza Nur ise mutedil bir ırkçıdır. Fransızca'yı iyi bilen Rıza Nur, Batı kültürüne bu dil vasıtasıyla girmiş, yıllarca Fransa'da kalmış, Almanya ve İngiltere'ye ancak kısa yolculukları yapıp müze ve kütüphaneleri gezmiştir. Rıza Nur hem siyasî, hem fikri, hem de ameli Türkçülük yapmıştır. Yani Maarif ve Sıhhiye vekillikleri sırasında Türk olmayan unsurları çıkarmış, bütün memurları öz Türklerden seçmeye çalışmıştır" (Atsız: "En Sinsi Tehlike").

12 "Türk Nasyonalizmi", *Tanrıdag*, sayı: 1, Mayıs 1942.

13 Bu makaleler kitap olarak da yayımlanmıştır: *Millî Tarihimizin Adı*, Hareket Yayınları, İstanbul 1969.

14 Reha Oğuz Türkkan da aynı suçlamalara 1941 yılında da aynı argümanları kullanarak cevap vermişti. Bkz. "Türk Irkçılığını Almanlardan Taklit Sananlara Cevap", *Bozkurt*, sayı: 10, Haziran 1941.

15 *Bozkurt*'un ikinci cildinin 5 Mart 1942'de ilk sayısında "Bozkurtçular" imzasıyla yayımlanan ve *Tan* gazetesiyle polemiğe yol açan "Bozkurtçular ve Başkaları/Mühim Tevzih" başlıklı yazıdaki şu cümleler dikkat çekicidir: "Her ülkünün -komünist ülküsünün olsun, milliyetçi ülkünün olsun- samimileri de, şarlatanları da vardır. Her ülkünün menfaatsız fedaileri yanında, kazanç kokusu duyarak çığırtkanlık eden, mevki ihtirasıyla yanıp ülkücü geçinen, yabancı devlet paralarıyla ceplerini doldurup mefkure yolculuğu yapmak iddiasında olanlar bulunur." Reha Oğuz Türkkan, bu konuyu daha sonra araştırdığını, ismini vermeden suçladıkları İsmet Rasin Tümtürk'ün dergi için temin ettiği paranın kaynağının kendi serveti olduğunu açıklamıştır. Bkz. *Kuyruk Acısı*, İstanbul 1943, s. 120.

16 Ona (Atsız'a) sordum:
- Islâmiyet hakkında ne düşünüyorsunuz?
Hemen cevap verdi:
- Milletimin dinidir; hürmet ederim.
- Ya milletimizin dini Şamanlık olsaydı?
- .....
Islâm'a böyle bir iltifat, onu topyekun reddetmekten beterdi. Kıymet, millete verilmiş ve Islâm tâbi mevkiine düşürülmüş oluyordu. Halbuki biz, Türk'ü Müslüman olduğu için sevecek ve Müslümanlığı nispetinde değerlendirecek bir milliyetçilik anlayışı peşindeydik ve bu anlayışa "Anadoluculuk" ismini veriyorduk. Bir konferansımızda, on beş yıl sonra söyleyeceğimiz gibi, "eğer gaye Türklükse mutlaka bilmek lâzımdır ki, Türk Müslüman olduktan sonra Türktür!" tezini güdüyorduk. (Kısakürek, 1976: 361).

17 "Türk Tarihinde Dil Davası", *Bozkurt*, sayı: 1, Mayıs 1939.

18 Federasyonunun 1951 kurultayına ise şu dernekler katılmıştır: Türk Kültür Ocağı, Türk Gençlik Teşkilatı, Türk Kültür Derneği ve Genç Türkler Cemiyeti. Kurultayda Türk Kültür Çalışmaları Derneği'nin federasyonla ilişkisi kesilmiştir. Bkz. "Türk Milliyetçileri Birleşti", *Komünizme Karşı Mücadele*, Yıl: 1, sayı: 18, 15 Nisan 1951.

19 Peyami Safa da aynı konuyu *Büyük Doğu*'da çıkan "Ayasofya" (sayı: 3, 20 Mart 1959) başlıklı yazısında gündeme getirmiş ve bu yazı vesilesiyle derginin 10 Nisan 1959 tarihli 6. sayısında Ayasofya'nın ibadete açılması meselesi kapak konusu olarak işlenmiştir.

20 Osmanlı literatüründe sıkça geçen 'nizâm-ı âlem' kavramının dünya nizamı anlamına gelmediği, âsâyiş, düzen, istikrar gibi anlamlarda kullanıldığı nice zaman sonra fark edilecektir. Ancak bu kavram biraz zorlanırsa, "Pax Ottomana" mânâsına gelebilir. Aslında Osman Turan, "nizâm-ı âlem"in ne demeye geldiğini çok iyi bildiği halde, 'cihan hâkimiyeti mefkûresi' tezini desteklemek için 'dünyaya nizam vermek' demek olduğu izlenimini verecek şekilde, fakat son derece dikkatlice kullanmıştır.

Çınaraltı

CUMHUR ARSLAN

Kırklar Türk milliyetçiliğinin hem politik düzemde hem de yayınlar aracılığıyla popülerleştiği bir ortamda *Çınaraltı*'nı, Ziya Gökalp'in millliyetçilik anlayışıyla, "Türk inkılâbının realitelerini" birleştirmeye çalışan 'itidalli' bir dergi olarak ele alabiliriz. *Çınaraltı* kırklarda milliyetçiliği 'mazi' ile 'ideal' arasında çizdiği bir platform içinde savunmuş, bu yönüyle çok geniş kitleleri kucaklamıştır. Milliyetçiliğin kafatasçılığı ve kan-şecere formülleriyle aşırılaşıp katılaştığı gergin bir ortamda *Çınaraltı* milliyetçiliğin bu anlayışlara kıyasla ılımlı yorumuyla çok daha geniş bir okur kitlesine ulaşmış, dolayısıyla milliyetçiliğin popülerleşmesinde çok etkili olmuştur. *Çınaraltı*, İslâm'ı politik içeriğinden yalıtarak Gökalpçi bakış açısını sürdürmüş, dönemin diğer Türkçü dergilerinden bu yönüyle farklılaşmıştır.

9 Ağustos 1941'de "dilde, fikirde, işte birlik" sloganıyla yayın hayatına başlayıp 15 Temmuz 1944'de 146. sayıyla birlikte sona eren *Çınaraltı*, 26 Ağustos 1944 ile 18 Ekim 1944 arasında yeni seri olarak 4 sayı çıkmış, 17 Mart 1948'den itibaren de bir süre daha yayımlanmıştır. Derginin sahibi başyazıların hemen hemen çoğunu yazan O. Seyfi Orhon'du. Zaman zaman Yusuf Ziya Ortaç da baş yazılar yazmıştır. Dergi, dönemin milliyetçi figürlerin geniş bir yelpazesini ihtiva eder. Türkçülüğün paganist yorumcusundan ılımlı Türkçüye, İslâmî eksenli birçok yazara dek birçok isim burada bir araya gelmiştir: O. Seyfi Orhon, Yusuf Ziya Ortaç, H. Emin Erkilet, Peyami Safa, Nejdet Sançar, Behçet Kemal Çağlar, Hüseyin Namık Orkun, Abdülkadir İnan, Nebil Buharalı, Reha Oğuz Türkkan, Hakkı Akınsel, Emin Ali Çavlı, Edip Ayel, Halim Yağcıoğlu...

Kırkların siyasal koşullarında resmî platforma taşınan ırkçı söylemin merkezi, dergilerdir. Hemen, acil mücadeleye çağıran, insanları 'ırk' ve 'kan' bağı doğrultusunda saf tutmaya çağıran dergilerin yanında, *Çınaraltı* gibi görece ılımlı, daha geniş toplulukları 'Türklük ülküsü' ekseninde bir araya getirmeye çalışan dergiler de vardır. Bu ülkü, soyut bir Turan idealine ulaşma emelleri kadar, mevcut Türkiye'yi "güçlü 'kuvvetli, kendinden emin hale getirme" hedefi de belirleyicidir. *Gök–Börü, Bozkurt* gibi saldırgan üslüplu dergiler Türk ırkının üstünlüğünü tartışmasız bir gerçek olarak kabul ederler. 'Kurt' sembolünü bir coşkunluk kaynağı olarak kullanır; Turancılık mefkuresini Mete, Oğuz vb. gibi eski-Türk kahramanlık idealleriyle somutlaştırmaya çalışır; 'savaş', 'mücadele', 'kazanmak' gibi 'otoriteyi' bir değer olarak yücelten kavramları vurgularlar. Türkçülüğün sınırlarını 'Altay-Turan' ırkıyla çizdikleri gibi bu yolda özellikle gençliği kışkırtıcı bir popülist üslupla biçimlendirmeye çalışmışlardır. "Bütün Türkler bir ordu" şiarını kullanan Orhun, 'kurt' sembolünü özel bir sıklıkla kullanan *Gök–Börü* etrafındaki gruplar, düşünceyi geliştirmekte çok 'dava' doğrultusunda 'eylem-aksiyon' adamlarını yetiştirmeyi amaçlamışlardır. Kırklarda 'milliyetçi' söylemin diğer bir çizgisini de Rusya göçmenlerinin savundukları 'etno-kültürel' anlayışları oluşturmaktadır. *Türk Amacı* vb. dergiler Pantürkist bir ideali temel alarak daha ziyade bilimsel dil kullanılmak suretiyle or-

tak bir 'Orta Asya Türklüğünün' önemini savunmuşlardır. Zeki Velidi Togan, Cafer Seyd, Ahmet Kırımer, Ahmet Caferoğlu, Abdülkadir İnan vb. isimler güncel/politik milliyetçi/ırkçı çıkışlara yönelmeden, kültürel esaslı folklor, edebiyat, dil bilimi vb. çalışmalar yoluyla gerçekten tüm Türklük dünyasını gözeten bir 'Türklük' perspektifine sahiptiler.

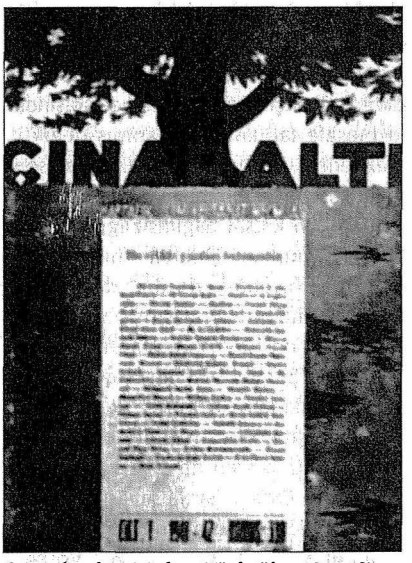
Çınaraltı dergisi ise öncelikle İslâmî ve Anadolucu söylemlere de açık oluşuyla dikkat çeker. "Millî şuur, ruh, vicdan yaratmak suretiyle güçlü bir ülke olma" hedefini vurgulayan *Çınaraltı*'nın gözde motifleri, şöyle toparlanabilir: Herkesin anlayacağı bir dil kullanmak, aileye, namusa, vatana bağlılıkta şüphe duymamak, vatan hainlerine ve bölücülere karşı hassas ve teyakkuz halinde olmak, siyasal bir gaye taşımamak şartıyla dinin Müslümanlık yorumuna sahip çıkmak ... Bu motiflerin yöneldiği genel hedef, ülkedeki "ideal yokluğunu" aşmaktır. *Çınaraltı*, 'hainler' ve 'bölücüler' dışında kimsenin, özellikle milliyetçi kimliğini benimseyenlerin ortak hareket edebileceği 'fikrî' bir zeminin inşasına yönelmiş ve gerçekçi tutumuyla başarı sağlamıştır. 1942-1944 kesitinde ülkenin en çok okunan dergisi olan *Çınaraltı*, başyazarlarının "Millî Edebiyat" döneminden gelen popülerliğe açık ve 'rasyonel' tavırlarıyla ortalama aydın zümresiyle iletişim kurmuş, özellikle genç kalemlere yer vermesiyle yaygın bir izleyici potansiyeline ulaşmıştır. Diğer Türkçü dergilerin dinle olan mesafelerinden farklı olarak, Müslümanlığa bir yaşam biçimi olarak atıfta bulunması da daha fazla sayıda okuyucuya ulaşmasına katkıda bulunmuştur. Derginin, İstanbul'un Batılı yaşama en açık muhitlerinden Nişantaşı'nda haftada en fazla beş dergi satılmasına karşılık, muhafazakâr mahallelere yakın Beyazıt Meydanı'nda beş yüz derginin bir saat içinde tükenmesi, dikkate değerdir.[1]

Çınaraltı'nın başyazıları ile genel tavrı arasında yer yer kendini gösteren farklılaşmalar, Türk milliyetçiliğinin kırklarda bizzat 'özcü'-ırkçı yönelimi baskın resmî ideoloji ile radikal Türkçü akımın etkileri arasındaki git-gellerin yansımasıdır. Başyazılarda devletin genel söylemiyle kurulan ittifak, derginin okur kitlesini oluşturan öğrencilerin/öğretmenlerin katkıları söz konusu olduğunda Türkçü-Turancı akımla uyuşur hale gelir.

Irkçılığı gururla sahiplenen Nihal Atsız ve Reha Oğuz Türkkan'dan farklı olarak, O. Seyfi Orhon ve Yusuf Ziya Ortaç ırkçılığa -lafzen- karşı çıkarlar. Realist bir duruşla Turancı projelere mesafeli durur *teritoryal* milliyetçiliği benimserler. Özellikle baş yazılarda, resmî ideolojinin hukuk/toprak esasına dayalı iradî milliyetçiliği özellikle vurgulanmıştır. "Türk kanını" öne çıkartan Bozkurt'un "Bozkurtçunun amentüsü"nden farklı olarak "millî tesanüdü" vurgulayan 'Türkçülüğün Amentüsü'nde (sayı: 47, 15 Ağustos 1942) başlıklı yazıda O. S. Orhon Türkçülüğün sınırlarını dikkatle çizer: 'Türkçülük bir faraziye değil, mevcut olan bir milletin davasıdır. Türk ırkı vardır. Türkçüler bu ırkın üstün vasıflarını aralar. Eğer bunu bazen tesirler olmuşsa onlardan da kaçınmak isteriz. Türk milletine has olan meziyetleri kazanmak Türkçülüğün içindedir. Fakat bunun için, temiz kan Arap atı arar gibi şecerelere kadar gidemeyiz. Türk'ü laboratuarlar da kan tahlillerinde arayamayız. Milli seciyelerde ararız. Kültüründe ararız, vicdanında ararız. Öz dili Türkçe olan, kendini Türk hisseden, başka bir milletin menfaatlerini içinde sezmeyen, Türk'tür". O. S. Orhon milleti sadece etnik kökenle tanımlamanın Türk milletinin birlik ve beraberliğine zarar getireceğini savunurken, bu fikre bağlı kalındığı zaman "Sokullu, Barbaros, Mimar Sinan" gibi Türklüğe hizmet etmiş kişilerin bizden sayılmayacağına, bunun da en gereksindiğimiz "millî tesanüde" zarar getireceğine dikkat çeker.[2] Orhon, "Sulhseverlik" özelliğiyle kendilerini

"müfrit ırkçılar, emperyalistler, Pan Türkistlerden" ayırma gereği de duyar. "Sınıf mücadelesinin, sermaye aleyhtarlığının, ırkçılığın, emperyalizmin" Türkçülük anlayışının dışında olduğunu belirten Orhon'a göre, gerçek Türkçülük "harsi Türkçülük"tür; işin "siyasî" boyutunda ise Türkçüler "onu tam bir itimat ile milli hükümete bırakırlar ve ordan gelecek işarete uymayı milli bir vazife sayarlar."[3]

Ancak *kültürel* Türkçülüğü vurgulayarak ırkçılığa karşı çıkan O. Seyfi Orhon da, F. Erkman'ın Türkçü-Turancı harekete karşı yayımladığı "En Büyük Tehlike" risalesine cevaben "Maskeler Aşağı" broşürünü yazdığında, 'milleti teşkil eden unsurlar'ın içinde 'ırk'ın da hissesinin bulunduğunu söylemeken geri kalmaz. (*Çınaraltı*, sayı: 101, 1943) Derginin diğer yazarları (öğretmenler/öğrenciler) arasında ise, biyolojik ırkçılığa eğilim çok daha fazladır. Saf ırkın ahlaki açıdan ve 'toplumun paraziti olmama' açısından önemini vurgularlar. Dergi "Türk tarihinin şeref galerisini" oluşturmaya çalışırken, aslî üç kriterden birini "halis Türk kanından gelmek" olarak saptamıştır (Adnan Giz, *Çınaraltı*, sayı: 83, 1943). Peyami Safa dergide "milliyetçiliğin bilimsel analizlerini" yaparken "biyoloji gibi objektif bir ilmin [...] milliyetçilik mefhumunun tabii ve insaniyetçilik mefhumunun ne kadar hayali olduğunu" ortaya koyduğunu belirtir (Sayı: 38, 1942). *Çınaraltı* sayfalarında "Irkın sıhhat davası"nın iyi bir millet olmak için önemli olduğu belirtilmiş, "taze Türk kanının telkih kudreti"nin Türklerin güçlü devlet kurmalarında etkili bir amil olduğu savunulmuştur. Nejdet Sançar'ın, H. Namık Orkun'un "Alparslan", "Babür" vb. öykülerinde, Cemal Oğuz Öcal, Dündar Akünal'ın "Oğuz Hana Ağıt", "Hınç", "Zafer Gecesi" gibi şiirlerinde Türk ırkının kahramanlık ve üstünlük anlatılarına yer verilmiştir. Başlangıçta 'geniş cepheci' yaklaşım içinde soğuk bakılmayan



Çınaraltı *dergisi, has Türkçüler, Kemalizm içindeki Turkçu eğilimler ve milliyetçi-muhafazakâr söylemin 'açı ortayını' çizen bir çatı teşkil etmiştir. Finansmanını, Enver Paşa'nın Türkçülere yakın duran kardeşi Nuri Killigil'in karşıladığına ilişkin bir izlenim vardır. Yayıncıları Orhan Seyfi Orhon ile Yusuf Ziya Ortaç'ın son kertede rejime sadakati, kritik anlarda derginin radikalizmini 'frenliyordu'. Dine hürmetkârlık ve aristokratik-seçkinci bir 'sosyal-kültürel' ırkçılık,* Çınaraltı*'nın ana doğruiltusunda öne çıkan unsurlardır.*

Anadoluculuk fikriyatına *Çınaraltı*'nda yöneltilen eleştiriler de Türkçü-Turancı akımın hegemonik etkisinin kimi anlarda güçlendiğini gösterir. Bu eleştirilerde Anadoluculuğun Türk milletinin büyüklüğünü sınırlamak anlamına geleceği, "hudutların dışındaki 40 milyon Türk"ün bu anlayış doğrultusunda dışarıda kalacağı" kaygısı dile getirilmiştir.[4]

Başbakan Saracoğlu'nun 5 Ağustos 1942'deki ünlü nutkundan sonra *Çınaraltı*'nda Atsız ve Türkkan'ın sürüklediği Türkçü-Turancı akımın etkisinin belirginleştiğini gözleyebiliriz (özellikle bkz. 46, 47, 48. sayılar). Nitekim derginin ilk sayılarında sık sık yer verilirken sonraları

kullanımı seyrekleşen bozkurt sembolü de aynı dönemde daha fazla yer kaplamaya başlayacaktır. Ancak *Çınaraltı* ile radikal Türkçü-Turancı hareket arasındaki mesafe tamamen kapanmış değildir. Nazilerin Rusya'ya saldırmalarından sonra *Bozkurt Mecmuası*, Millî Şef İnönü'yü "Türklüğün kutsal bağımsızlığı için" vazifeye çağırırken, *Çınaraltı* "hiç kimseye saldırmak niyetinde değiliz" diyerek hükümetin ihtiyatlı çizgisini paylaşmıştır (O. S. Orhon, sayı: 67, 1943). *Çınaraltı* hükümete paralel olarak savaşa katılmaya karşı çıkmakla beraber, ilkesel olarak savaş-karşıtı, "insaniyetçi" bir anlayış içinde görülmekten de rahatsızlık duyar. Yusuf Ziya Ortaç, "tarihi savaşlarla, akınlarla, fetihlerle dolu bir milletin çocukları olduğumuzu unutuyor muyuz yoksa?" sözüyle "insaniyetçiliğe" mesafe koyar. Dergide genel olarak savaşa "borç ve töhmet" atında kalmama gerekçeleriyle karşı çıkılmakla birlikte Türklüğün tarihinin kahramanlıklarla dolu olduğu gerçeğinin unutulmasından kaygı duyulmaktadır. "Her evden şehit çıkan" bir toplumda "insaniyetçiliğin" savunulmasını "kan bozukluğuyla" açıklayan O.Seyfi Orhon gene de Millî Şef İnönü'nün 19 Mayıs 1944'te Türkçü-Turancı akımı itham eden nutkuna *Çınaraltı*'nda yer verecek ve savunacaktır (sayı: 140, 1944). (Oysa bu nutuk üzerine başlayan tutuklamalara M. Hakkı Akansel, Cemal Oğuz Öcal, Nebil Buharalı, H. Emir Erkilet gibi *Çınaraltı* yazarları da dahil edilmiştir.) İnönü'nün direktiflerinin "millî varlığımız" için önemi vurgulanırken "disiplinli bir cemiyet olan Türkler, pek çocukça taşkınlıklar yapanlardan utanarak, o gün, bir babanın oğluna vereceği öğütleri [...] dinlediler" denilecek; "çocukça taşkınlık" yapmaya meyillilerden H. Emin Erkilet de *Çınaraltı*'nın sayfalarında artık yazmayacaktır. *Çınaraltı*, 'açık' ırkçılığı, devletin resmi ağızlarından eleştirildikten sonra, elemiştir.[5]

Çınaraltı, din konusu "millî birlik" ve "millî şuur"un yaratılması, güçlendirilmesi açısından ele almıştır. Gökalpçi bakış açısıyla dinin sosyal bütünleşmeyi sağlayan yönüne vurgu yapan Dergi, dinin siyasallaştırılmasına ve taassuba şiddetle karşı çıkar. Türkçü-Turancı çevrelerde kendini gösteren paganist yönelimlere de soğukturlar. "Türk inkılabında din husumeti diye bir şey yoktur" görüşüyle, resmî milliyetçiliğin de dini dışlamadığı vurgulanmaya çalışılır; "Hakiki Türkçü [...] samimi dindar ve Müslümandır" denir. İslâmî boyutu öne çıkaran şiirler dergide geniş yer bulmuştur. *Çınaraltı*'nın 1940'larda çok geniş bir popülariteye ulaşmasında onun dinle ilgili bu tutumunun kilit önemi vardır. *Çınaraltı*, "dini millîleştirme" arayışı açısından rejimle aynı çizgide yer almaktadır; ancak rejim bunu 'kitabi' bir şekilde yapmaya çalışırken, *Çınaraltı* tarihe/geleneğe dayanmaktadır.

O. Seyfi Orhon, Yusuf Ziya Ortaç gibi 'Türkçü-milliyetçi" aydınlar elbette 1930'ların 'radikal pozitivizmine' uzak olacaklardı. Bununla beraber bilimin gücüne inanırlar: Japonya'nın 'muvaffakiyetinin' sırrını ifşa eden yazılarda 'millî şuur ve millî duygu'ya yapılan vurgularla da ancak ilmin millete "veli" olacağını, olması gerektiğini savunmuşlardır. *Çınaraltı*, Gökalp'in "güzideler"in halktan kopuk ve kozmopolit oldukları görüşünü, Cumhuriyet'in korporatist-pozitivist elitlerini dolaylı olarak eleştirmek için kullanmıştır. Kemalizmin/Atatürkçülüğün doğasının iyi olduğu fakat onu geliştiren aydınların "kozmopolit" yozlaşma içinde oldukları savı, *Çınaraltı*'nda serpilen milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin amentüsü gibidir. O. S. Orhon, "bu memleketin en büyük talihsizliğinin, geri kalışını" bir "Türk aristokrasisinin" teşekkül etmemiş olmasına bağlar ve Osmanlı'daki yapının –"devşirme" sistemi, "soy temizliği, şeref ve haysiyet" değerlerine bağlı Türk güzidelerinin oluşmasını engellemiştir- devamı olarak bu-

günkü elitlerin başta "kan bozukluğu" olmak üzere köksüz, kozmopolit, samimiyetsiz, hodkam özelliklere sahip olduğunu belirtir ("Güzideler Sınıfı", Sayı 118, 1943). *Çınaraltı*'na göre CHP'li bürokratlar, seçkinler, Batıcı aydınlar "inkılâpçılığı Türk milletini küçük görmek", "Türk harsını beğenmemek" olarak anlarlar; "hiçbir ülküyü inanmazlar", "halkçılık, köycülük" fikrine samimiyetle bağlı değildirler. *Çınaraltı* millî değerlerini kaybetmiş, Türklükle alakası kalmayan bu aristokrat sınıfın karşısına "bobstil giyinmeyen", "millî adetlere bağlı" geleneksel Anadolu-taşra insanını çıkarır; onlara göre inkılâbın gerçek evlatları millî-manevi değerlere bağlı "Anadolu insanı"dır, inkılâbın geleceği de bunlara bağlıdır. (Orhon'a göre onlar "kitaplarımızın gitgide artan müşterisi, mecmualarımızın sadık okuyucusu, fikirlerimizin sadık taraftarı"dır aynı zamanda. "Aristokrat"-Anadolu insanı tezatı, günlük yaşayış sahasındaki görünümleriyle ayrıntılı olarak tasvir edilir; Beyoğlu'nda yaşayanlar "materyalist felsefeye" bağlı, "şehvet, içki"ye düşkündür, Anadolu insanı ise "sade" bir hayat sürer, geleneksel değerlere bağlıdır, şereflidir, haysiyetlidir. "Türk köylüsü"nün varlığımızın ana kaynağı olarak kabul edilerek şehir medeniyetine karşı savunulması, milliyetçi-muhafazakârlığın anti-modernist eğilimlerinin tipik örneğidir. *Çınaraltı*'nın sık sık vulger bir dille değindiği azınlıklar konusu üzerinden de dikkat çektiği tehlike, yozlaşma, bozulma, "soysuzlaşma", yabancılaşmadır. H. Emin Erkilet İstanbul'un "kozmopolitleşmesinden" duyduğu rahatsızlığı dile getirirken Paşayla "dertleşen" Nebil Buharalı da hükümetin "ecnebi dil" konuşan kimse kalmaması ve iktisatta da gerçek Türklerin servet sahibi olması için yasal tedbirler alması gerektiği görüşünü savunur. "Varlık Vergisi", derginin başyazarı tarafından "enerjik Türkiye"nin bir uygulaması olarak savunulurken, Y. Ziya Ortaç da "Varlık Vergisi'yle, toprağın üstü, toprağın altına minnet borcunu ödüyor" der. "Ekalliyetlere" yönelik bu uygulama, "yurtları için kanlarını akıtmış [...] eski Türklerin ruhlarına" bağlanır (M. Hakkı Akansel, sayı 66, 1942)!

Çınaraltı, resmî milliyetçilik (onun özcü-etnisist yorumu) ile radikal Türkçü-Turancılık arasında bir titreşim zemini oluşturmuştur. Geleneği ve dinselliği millî şuurun yapısal unsurları olarak önemseyen bu popüler dergi 1945 sonrası milliyetçi-muhafazakâr söylemin mayalandığı bir hazne olmuştur. ❐

DİPNOTLAR

1 Akt. G. G. Özdoğan, *"Turan"dan "Bozkurt"a, Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 223-224.

2 O. S. Orhon, "Hayır, Irkçı değilim! Olmadım, Olmam da!", *Çınaraltı*, sayı: 76, 1943.

3 O. S. Orhon, "Türkçülüğe Aykırı Şeyler", *Çınaraltı*, sayı: 71, 1943.

4 H. Emin Erkilet, *Çınaraltı*, sayı: 52, 1942; O. S. Orhon, *Çınaraltı*, sayı: 51, 1942.

5 Milliyetçi düşüncenin etkili isimlerinden İ. Darendelioğlu'nun *Türkiye'de Milliyetçi Hareketler* (Toker Yayınları, İstanbul, 1977) kitabında *Çınaraltı*'ndan hiç bahsetmemesi, Türkçü-Turancı akımla *Çınaraltı*'nın hükümete sadık resmîyetçi çizgisi arasındaki gerginliğin, 1944 yargılamaları vesilesiyle en azından kimileri için kalıcı bir husumete dönüştüğünü gösterir.

Tanrı Dağı Kadar Türk, Hira Dağı Kadar Müslüman

Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslâmcı Doz

BİROL AKGÜN - ŞABAN H. ÇALIŞ

Milliyetçilik bir aidiyet ve mensubiyet sorunudur. Aidiyet ve mensubiyet kalıpları ise tesadüfen oluşmaz. Hem bir ihtiyaçtan kaynaklanır hem de ait olunabilecek ve de intisap edilebilecek bir "varlığı" gerekli kılar: mesela aile gibi, cemaat gibi, kabile gibi, kavim ve ümmet gibi. Milliyetçilik bir bakıma bu bağlanılası varlığın kendinden önceki "kutsallarının" seküler bir mega-anlatıyla yeniden inşâsından ibarettir. Daha doğrusu, literatüre de yansıdığı ve konu üzerine düşünen bir kısım yazarların da yaptığı gibi, milliyetçilik zaman zaman bir *tahayyül* (Anderson, 1995; Bauman, 1998), zaman zaman bir *yeniden heşif* veya bir *icat* (Smith, 1995; Hobsbawm, 1993) ve zaman zaman da bir *inşâ* (Gellner, 1992) sürecinin ya da hepsinin bir ürünü-uzantısı olarak teorize edilebilir (Jaffrolet, 1998; Özkırımlı, 1999).

*İlkselci*lerin ve bizatihi kendisine mutlak bir hakikat olarak inanıp intisap etmiş bulunan taraftarlarının ezellik ve ebedlik iddiaları bir kenara, milliyetçilik, her şeyden önce tarihseldir elbette. Sosyolojik anlamda *etnik* olanla birleştirilmiş/karıştırılmış *nation* konularındaki tartışmaları da bir kenarda tutacak olursak (Smith, 1995), bilhassa 14. yüzyıldan sonra kurulmaya başlayan siyasal yapılara meşruiyet sağlayan ve ideolojileşen milliyetçilik fikri, tarihin belli bir döneminde ve yeryüzünün belli bir mekânında ortaya çıkmış, yayılmış, gelişmiş ve evrilmiştir. Doğum (ve kaderin bir cilvesi olarak belki de ölüm) yerinin Batı Avrupa olduğu, savaş da dahil olmak üzere pek çok farklı yol ve yöntemlerle mobilize olup zamanla da tüm dünyaya sirayet ettiği bilinmektedir. Ancak milliyetçiliğin ontolojik yapısında varolmayan evrensellik, söylemin doğasında varolan yerli olma-yerlilik iddiası ile çelişir ve 20. yüzyılda sirayet etmediği neredeyse hiçbir mekân olmamasına rağmen, evrensel bir milliyetçilik anlayışından ve tanımından hâlâ söz etmek mümkün değildir (Guibernau, 1997; Özkırımlı, 1999).

Bir ideoloji olarak milliyetçilik ve din arasında, zaman zaman gayrimeşru gibi görünse de imgelerden simgelere, törenlerden ayinlere ve yortulara, kutlardan, totemlere, tabulara, törelere, kutsal mekânlara ve kurbanlara kadar uzanan genişçe bir sahada oldukça yaygın ve sıkı-fıkı bir ilişkinin varlığı da bilinmektedir (Smith, 1994; Anderson, 1995; Bora, 1998). Konu ile ilgili pek çok insanın dinle milliyetçiliğin birbirinden ayrılamadığı Yahudiliğe, Yunan ulusçuluğunun inşâsında oynadığı rolle Ortodoksluğa, Irlanda, Polonya ve hatta Latin Amerika milliyetçiliğini besleyen ve büyüten yönüyle Katolikliğe, Al-

man milliyetçiliğinin alt yapısını hazırlayan Protestanlığa, Arap milliyetçiliğini besleyen İslâm'a, Boşnak veya Malay kimliğini var eden ve yaşatan "Müslümanlığa" dikkat çekmeleri elbette boşuna bir uğraş değildir. Bu ilişkiyi sadece doğrudan dinin yeni bir biçim kazanması olarak değil de, bir anlamda formunun ve dilinin seküler bir kalıba dökülerek aktarılması olarak anlayan ve anlatanların yanında, milliyetçiliğin zaman zaman tam "bir din" (Hayes, 1995) biçimine büründüğünü ya da "seküler bir inanç sitemi" olduğunu iddia edenler de var elbette (Bora, 1998).

Ancak bütün bu anlatım biçimlerinin ortak noktası milliyetçiliğin kendinden önceki aidiyet/mensubiyet ve illaki de meşruiyet formlarına bir alternatif olarak ortaya çıktığı gerçeğini yadsımaz (Carr, 1999). Çünkü, özellikle de evamilden sayılan Batı Avrupa milliyetçiliği, feodal sistemin payandası, uhrevi ve zaman zaman da dünyevi iktidarın merkezi olan Roma'yı adres gösteren Hıristiyanlık karşısında ticaret sınıfının hem pazar hem de iktidar arayışı ile irtibatlı olsa gerek (Jaffrolet, 1998; Hobsbawm, 1993; Balibar ve Wallerstein, 1995). Önceki dönemin dinsel öğretisi iktidarın mutlak sahibini Tanrı, temsili sahibini Roma, izafi sahibini de krallar ve feodal beyler olarak göstermekteydi. Bu meşruiyet denkleminde kendine yer bulamayanlar nihayetinde denklemi zorlama yerine daha köklü bir harekete girişip, meşruiyetin temellerini değiştirme yoluna gidecekler; bir anlamda pratiğin hem itmesi hem de tanıdığı imkânlarla, önceki devirlerin küllenmiş ya da arkaplana itilmiş birleştirici ortak öğelerine sarılmak ihtiyacı duyacaklardı. Bu noktada da, kabilecilik/kavmiyetçilik devirlerine uzanan *etnik* unsurlar fizik ve metafizik göstergeleriyle birlikte yeniden canlandırılacak veya keşfedilecek, hatta gerektiği yerde yaratmanın sanal formu uydurma yoluna gidilecekti. Mitleştirme ile mistifikasyonun dozu önceki dönemlerin kutsallıklarını hiç de aratmayacak bir yoğunlukta başlatılacak ve hızla tamamlanmaya çalışılacaktı. Milliyetçi ideoloji dolayısıyla, devrimci olduğu kadar da, seküler olmak durumunda kalmıştı (Jaffrolet, 1998).

Bu arada entelektüel arkaplan da hazırlanmıştı. Rönesans özünde aristoktarik bir eylem, reform da yine özünde *klerikal* bir başkaldırıdır ama her ikisinin de yaptığı önceki devirlerin kutsallıklarının kozasını kırmakla neticelenmiş ve bu kırıktan ilerleyen Aydınlanma düşüncesi burjuvazinin destek ve himayesiyle kendinden önceki meşruiyet temellerini kökten sarsabilmiştir. İnanmanın yerini artık şüphecilik almıştır. Kendileri neticede bir din haline gelseler de bu aşamalarda, milliyetçilik, tekrar olacak ama yine de belirtelim, tam bir seküler dünya ideolojisi olmak zorundadır. Başlangıçta saldırdığı kutsallığın ve meşruiyetin birincil kaynağı olarak içine doğduğu dinle karşılaşmak, çatışmak ve en nihayetinde de hesaplaşmak zarureti vardır. "Mevcut din" ile bağlantı ise zamanla ortaya çıkacak, daha sonraki devirlerde ve mekânlarda ancak mümkün olabilecektir. "Mevcut din"le milliyetçiliğin kucaklaşması, birazcık tarihsel materyalizmin yükselme dönemlerinin, daha çok da milliyetçiliğin doğduğu değil de, sirayet ettiği toplumlar, zamanlar ve mekânların ürünüdür. Dinle milliyetçiliğin izdivacından bahsetmek için de, önce rakip bir hareket ve ideoloji sonra da rakip devrimlerin yüzyılını, 20. yüzyılı beklemek gerekecektir.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU

Bu analizde konuyu çok fazla dağıtmamak adına Türk milliyetçiliği ifadesi ile Türkçülüğün aynı anlamda kullanıldığının belirtilmesinde de fayda var. Aralarında zaman zaman nüanslar ve zaman zaman çok ciddi farklar olsa da Pantürkçülük, Turancılık ve Panturancılık ifadelerini de bu çalışmanın hatırına hep aynı anlamda ve

Türk milliyetçiliği merkezinde değerlendirdiğimizin söylenilmesi de çok abes karşılanmamalı. İmdi, Türkçülüğün terkibinde İslâmcı doza ilişkin bir analiz denemesi de elbette her şeyden önce, milliyetçilik ve din arasındaki orijinal ilişki ve bağlantıların koordinatlarını bilmeyi gerekli kılmaktadır. Vatan, millet, egemenlik, toprak, sınırlar, bayrak ve devlet gibi söylemler açısından bakıldığında Batılı akrabalarıyla bile aynı ortak paydalara sahip gibi görünen Türk milliyetçiliğinin doğuşu ise, milliyetçilik tarihinin bir sonraki dönemi olan, daha çok Doğu Avrupa veya az gelişmiş ülke milliyetçiliklerinin inşâ süreçlerine benzer (Anderson, 1993; Smith, 1994). Ama sadece benzer.

Ancak genelleştirmelerin derin dehlizlerinde kaybolmamak ve dinin bir unsur olarak Türk milliyetçiliğinin terkibinde ve dahi tarihinde oynadığı rolü ortaya koyabilmek için belki de konunun farklılaşan yönlerine daha çok atıfta bulunmak gerekecektir.

Her şeyden önce Türk milliyetçiliği ne bir burjuva ideolojisi ne de "yerel bir düşün" eseri olarak ortaya çıkar. Yani, bir, olsa olsa bir *kalemiye* ideolojisidir; birazcık bürokrat ve birazcık *ilmiye* kokar, o kadar. İki, sirayet edişi de sadece özünün dışarıda olması gibi bir özellik arz etmez. Dahası, bizatihi taşıyıcıları açısından kahir ekseriyetle, "muhacir" bir içerik taşır. Kökü dışarıda olmak ve muhacirlik sıradan ve hemen geçilebilecek, bu bağlamda da ihmal edilebilir bir özellik olarak algılanmamalı. Çünkü bu, herhangi bir toplumsal aidiyet formunun oluşum aşamasında olmazsa olmazlardan biri olan "öteki"nin yokluğu veya belirsizliği/değişkenliği ve dolayısıyla hem inşâ, hem de buna koşut bir biçimde gelişen benimsenme, kabullenme ve sahiplenme sorunlarını ortaya çıkarır.

Konu ile ilgilenen pek çok insan Türk milliyetçiliğinin inşâsındaki gecikmeyi "hâkim millet olmanın mesuliyeti" gibi birazcık da ulvileştirilmiş bir gerekçeye bağlamaya meyyaldirler ama gerçekte atlanılan -mutlaka başka çalışmalarla desteklenmeye muhtaç olsa da not edelim- gecikmenin ana kaynaklarından birisi de bu "muhacirlik ve haricilik" sorunu olsa gerektir. Muhtemeldir ki ulema, Ahmet Cevdet gibi birkaç istisna dışında, Avrupa'da bu babda zuhur eden gelişmeler konusunda ilgisiz gözükür ancak, meseleyi sahiplenir görünenler de konuyu, başlangıç itibariyle değerlendirildiği zaman, Avrupa'daki şekliyle bir tez olarak ortaya koymazlar, daha doğrusu koyamazlar (Karakaş, 2000).

Çünkü, ticaret sınıfının yokluğunun yanında, ortada ne Avrupa'daki *la-dinî* çevreleri rahatsız ve mücadelelerini icbar eden benzer bir din olgusu vardır, ne de kendi sınıfını da oluşturmuş bir kurum. "Din adamları" gibi bir sınıf olmadığı, tam tersi zaten kalem erbabı ile ilim erbabı arasında doğal bir birliktelik veya zaman zaman örneklerine rastlanan bir geçişkenlik varolduğu için, iktidarı ve statükoyu meşrulaştıran mevcut inanç sisteminin alternatifi bir kavram olarak tahayyül ve tasavvur edilecek ya da edilmesi gereken "millet" gibi ne bir konu vardır, ne de birileri böyle konuları tartışmaya açmıştır. Bilinen "millet sistemi"ni tartışanlar ise henüz daha konunun özünde bir "ulus" sorunu olduğunun bile farkında değildirler.

Konuyu "ulus" ve "ulusçuluk" olarak algılayan ve bunu kendilerine sorun edinenler ise başlangıçta muhacirdirler ve onların "ötekisi" de, konuya gerçekten müdahil olması gerekenlerin veya dahil edilmek istenenlerin "ötekisi" değildir. Türk milliyetçiliğinin daha sonraki devrelerinde bile bu sorunun çözülebildiğinden ise pek de emin olunmaması gerekir. Gasprinskilerin, Agayeflerin ve Akçuraların "ötekisi" "Ruslar" ancak belli bir dönemde sınırlı bir kesim için anlamlı bir fonksiyon icra etmiştir. 1914-1923 arası dönemin ötekileri olarak ise, belki de sa-

dece Anadolu'da, onun da yine belki de sadece belli bölümlerinde hissedilen çatışmaların bir yansıması olarak Ermeniler ve Rumlar çıkar sahneye. Yunanlılar şöylece bir görünüp kaybolurlar bu atmosferde. Düveli Muazzama ve genel anlamda Batı'nın ötekiliği ise çok fazla görüntüde tutulup üzerinde çalışılmaz. Hatta tam tersine Batı, kendisine benzenilmek istenen bir ideal-semboldür artık. Lozan sonrası dönemin üzerinde vurgu yapılarak abartılan ötekisi ise "Osmanlı" olur gerçekte. Ama o da Türk milliyetçiliğinden daha ziyade modern Türkiye Devleti'nin ve özellikle de yönetici sınıfla bir kısım entelektüelin ötekisidir aslında (Çalış, 2001a).

Muhtemeldir ki önce dinin, sonra da devletin hegemonyası nedeniyle Türk milliyetçiliği hâlâ "ötekisiz" bir milliyetçilik olarak varlığını, ta doğuşundan beri, sürdürmektedir. Türk milliyetçiliğinin önder şahsiyetlerinin tanımlanmaya başlanılmasından hemen sonra ortaya çıkan muğlaklığın özü de buradan kaynaklansa gerektir. Yeni kutsallıklar yaratma cehdinin mimarlarından Namık Kemal'in ideolojik eğilimini tespit etmekteki sıkıntılar her halükârda bu konuyla bağlantılı olmalıdır. Milliyetçi söylemin ısrarla vurguladığı "Vatan" kavramı Namık Kemal'de hiç de seküler bir içerik taşımaz mesela. Yeni bir aidiyet ve mensubiyet formu oluşturmaktan ziyade mevcuda sarılmayı öğütleyen bir dinsel hamasettir Namık Kemal'in yaptığı olsa olsa. Gerçi hamaset de *etnik milliyetçiliğin* yan öğeleri olarak bilinir ama anlatmaya çalıştığımız, bir ideoloji olarak Türk milliyetçiliğinin hâkim yönlerinden birisinin de, sınırlarına ilişkin muğlaklıkla statükoyu yücelten söylemlerinin içiçe geçmişliğidir. "Ötekisizlik" aslında hiç de negatif bir unsur olmasa gerek ama onun yokluğu "bizi" tanımlarken sınırların zaman zaman fütursuzca genişleyip herkesi içermesine, zaman zaman da patolojik bir "onlar" tanımının yapılmasına ve "herkesin ve her şeyin" karşıdaymış gibi görünmesine yol açabiliyor.

Ancak bütün bu ötekisizlikten kaynaklı belirsizliklerle din ve ona dayalı sorunlar gündeme gelmeden önce, zikri geçen "haricilik ve muhacirlik konusuyla" bağlantılı, Türkçülüğü besleyen iki önemli damardan da mutlaka söz edilmelidir. Bunlardan birisi, yabancıların ister saf bilimsel kaygılar ya da sadece macera hevesleriyle, istersе de sömürgeciliğin bir keşif kolu olmak saikiyle başlattıkları *Türkoloji* çalışmalarıdır. Türk milliyetçiliğinin inşâsında hariçte oluşan ve gelişen tam bir seküler damardır aslında bu çalışmalar. Ancak bunlar tek başına da milliyetçi duyguları harekete geçiremezler. İşin daha da öğretici olan yanı bu harici çalışmalardan doğrudan ve derin bir biçimde etkilenenlerin de öncelikle "muhacirler" olmasıdır. Konu incelendiği zaman, *Türkoloji* çalışmalarının, Orta Asya bozkırlarında bengü taşların keşfiyle başlatılıp 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzatılabilecek bir geçmişinin olduğu söylenebilir. Oysaki bunlardan etkilenmeler genellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında ve hatta 20. yüzyılın ilk yıllarında gün yüzüne çıkmıştır. Dolayısıyla Türkçülüğün doğuşunda histografinin ve gezginlerin rolü yadsınmamakla birlikte süreci esas başlatan en azından bir başka faktörden, belki de bir katalizör ve onu da işlevsel kılan bir kısım mekanizmalardan bahsetmek gerekir (Karakaş, 2000).

Bu alanı harekete geçiren faktör muhtemeldir ki kolektif bir aidiyet bilincinin varlığı (o dönem için ümmet) ve bu bilincin acı bir travmatik deneyim yaşamasıyla irtibatlı olmalıdır. Osmanlı'nın 19. yüzyılda yaşadığı yenilgiler, Yunan, Ermeni ve Sırp ulusçuluklarını müteakip ortaya çıkan Arap, Arnavut ve Kürt ulusçulukları ile bilhassa Osmanlı-Rus Savaşı'nın etkilerinin; Balkanlar'da neredeyse Dersaadet'e kadar uzanan toprak kayıplarının, başta Kırım ve Kafkasya olmak üzere bölük bölük merkeze doğru akan muhacir-

lerin; belki de hepsinin, Türk milliyetçiliğinin bir ideoloji, bir hayat tarzı, yeni bir politik reçete ve aidiyet formu olarak dillendirilip savunulmasında birer katalizör olduğu da açıktır. Ancak bütün bu olup bitenleri önce duyuran ve yayan, sonra da düzenli bir fikir halinde sunulmasına yardımcı olan mesela meşruti bir ortam ve bu ortamın medyumu basın ya da yayıncılığın da birer araç olarak ciddi katkıları yadsınmasa gerektir. İletişim ve ulaşım araçlarındaki gelişmelerle insanlık tarihinde hem bedenlerin hem de fikirlerin daha uzak mesafelere, daha ucuz, daha rahat ve yaygın bir biçimde ulaştırılmasının modern ideolojilerin ortaya çıkması, benimsenmesi ve yaygınlaşmasına yaptığı katkı da bilinen bir konudur. Ve Türk milliyetçiliğinin inşâ süreci de bundan muaf değildir. Gaspıralı'nın *Tercüman*'ı, Akçura'nın *Türk Yurdu*, Ziya Gökalp ve Ömer Seyfettin'lerin *Genç Kalemler*'i, *İslâm Mecmuası* ve irili ufaklı pek çok dergi ve gazetenin yayımlanması ile Türkçülüğün yayılması arasında herhalde doğrusal bir bağ olmalıdır (Arai, 1994).

Dolayısıyla da en azından başlangıç itibariyle, Türk milliyetçiliğinin inşâsında asıl sorun mensubiyet ve iktidarın kaynağına ilişkin yeni bir meşruiyet zemini ortaya koymaktan ziyade, ulemadan urefaya herkesin sorunu gibi görünen, "bu devlet" nasıl kurtarılır sorusuyla bağlantılıdır. Bunun bir sonucu olmak üzere de hâkim Türk milliyetçiliği söyleminde, bugün de olduğu gibi dün de, öncelik ulusa değil daha ziyade devlete verilmiştir. Bu durum, sadece Türk milliyetçiliğinin de bir özelliği olarak algılanmamalıdır. Türk siyasal felsefesinin ve hareketlerinin ekseriyeti bu devlet sorunuyla malul ve mahduttur. Bu yüzden olsa gerek en fazla tartışılan konular da devlet yıkma ve kurma üzerinedir. Osmanlıcılık'tan başlamak üzere İslâmcılık, Batıcılık veya onun bir versiyonu olmak üzere Kemalizm hatta sosyalizm ve -ne gariptir ki bizde daha çok muhafazakârlığın bir türevi gibi gelişen- liberalizmin de temel sorunu ve kaygısı budur.

Din de neticede devletin ve iktidarın bir payandası olarak zaten yüzyıllardır kullanıldığı için, Türkçülüğün gelişmesi açısından, İslâmcılıkla başlangıçta çatışma bir yana, gözle görülür bir aynilik söz konusudur. İktidarın meşruiyet kaynağı olarak dinle millet arasındaki ayrımı Türk milliyetçiliği çok çok sonraları fark edecektir. Hatta konuya ancak modern Türkiye'nin kuruluşu bağlamında yapılan tartışmalarda yoğun bir biçimde şahit olunacaktır. Bu tartışmada bile "millet" kavramının dinsel içeriğinden istifade edilerek konuya girilecek ve zamanla iktidar biçim ve içerik olarak el değiştirdikten sonra kavramın seküler mahiyeti önplana çıkarılabilecektir (Yıldız, 2001).

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN İLK SAFHASINDA DİN

Bir ara taksim olarak kısaca Türk milliyetçiliğinin inşâsında dinin, başlangıç döneminde -ki bu durum Balkan savaşlarının sonuna kadar giden bir devreyi tespit eder- aynı sorunla uğraşan parçalanmaz bir bütün olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Bu dönemde Türkçülük daha ziyade İslâmcılığın muhatabı bile değildir. Tabii ki burada İslâmcılığın bir ideoloji olarak ortaya çıkışının da çok eski tarihlere dayandığını söyleyecek değiliz. Nasıl ki sosyolojik anlamda eski tarihlerden beri gelen bir Türk kavramı var da Türkçülük henüz yoksa, elbette yüzyıllardır bir din olarak bilinen İslâm'ın İslâmcılık olarak ideolojileştirilmesi de nispeten yeni bir olgudur. İslâmcılık da en az Türkçülük kadar modernizmin bir sonucudur ve baştan sona da modernist bir söyleme sahiptir. Kimisi için Namık Kemal İslâmcılığın kurucusu olarak nitelendirilir kimine göre de bu görev Cemaleddin Afgani tarafından yerine getiril-

miştir. Kaderin yine garip bir cilvesidir ki Türkçüler için de bu iki isim kendi iddiaları açısından önemli referanslar olarak zikredilir. Bunun da elbette vardır bir nedeni. Her şeyden önce İslâmcılık tarihsel açıdan bakıldığında Türkçülüğe nispetle daha önce ortaya çıkmış bir ideolojidir. Ve aslında bu iki ideoloji doğuşlarından başlamak üzere günümüze kadar taşınan ciddi bir içiçelik sorunu da yaşarlar. İslâmcılıkla Türkçülük arasındaki takdim tehir sorunu ise aslında iki yönlü gelişen sosyolojik bir durumun ideolojik yansımalarından kaynaklanır. Bu bağlamda yine muhacirlik konusu karşımıza çıkacaktır. Yani, birinci mesele, din ideolojileşirken Osmanlı toplumu ve seçkinleri açısından İslâm kelimesi daha "mübarek" bir çağrışıma sahip görünürken, "Etrak"ın Türk'ü kaba saba, kontrol altına alınamayan ve en azından yerleşiklik adına daha az medeni bir tipin ismi olarak hafızalarda kazınmış vaziyettedir. "Necip İslâm" kavramı etrafında temellendirilecek politika ve söylemler elbette Şah İsmail'e, Celali İsyanlarına ve bir türlü merkez tarafından kontrol altına alınamayan Türkmenlere/yürüklere kadar uzanan bir toplumsal "çevre"nin ismi etrafında örülebilecek bir ideolojiden herhalde daha bir önceliğe sahip olsa gerektir. Bu durum hem neden Türkçülük daha çok Rusya'da taraftar bulmuştur sorusunun yanıtını içinde barındırır, hem de yine paradoksal görünse de Türkçülerin en azından uzun bir sekülerleşme süreci yaşanmadan en az Türk kavramı kadar İslâm kavramına da vurgu yapmak mecburiyetinde kalmalarını açıklayan önemli hususlardan biri olmalıdır.

Başlangıçtaki bu içiçeliğin uzunca bir süre ve hâlâ sürdürülüyor olmasının ikinci önemli sosyolojik nedeni Türk toplumunun veya Türki toplulukların, birkaç minyatür örnek dışında neredeyse tamamen Müslüman olmaları veya dünden bugüne kendilerine hâlâ "Türküz" diyebilenlerin din olarak da ancak İslâm'ı seçmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Öylesine bir ayniliktir ki bu, sadece kendilerini Türk olarak kabul edenlerle Türkçe kelam edenler değil, başkaları tarafından da kabul edilen bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı dillerindeki Türk olmakla Müslüman olmak arasında fark olmayışı bunun bir göstergesi olsa gerektir. Çarlık döneminde Türkçülük yapanların kayıtlara Türkçülük kisvesi altında İslâmcılık yaptıkları şeklinde kayıtlara girilmiş olması herhalde ne demek istediğimizi de açıklar mahiyettedir. Bu aslında sadece kayıtları tutanların da bir sorunu değildir. Türkçülüğün babaları sayılabilecek pek çok ismin o dönemlerde Rusya'da veya dünyanın başka yerlerinde topladıkları kongrelere Rusya Müslümanları adını vermeleri de herhalde onların da bu konuda yaşadıkları ikilemi açığa çıkarıyor olsa gerektir (Kırımlı, 2001).

Türkçülükle İslâmcılık arasındaki başlangıçta ortaya çıkan aynilik sorunu ancak Osmanlı topraklarında İslâmcılığın milliyetçi fikirlerin Müslüman topluluklarda da yayılmasına engel olamadığının anlaşılması ve pratikte sorunların da artık "dinî reçetelerle" çözülemediğinin gittikçe daha fazla belirginleşmesiyle yeni bir hal alacak, iki ideoloji arasındaki farklılaşmaya giden yolda ilk adımlar toplumsal ve siyasal birlikte yaşama sorunlarının ve tabii ki bu devleti nasıl kurtaracağız diye soru soranların birlikte yaşamanın temelini oluşturacak aidiyet ve mensubiyete ilişkin bir formül önerirken, din yanında dil gibi başka ortak unsurları da gündeme getirmeleriyle atılmış olacaktır. "Dilde, işte ve fikirde birlik" formülasyonu aslında asla inançta birliği dışlayarak ortaya atılmamış ancak bu yoldan yürünerek aynı "cinsten" ve aynı kavimden olmanın da önemine vurgu yapılmaya başlanmıştır. 1904 yılında Akçuraoğlu Yusuf "*Üç Tarz-ı Siyaset*" üzerine yazarken ne doğrudan Osmanlı hanedanına saldırır, ne de İslâm'a ilişkin

bir teolojik tartışmayı gündeme getirir (Akçura, 1998). Elbette Akçura Avrupa'daki gelişmelerden başta Fransız devriminden, Alman ve İtalyan birliklerinin kurulmasından da haberdardır ve seküler sayılabilecek konulara da atıflarda bulunmadan edemez (Georgeon, 1996). Ama ona göre asıl sorun, bu kavramlara nispetle formüle edilen ve uygulamaya konulan politikalar ya da bunların birer hayat tarzı-dünya görüşü olarak bir "*-cılık*", yani bir "izm", haline getirilmesidir. Söylenen şey özünde şudur: Osmanlı'yı da, nihayetinde İslâm alemini de kurtaracak olan Türk kavramı etrafında örülmüş, sadece Osmanlı yurdunda değil başkaca yerlerdeki insanları da hesaba katan ve mobilize edebilecek bir yeni ideolojiye, Türkçülüğe ihtiyaç vardır. Türkçülüğün merkezi de Osmanlı olmalıdır. Artık Osmanlı'nın ne gayrimüslimlerini ne de Türkçe konuşmayan unsurlarını birarada tutmanın yolu kalmıştır. Türk olanlar, kendini Türk hissedenler ve bunların yanında kısmen Türkleştirilebilecek topluluklardan müteşekkil yeni bir ittihat oluşturmak zarureti ortaya çıkmıştır. Herkes milliyetçilik yaparken artık Türklerin de bu alanda sahne alma vakitleri gelmiştir. İşte tam da bu noktada toplumsal aidiyeti ve mensubiyeti sağlayacak yeni ittihat formülü, neredeyse daha önce zikredilen pek çok unsura açıkça bir cephe alınmaksızın dil, hars ve kavmiyet/ırk gibi yeni girdiler yapılarak oluşturulmaya çalışılır (Akçura, 1998).

Türkçülüğün bu aşamasında, İslâmcılıkla yanyana durmaya çalışan bir ideoloji icat edilmeye, bu arada da ona *etnik* bir aşı yapılmaya çalışıldığı aşikârdır. 1908 yılında Türkçülükte teşkilatlanma devresinin ilk teşebbüsü sayılan, kendi tabirleriyle de "ilmi Türkçülüğü" özellikle dil alanında yoğunlaşarak kültürel alanda yaymaya ve oturtmaya çalışan Türk Derneği'nin kurucu azalarındaki karışım, hele hele onun bir yayın organı olarak bilenen *Sırat-ı Müstakimin* -ki bu tabirin kaynağı Kuran'dır ve bu gün de kendisini hem milliyetçi, hem liberal hem de laik bir hareket olarak tavsif eden siyasal bir partinin adı bu ibareye işaret etmektedir - yayın politikasına bile yansıyacaktır. Derneğin beyannamesinde sık sık "Osmanlı anasırının ittihat ve ittifakından" bahsedilirken, dergide İslâmcı ve Türkçü sayılabilecek görüşlerin yanyana yer alması o dönem için pek de şaşırtıcı olmasa gerek. Kuruluş tarihi olan 1912 dikkate alındığı zaman aslında ciddi bir merhale katetmesi beklenen Türk milliyetçiliğinin, yine kurucu örgütlerinden biri sayılan Türk Ocaklarının *Nizamname-i Esas ve Dahilisi*'nin 2. maddesinde yer alan "Cemiyetin maksadı, akvam-ı İslâmîyeyenin bir rüknü mühimmi olan Türklerin millî terbiye ve ilmi, ictimai, iktisadî seviyelerinin terakki ve ilasıyla Türk ırk ve dilinin kemaline çalışmaktır" ifadesi herhalde konuyu da başkaca bir kelama mahal bırakmaksızın açıklar niteliktedir (Üstel, 1997). Mehmet Emin Yurdakul'a aynı şiir içinde "Ben bir Türküm" dedikten sonra "dinim, cinsim uludur" ve "Osmancı'ğın bayrağını aldırtmam" dedirten de aynı mentalite olmalı. Ya da Ziya Gökalp'in, Hüzeyinzade Ali'den devşirdiği meşhur teslisinde yer alan "Türk Milletinden, İslâm ümmetinden ve Batı Medeniyetinden" olmak düşüncesi hep böyle bir ideoloji inşâ etme arzusunun, İslâmcılarla olmasa da İslâm'la bir arada olma özleminin ya da dinden bir türlü ayrılamama kompleksinin bir uzantısı olmalı (Heyd, 2001). Mehmet Ziya'nın teslisinin temelinde onun harsla medeniyet kavramlarını kesin olarak birbirinden ayırmak gibi bir inancı yatıyor olsa da, Yusuf Akçura da dahil o dönemde hiçbir Türkçünün, din dışı bir millet olgusunu savunmak bir yana, tahayyül dahi ettikleri pek şüphelidir. Dinle millet arasındaki kurdukları ilişki öylesine bir ilişkidir ki tüm dünyada İslâmcı düşüncenin kurucu babası veya önemli kurucularından biri

olarak bilinen Cemaleddin Afgani'yi Osmanlı'ya tanıtanların İslâmcılar değil de Türkçüler olması oldukça manidar olmalıdır (Arai, 1994).

Milliyetçiler kendi fikirlerini savunurken, özellikle de Türkçülüğün din ve İslâm dünyası ile ilişkisi sorununu izah etmeye çalışırlarken, konuyu ortaya koyuş ve söylem tarzları İslâmcılarla neredeyse tamamen örtüşmektedir. Cemaleddin Afgani'ye göre, İslâm ittihadına giden yolda değişik kavimlerin ve toplulukların önce kendi varlıklarının bilincine varması, son tahlilde ümmetin menfaatine bir yol olarak görülmeliydi. Bu bağlamda mesela Türkçülüğün önemli isimlerinden Gaspıralı'nın da "en dikkat çekici" hayallerinden birisi bir "Dünya Müslümanları Kongresi" toplamaktı. Bunun içinde pek çok teşebbüslerde bulundu. Düşüncesi ise açık bir biçimde Afgani etkileri taşımaktaydı. Bir Türkçü de en az bir İslâmcı kadar, sadece Türklerin değil, umum İslâm dünyasının yanı başlarındaki Hıristiyanlara nispetle geri kalmışlığından mustarip görünüyordu. "Dilde, işte, fikirde birlik" ifadesini Türkçülüğün de bir sloganı haline getiren Gaspıralı'ya göre tüm Müslümanların dertleri aynıydı. Dolayısıyla da ortak çözümler üretilebilir diye düşünmekteydi. Topyekün İslâm dünyasının uyanmaya ve derhal yenilenmeye ihtiyacı vardı. Bunun içinde sadece bu fikirleri ortaya atmakla yetinmeyip, bunları fiiliyata dökmek için Rusya'nın yanında Osmanlı, Mısır ve hatta Hindistan topraklarında bile birtakım teşebbüslerde de bulundu. Kahire'de *En-Nahza* isminde Arapça bir gazete bile neşretmeye çalıştı. En ilginç eylemlerinden biri ise Bombay'da bir "Usûlü Cedîd" mektebi açmasıydı. Tek başına Gaspıralı'nın İslâm dünyası ve Müslümanlar için yapmaya çalıştıklarını ise Osmanlı'nın neredeyse hiçbir İslâmcısında göremek herhalde Türkçülükle İslâmcılık arasında sınır çekmenin zorluklarını anlatmaya yetecektir (Kırımlı, 2001).

YOL AYRIMI

Günümüz de dahil olmak üzere Türk milliyetçiliğinin terkibinde İslâmcı dozun oranını en iyi gösteren örnekleri II. Meşrutiyet döneminde ortaya atılan fikirler ve tartışmalarda görmek mümkündür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken konu her iki ideolojide de ortak olan eski fikir ve inançların varlığı değil, bir tarafın aynı zamanda aidiyet ve mensubiyete ilişkin yeni kutsallıkları da gündeme getiriyor olmasıdır. Başlangıçtaki dualite zamanla netleşirken, bazı kavramların çift yönlü anlamlarından da faydalanılarak, bu arada bir rakip ideoloji olarak Türkçülüğün kaynakları beslenmekte, İslâmcılıkla yol ayrımına gelinmektedir artık. 1904'te Yusuf Akçura "ırk üzerine müstenit bir Türk siyasî milliyeti husule getirmek"ten söz ederken dikkate değer bir tepki ile karşılanmazken, 1908'den sonraki Türkçü neşriyatta dil, kan, kavim ve ırk gibi etnik kavramlar üzerine yapılan vurgular İslâmcıların da dikkatini çekmeye başlayacaktır. Bunun bir sonucu olarak mesela Babanzade Ahmet Naim *Sebilürreşat*'ta, Süleyman Nazif de *İçtihat*'ta yayımladıkları yazılarla, bugün de hâlâ İslâmcılarla Türkçüler arasındaki en önemli tartışma konulardan biri olan "İslâm'da Dava-yı Kavmiyet" konusunu gündeme getirip Türkçüleri gayri İslâmî unsurlar üzerinden siyaset yapmak ve "Müslim tebaa" arasında varolan "uhuvveti" yok etmeye çalışmakla suçlarlar. Ahmet Naim açıkça yapılan işin "şeriat-ı muhammede" aykırı olduğunu, İslâm'ın "dava-yı kavmiyeti" ve "dava-yı cinsiyeti" dolayısıyla da milliyetçiliği reddettiğini iddia eder. Buna karşılık pek çok Türkçü gibi kendisi de din eğitiminden medrese tedrisatından geçmiş olan Ağaoğlu Ahmet, milliyetçiliği İslâm'a savundurmaya çalışır. Ona göre İslâm "milliyeti" değil "asabiyyeti" ya da kabileciliği reddetmektedir. Hz. Muhammed'in de başlangıçta amacı Arap milliyetinin birliğini

İslâmcı hareket, "millîlik" üzerinde, hem sola hem de Türkçü ve milliyetçi akıma karşı 'tekelci' bir hak iddiasına sahip olmuştur. Öte yandan, birçok sloganı, simgeyi de onlarla paylaşır.

sağlayarak, milliyet temeline dayalı bir Islâm topluluğu yaratmaktı. Türkiye'de çok partili siyasal hayata geçildikten sonra özellikle sık sık pek çok kesimce de ifade edilen "halka hizmet hakka hizmettir" sloganına benzer bir biçimde, Ağaoğlu Ahmet de, Islâmcıların iddiasının aksine, bir millete hizmetin doğrudan Islâm'a hizmet olduğunu söyleyecekti. Ağaoğlu bunu yaparken de "edille-i şeriyye" ye başvurmaktan, bir nevi içtihat yapar gibi hareket etmekten çekinmemişti (Öznur, I, 2001).

Ilginçtir ki Islâmcılarla Türkçüler arasındaki bu ve benzeri konulardan neşet eden tartışmalardan ve gerilimlerden doğan, bugünlerde bile kendisinden bir türlü kurtulunamayan Türk Islâm'ı tartışmaları da o günlerde gündeme gelmeye başlamıştı. Belki bugün bu konunun taraftarları daha çok *"ladinî bir Islâm"* ile en fazla olsa olsa *"millî-ehlileşmiş Islâm"* denilebilecek bir din modeli arasında gidip gelirlerken (Aktay, 1999), II. Meşrutiyet'in Türkçülerinin istekleri ise bugün pek çok radikal denen Islâmcıların istedikleri Islâm'dan bile daha fundamentalist bir din tasavvuruna dayanmaktaydı işin aslı. Hele hele bugünün reformist Islâmcılarıyla o günün Türkçüleri arasında pek az farklılık olsa gerektir. Türkçülerin, Islâmcıların özellikle de *Sebillürreşat* vasıtasıyla bu konularda kendilerine yönelik eleştirilerine *Türk Yurdu* mecmuasında cevap vermekle yetinmeyip, *Islâm Mecmuası* adı altında bir dergi çıkarmaları da burada zikredilmesi gereken oldukça ilginç bir geliş-

medir. Adı İslâm olan bir dergi çıkarmanın komplocu bir yaklaşımla sadece kaleyi içten fethe dönük ve dolayısıyla Türkçülüğe hizmet adına yayımlanmış olduğunu iddia etmek herhalde kelimenin en basit anlamıyla ciddiyetten uzak bir davranış olacaktır. "İslâmların faydasına çalış"tığı iddiasını taşıyan ve "dinli bir hayat hayatlı bir din" amaçlayan dergide çağdaş sorunlara bir yandan İslâmî çözümler aranırken öte yandan da bugün de hâlâ tartışılmakta olan "Türk İslâm'ı"na doğru adımlar atılacaktır. Türkçe ezan, dua dilinin Türkçeleştirilmesi, Kuran tercümeleri, değişik hurafeler ve fıkhın sosyoloji ile çağdaşlaştırılması gibi pek çok konu gündeme getirilecektir. Temelde yapılmak istenen şey din dışı bir hayat yerine, İslâm'ın modern yaşamla arasındaki bağları tesis etmektir. Pek çoğu geleneksel eğitime de sahip, hatta din adamı hüviyeti de taşıyan *İslâm Mecmuası*'nın yazar kadrosu, yöneticileri ve yazılanlar incelendiği zaman İslâmcılıkla Türkçülük arasında net bir ayrım yapmak gittikçe zorlaşmaktadır (Arai, 1994).

Bu aşamada işin aslı İslâmcılıkla Türkçülük arasındaki farkı ortaya koyacak fikri ayrılıklardan daha ziyade ideolojik bir çatışma ve kamplaşmanın temellerinin atıldığını söylersek bu hiç de yanlış olmayacaktır. Gerçekten de fikirlerde karşıtlıklardan daha çok belki de, sadece ayrışmalardan ya da en fazla yarılmalardan söz etmek gerekecektir. Ancak, özellikle de Akçuraoğlu Yusuf'un *Üç Tarz-ı Siyaset*'i ve onu şerh eden yazıları ve neşriyatı ile birlikte bu doğrultuda ortaya konulan teşebbüsler ve kurulan cemiyetlerle durum yavaş da olsa daha bir netlik kazanmaya başlayacaktır. İdeolojik çatışmanın siyasal alana da yayılması İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşu ve daha sonrada özellikle iktidarı doğrudan ele alışları ile birlikte had safhaya ulaşacak, Türkçülük, artık her alanda ciddi bir rakip olarak İslâmcılığın karşısına çıkmaya başlayacaktır. Abdülhamit'in İslâmcı politikalarının yerini önce el altından, daha sonra da yer yer olmak kaydıyla açıktan, Türkçülük doldurmaya başlayacaktır. İslâmcılıkla yol ayrımının netleştiği bir başka alan da bizatihi her iki ideolojinin de iktidara karşı takındığı tavır, hükümetle bağlantıları ve devletle ilişkilerinde ortaya çıkacaktır. Türkçülük İttihat ve Terakki vasıtasıyla iktidarı tattıkça zaten kökeninde varolan töre/devlet kavramını hızla mevcut sistemle içselleştirecek ve hatta devleti tamamen kutsallaştırarak kısa süre içerisinde ilişkiye aşkın bir boyut da katmayı ihmal etmeyecektir.

CUMHURİYET VE MİLLİYETÇİLİĞİN DİNDEN BOŞANIŞI

Türkçülüğün devletle ilişkilerinin de esasında başlangıç yılları o yıllardır. İslâmcılıkla Türkçülük arasındaki sadece fikri değil, örgütlenme, eylem ve söylem tarzında ortaya çıkacak farklılıkların temelleri de yine o dönemlerde atılmıştır. Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve onu takip eden dönemlerde ortaya çıkan sekülerleşme hareketleri Türk milliyetçiliğinin terkibinde İslâmcı dozun oranını da derin bir biçimde etkilemiştir. Bu dönemde devlet kavramı gittikçe baskın bir biçimde fetişik bir yapı olarak Türk milliyetçiliğinin aslî bir unsuru haline gelirken, yeni devleti kuranların önce İslâmcılarla sonra da dinle bütün bütün irtibatlarını kesmeleri, devrimlerle birlikte yoğunlaştırılmış bir *de-İslâmizasyon* politikası takip etmeleri, dini sadece kamusal alandan silmekle kalmayıp özel alanda da ciddi bir şekilde köşeye sıkıştırmaları ve bu arada da, katı bir biçimde İslâm ve İslâmcılarla hesaplaşmaya başlamaları, Cumhuriyet devrinin özellikle Tek Parti yönetimine denk düşen yıllarında Türkçülükle İslâmcılık arasındaki bağı da en azından fiili olarak koparmıştır.

Otuzlu yıllarda had safhaya ulaşan ve

tamamen ladinî bir içerikle tanımlanan millet, milliyet ve milliyetçilik kavramları, mekânsal ya da medeni milliyetçilik tanımlarının sınırlarını zorlayarak, zaman zaman açıkça en katı bir ırkçılık şeklini de alırken hem artık İslâmcılığın hiçbir baskısını hissetmez, hem de işin aslı çok da yerli sayılmaz. Türkçülerin çoğu bu dönem içerisinde, bir yandan içeride yapılan işleri alkışlamak ve meşrulaştırmakla meşgul olurken, öte yandan Avrupa'da yükselen ırkçı milliyetçiliklerin de etkisinde kalarak, Türkçülüğü bir yandan kan ve ırk bağına dayandırmak, öte yandan da anti-semitizmi körükleyen ve yabancı düşmanlığını meşrulaştıran fikir, tavır ve hareketlere sahip çıkmaya başlarlar (Çalış, 1997; Landau, 1999). Gerçi devlet bir yandan Türk Ocaklarını kapatırken öte yandan da en radikal Türkçülerin bir zamanlar hiç düşünmedikleri kadar etnisite temelli ırkçı politikalar takip eder. Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi birbirini tamamlayan iki önemli hareket ve bu doğrultuda yapılan çalışmalarla, Türkçülüğe daha seküler malzemeler sağlanmıştır bu arada. Gerçi Kemalistler bir ara İslâm'ın Türkleştirilmesi hevesine kapılsalar da denemelerinde pek de ısrarlı olmazlar, kısa bir süre sonra da bu konu tamamen rafa kaldırılır. Bu dönemde bir taraftan İslâm dışı din arayışları gündeme getirilirken, öte yandan İslâm öncesi Türk mitolojisine ve Şamanist dönemlere ait kutsallıklar yeniden canlandırılmaya çalışılır. Bozkurt, Ötüken, Ergenekon, Orhun, Orkut gibi kelime, isim ve bunlara binaen üretilen kavramlar işte tam da bu dönemlerden sonra ya kullanıma sokulmuş ya da yaygın bir biçimde kullanılır olmuştur (Copeaux, 1998).

Tek Parti döneminde resmen her konuda bir Türkleştirme politikasının uygulandığı, bunun da İtalyan ve Alman uygulamalarını takip ettiği ya da en azından onlara paralel gittiği de bilinmektedir (Koçak, 1996). Ancak Türkleştirme serüvenin hem kutsallık hem de etnik sınırları pratikte çok da ileri götürülemez (Yıldız, 2001; Bali, 2000). Uluslararası ve bölgesel politikalara da duyarlı olan devletin, Türkçülükle dansı 1944 yılında bozulacak ve her yönden Türkçülüğe yakın duran devlet, bu defa geri dönüp Türkçüleri derdest edip yargılamaya başlayacaktır (Landau, 1999; Çalış, 1997). Bu sürecin anlaşılmasında ve Türkçülüğün durumunun tespitinde en önemli isimlerden birisi Alparslan Türkeş ise öbürü de herhalde Nihal Atsız olsa gerektir (Türkeş, 1992).

Oldukça karmaşık bir fikir dünyasına sahip olmakla birlikte o dönemlerin bayrak isimlerinden biridir Nihal Atsız. Yazılarına da yansıyan dobra dobra ve öfkeli bir kişilik, yer yer hamasete kaçan ama eylemi önplana almış bir üslubun sahibidir. Ancak genel anlamda din ve özel anlamda da İslâm konusundaki düşünceleri çok yerde karmaşıklığın da ötesinde ciddi bir muğlaklık taşımaktadır. Sosyolojik anlamda toplumların dine ihtiyacı vardır diye düşünse gerektir. Sekülarizmin en yoğun dönemlerinde *Atsız*'daki bir makalesinde dinsiz bir toplumun tasavvur edilemeyeceğini yazar. Hatta Cumhuriyet'in medeniyet değiştirme projesinin dini kapsayacak kadar ileri götürülmesine karşı çıkmaktan çekinmez (Atsız, IV, 1997). Ancak daha sonraki yazılarında bu konularda pek de ısrarlı gözükmez. Israrlı olduğu konular Yahudiler, anti-komünizm ve "Moskof"lardır. Atsız özellikle "komünistler" konusunda öylesine ısrarlıdır ki bu konuda sadece eleştiri yapmakla kalmaz; yazılarında isim verir, hedef gösterir, şikâyette bulunur ve kesinlikle de ajitasyonu elden bırakmaz. Yaptığı bir tür McCharty öncesi *McCarthyism*dir. Ayrıca, tam bir anti-semitiktir. Yahudilerin "hain ve piç" bir ulus olduğuna inanır. İslâm'dan ise, "peygamberin esasları" diye söz etmekten ve "Türkler Müslümanlık değil, Müslümanlık Türkler sayesinde yükselmiş ve yaşamıştır" diye

yazmaktan da çekinmemiştir. Hele hele siyasal anlamda İslâmcılığa kesinlikle karşıdır. Arapların "bizi arkadan vurdu"ğu, "İslâm Kardeşliğinin bir kuruntu" olduğu, "bizim için Endülüs'ün düşmesi değil; Kazan'ın Kırım'ın, Azerbaycan'ın kaybı meseledir" inancını taşıdığı ve bunları da alenen savunduğu bilinmektedir. Onun için önemli olan kan ve ırk bağına istinat eden Türklüktür. Sık sık ırk ve kan der ama ırkçılığı ve faşizmi de her fırsatta reddetmeyi ihmal etmez. Ve lakin savunduğu değerler manzumesi ve ortaya koyduğu tavırla tamamen aksini söylemektedir (Atsız, *III-IV*, 1997).

Modern Türkiye'nin yaşadığı değişim serüvenini yakından izleyen ve bu süreçten de etkilenen Nihal Atsız özelinde Türkçülüğün 1923 sonrası dönemde İslâm'la irtibatını gittikçe kopardığını söylemek mümkündür (Landau, 1999; Hugh, 1999). Bu dönemde Türkçülükle İslâmcılık tam da zıt cepheleri gösteren birer ideoloji haline gelmişlerdir artık. Ama zıt cephenin sahibi İslâmcılık o dönemde ortalıkta pek gözükmez. Bu bir. İkincisi, bu birbirine tam olarak zıtlaştığını varsaydığımız ilişki, Türkçülüğün 1945 sonrası almış olduğu biçimle dikkatle takip edilecek olursa, belki en iyi anlatımla kısmi-ayrık bir çizgi olarak nitelendirilebilir ancak. Çünkü bu geçici bir durumu yansıtır. Türkçülüğün özellikle Soğuk Savaş dönemi ve bununla örtüşen Türkiye'deki çok partili hayat içerisinde yüklendiği misyon ve ona uygun geliştirdiği söylem dikkate alındığı zaman, İslâmcılıkla II. Meşrutiyet döneminde yaşadığını iddia ettiğimiz içiçelik tekrar gündeme gelecektir.

"...BİR TÜR 'ENSEST'..."

Bu dönemde siyasal hayatta tekrar etkin bir aktör olarak ortaya çıkan din, en az Türkçüler kadar Cumhuriyet'in uygulama ve politikalarından etkilenmiş, hele hele Meşrutiyet döneminin İslâmcıları için en kritik konulardan biri olarak görülen, millet ve milliyetçilik konusunda, konuya ilişkin resmî müktesebatı neredeyse içselleştirmiş bir yapı kazanmıştır. Dinci çevrelerin o dönemlerde -ve büyük ölçüde hâlâ- yazılarına, konuşmalarına ve dualarına bile yansıyan "Allah dinimize, devletimize ve milletimize zeval vermesin" söylemi, yaşanan değişimin hiç de azımsanmayacak bir nitelikte olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu süreçte milliyetçilik, mukaddesatçılık ve muhafazakârlık olarak zikredilen hareketlerin çoğu adı konulmamış ya da konulamamış, örtülü İslâmcılıktan başka bir şey değildir.

Nasıl ki modern Türkiye Cumhuriyeti'ni kuranlar hem İstiklal Harbi döneminde hem de daha sonraki dönemlerde "millet" kelimesinin "din" ya da "dine dayalı toplum", "millî" kelimesinin de "dinî olan şey" anlamına da gelmesinden istifade ederek ulusçu bir ideoloji ve seküler bir toplum yaratmaya çalışmış ve son tahlilde de bu kelimeleri *nation*, *nationality* ve *nationalism* kavramlarının karşılığı kavramlar haline getirmişlerse, bir anlamda aynı yöntem bu defa tersine çevrilerek dinci çevrelerce kullanılmış, nihayetinde Türkiye'de din ve dinsel cemaat olgusu yeniden siyasal hayatın içine sokulabilmiştir. Dolayısıyla Millî Nizam Partisi ile başlayan İslâmî hareketlerin partileşme sürecinde ısrarla "millet" ve "millî" kelimelerinin üzerinde durulması herhalde bir tesadüf eseri olmasa gerektir. Ancak bu yöntem bir yandan dinî söylemleri bir anlamda -çok da fazla ve sürekli olmasa da- Kemalist devletin dikkatinden kaçırırken; öte yandan da durum esas olarak İslâmcılıkla milliyetçilik arasında "ensest" sayılabilecek bir ilişkinin doğmasına da neden olmuştur. Tohumları ellili yıllardan sonra mesela Payami Safa'nın Doğu-Batı Sentezi, Osman Turan, Mümtaz Turhan, Nurettin Topçu ve Necip Fazıl gibi isimlerin çalışmaları ile ekilen, altmışlı ve yetmişli yıllarda siyasal partiler ve gençlik örgütleriy-

le boy veren, seksenli yıllarda ise zaman zaman resmî politikaları bile etkilemenin ötesinde belirlediği söylenen Türk İslâm Sentezi ya da Türk-İslâm Ülküsü düşünceleri, özünde bu "ensest" ilişkinin pratik tezahürleri olarak nitelendirilebilirler (Kafesoğlu, 1999; Arvasi, 1982).

Konuyu biraz daha geriden alacak olursak mesela "vatan" şairi Namık Kemal hem İslâmcılığın kurucu babası olarak ümmetçi görülür, hem Osmanlıcıdır (Türköne, 1991). Ama aynı zamanda hürriyetçi de görülürken, Türkçe'nin tüm Osmanlılara zorunlu olarak öğretilmesini, hatta bu sayede de mesela Arnavutça gibi dillerin "bütün bütün" unutturulmasını Osmanlı'nın bekası açısından zaruri görür (Arai, 1994). Ziya Gökalp'de de görülür aynı "şey", Nihal Atsız'da da. Mesela Atsız tüm pervasızlığına rağmen devlete olan bağlılığını her zaman için dile getirmekten çekinmez. Bu noktada en belirgin örneklerden biri İslâmcılığı bir politika olarak bizatihi uygulayan Abdülhamit'i Atsız'ın göklere çıkarmasıdır. Çünkü o, İslâmcı olsa da bir Türk devleti olan Osmanlı'yı 33 yıl yaşatmasını bilmiştir (Atsız, *Türk Tarihinde Meseleler*, 1997). Öte yandan, din, millet ve devlet gibi konulara daha ciddi ve seviyeli bakan Peyami Safa modernitenin ciddi bir kimlik bunalımına yol açtığının farkındadır da, ne dinle ne de kurulu düzenle bir kavga çıksın istemez (Safa, 1981). Aksine Doğu-Batı sentezi fikriyle de mevcut dönüşümü telif etmeye çalışır (Safa, 1978). Nurettin Topçu, bir taraftan milliyetçiliği Anadoluculuk olarak formüle ederken, düşüncesinin temeline İslâm'ı koyar ama öte taraftan da mesela "Şia fitnesi" ve "Arap softalığı" gibi Osmanlı düzenini yıkan öğelerle, sosyalizm tutkusu, Yahudilik ve Masonluk düşmanlığını rahatlıkla bir arada sürdürmeye çalışır (Topçu, 1978; Akşin, 2000). Alparslan Türkeş *9 Işık*'ta bir taraftan ciddi şekilde Atsız'ın etkisinin açık olduğu bir toplum projesi ortaya koymaya çalışırken, öte taraftan da hem üstadını açıkça dinci çevrelerin saldırısıyla başlayan ırkçılık tartışmaları neticesinde dışlamaktan da içtinap etmez, hem de "Köycülük" gibi bir konuya bu projede bağımsız bir ilke olarak yer verirken genel anlamda dine özel anlamda da İslâm'a o denli yer ayırma ihtiyacı hissetmez (Türkeş, 1999). İşin aslı, Türkeş'in fikri yapısında da 9 ilke de dahil olmak üzere her şey bir yana "devlet" bir yana gözükür. Zaman zaman ortaya çıkan toplumsal sorunlarda da konu, "ulul emr"e itaatin de dinî bir görev olduğu retoriğiyle geçiştirilmeye çalışılacaktır. Aynı merkez çerçevesinde, fakat hem İslâmcı hem de Türkçü iki kamp arasında dolaşan Necip Fazıl'da da İslâm derken bundan öz olarak "Türklerin dini olarak İslâm"ı kastettiğini söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. Anti-semitizm, anti-komünizm ve masonlara karşı olmak gibi konuların yanında Necip Fazıl'ın "*İdeolocya Örgüsü*"nde ortaya koyduğu toplum ve devlet modeli ise herhalde dinî olmaktan ziyade nasyonal sosyalist ilkelerle daha fazla uyum içinde olsa gerektir (Kısakürek, 1999).

Pek çok milliyetçilik ve İslâmcılık arasında gidip gelen insan gibi Necip Fazıl'ın İslâmcılığı da mesela İran devrimiyle Türkçü sınırlarına erişmiştir. Aynı çizgi üzerinde gariptir ki Fettullah Gülen'le İsmet Özel'e de rastlanacaktır. Bu garipliğin bir başka boyutu daha vardır. İran Devrimi ve 12 Eylül Darbesi'nden sonra özellikle "Medrese-i Yusufiye"de toplanan bir grup milliyetçi Türkçülük'ten İslâmcılığa doğru, "Humeynici" denilebilecek bir tarzda radikal dönüşümler yaşarken, önceki dönemlerin İslâmcı görünen bir kısım isimleri ise İran'daki devrime "Şia" nokta-i nazarından şiddetle karşı çıkacaklardır. Sorun mezhep farklılığı ve Şiilerin "ehli sünnet" çizgisinde olmaması gibi görünür ama itirazın gerçek nedeni daha çok etnik bir özle ilintili olsa gerektir. Bu yüzden de, elbette İran Devrimi

Türkiye'deki İslâmcılığı daha "ümmetçi" bir ideoloji olma yolunda ciddi bir biçimde etkilemiştir ama bu etki, Gülen ve Özel örneğinde olduğu gibi, asla tek yönlü ve "pozitif" bir etki olmamıştır. Bunda da mezhep ve etnik farklılıkların yanı sıra reel politikten kaynaklı, kökü Şah İsmail-Yavuz Sultan Selim rekabet ve savaşlarına kadar uzanan tarihsel, laikçilik-dincilik çatışması, PKK, rejim muhalifleri ve terör gibi güncel nedenler de önemli roller oynasa gerektir.

İçinde "İran Faktörü"nün de bulunduğu uluslararası politika ile de yakından ilgili gelişmelerin sonunda yaşanan 12 Eylül Darbesi de bu iki ideoloji arasındaki ilişkileri derinden etkilemiştir. Süreci takip eden Özal döneminde ise bu ilişkilerin dozu yeniden ayarlanacaktır. Bu bağlamda da seksenli yıllarda Özal'ın birleştirdiğini iddia ettiği dört eğilimin esasında pratik olarak ağırlıkla Türkçülerle İslâmcıların aynı çatı altında toplanmasını ifade ettiği de bilinse gerektir. Özal sonrası siyaset sahnesinin farklı kulvarlarında gezinen pek çok aktörün de aynı kaynaklardan beslendiği de açıktır. Türkiye'de Türkçülüğün de İslâmcılığın da lider isimleri hem sosyolojik olarak hem de örgütçülük anlamında neredeyse aynı geçmişi paylaşmaktadırlar. Çoğu ya değişik adlarla kurulan fikir kulüplerinden, ya komünizmle mücadele derneklerinden, ya Millî Türk Talebe birliklerinden ,ya da ocaklardan gelmektedirler (Bora ve Can, 1999; Öznur, 2001).

SOĞUK SAVAŞIN GÖZETİMİ ALTINDA

Ancak ideolojinin rengi tartışılsa da özellikle Soğuk Savaş döneminde Türkçülükle-İslâmcılık arasında böylesi bir ilişkinin sürdürülmesine de, harici ve dahili çevreler zaman zaman açıkça destek de vermişlerdir. Türkiye'nin Batı ile ilişkilerinin ve NATO üyeliğinin de bu destekte artan ve pozitif oranda bir katkısının olduğunu söylemek ise herhalde artık abartılı bir iddia değildir. Zamanla ve daha demokratik bir sistem içerisinde halk dini ile medrese, tarikat, şeyh ve dergâh kalıntılarından kısmen otonom bir ideoloji olarak İslâmcılık yeniden üretilirken, Türkçülük de Kemalist kurulu düzen ve çevrenin kontrolünden çıkıp daha çok Türk milliyetçiliği adı altında tekrar siyaset ve düşünce dünyasındaki yerini alacaktır.

Bu sürecin de, her iki ideoloji açısından da Osmanlı döneminden farklı ya da farklılaştırılmış görünen zikre değer yeni özellikleri de vardır. 1945 sonrası Türkiyesi'nde, Türkçülüğü de İslâmcılığı da yeniden üreten ortam, onları destekleyen kaynaklar ve örgütleyen çevrelerin izlerini taşımaktadır. Soğuk Savaş'ın mimarlarının, pek çok cephede savaşan farklı, hatta düşman ideolojilere sahip cengâverler kullandıkları da bilinmektedir. Anti-komünist bloktaki "sosyal demokrat" fikrin bile, Washington'un desteğine mazhar olduğu bir dönemde, farklı takımların olsa da aynı alanın oyuncuları, ciddi bir şekilde manipüle etmesi ise hiç de zor bir iş olmasa gerekir. Her iki ideolojinin sahip olduğu anti-komünist söylem, savundukları din ve millet gibi unsurlar ve Osmanlı'dan beri gelen "Moskof" retoriği, ABD ve müttefikleri açısından herhalde oldukça hazır bir malzeme sunmuş olmalıdır. Hele hele 1945'den başlayarak altmışlı yılların sonuna kadar Türkiye'de kimin İslâmcı, kimin de net bir biçimde milliyetçi olduğunu tespit imkânı neredeyse yok gibiyse bu hèrhalde sadece dahili faktörlerle açıklanamaz. İşte tam da bu dönemin ürünü olan, ilk defa da, kişisel yaşantısı ve fikir dünyası açısından da neredeyse tam ortalarda bir yerlerde gezinen, Serdengeçti Osman Yüksel'e izafe edilen ve özellikle de yetmişli yıllarda ülkücü gençlerin bir şiarı haline gelen, "Tanrı Dağı Kadar Türk Hira Dağı Kadar Müslüman" sloganı kadar İslâm'la milliyetçilik arasındaki "doz" ilişkisini açıklayan herhalde başka bir ibare de zor bulunur.

Demek ki bu iki ideoloji arasındaki benzerlikte uluslararası politika ve sistemin de ciddi bir dahli vardır. Zaman zaman her iki ideoloji arasında sadece yakınlaşmaların değil ayrışma ve kavgaların da yine uluslararası aktörlerin müdahale ve yönlendirmeleriyle bir bağlantısı olsa gerektir. İslâmcılık ve Türkçülüğün antisemitik orijinlerinin Alman şovenizmiyle bağlantısı bu konuda oldukça önemli ipuçları sunuyor olmalıdır. Bu bağlamda sadece Atsız ve kardeşi Necdet Sancar gibi isimler değil Cevat Rifat Atilhan'dan Necmettin Erbakan'a uzanan çizgi de oldukça öğretici olsa gerektir. Altmışlı ve yetmişli yıllarda her iki ideolojinin de Avrupa Ekonomik Topluluğu'na karşı çıkışları da muhtemeldir ki aynı özden beslenmektedir (Çalış, 2001b).

Ancak bir zamanların "Arapların bizi arkadan vurması", sonra da "anarşistlerin, komünistlerin ve devlet düşmanlarının Beka Vadisi'nde eğitilmeleri" ve son olarak da Kürt sorunuyla bağlantılı konular; başta Suriye olmak üzere Arapların teröre destek vermeleri, Kaddafi'nin "çöl çadırı"nda sergilediği Türkiye karşıtı tutumlar özelde Arapların, genelde de tüm İslâm dünyasının milliyetçi ideolojideki dinci söylemlerin ağırlığını negatif yönde etkileyip azaltırken, Türkçülüğün anti-semitik yönlerini de tamamen silmiş gözüküyor. Bu değişim sürecinde Türk milliyetçiliğinin devletçi yönlerinin de büyük etkisi olsa gerek. Ne kadar Türkiye Cumhuriyeti İsrail'e yaklaşmışsa, Türkçü çevrelerin de Araplara nispetle o kadar İsrail'e yakın durduğunu söylemek herhalde yanlış olmayacaktır.

İslâmcı çevrelerle Türkçü çevreler arasındaki en önemli kırılma noktaları da aslında uluslararası ilişkiler alanında görülmektedir. Özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde İslâmcılar Müslüman kardeşliği temelinde ümmetçi bir yapıya tekrar dönüp, altmışlı yıllardan sonra gündemlerine aldıkları Kudüs, Mescidi Aksa ve Filistin veya daha yakın zamanlar itibariyle Bosna ve Çeçenistan gibi meseleleri önplana çıkarırken, Türkçüler Turan özlemleri ve "esir Türkler" söylemlerinin bir uzantısı olarak, daha çok Türk dünyasına yöneleceklerdir. Bu arada, Filistin'le birlikte Bosna ve Çeçenistan sorunlarının, İslâmcı düşüncede İran Devrimi'nin aksine ümmetçi bilinci geliştirirken bir "iç çatlağa ya da yarılmaya" neden olmaması da oldukça ilginç görülebilir. Ancak burada ilginç olsa da ters bir gelişme yoktur aslında. İran İslâm Devrimi ile diğer gelişmelere verilen tepki, tam da, İslâmcılığın 1945 sonrası gelişen karakterinin doğrudan bir yansımasıdır. İslâmcılık Filistin, Bosna ve Çeçenistan gibi sorunları tam bir Müslüman kimliği ile sahip çıkmaya çalışırken gerçekte bilinçsiz bir milliyetçi refleksle hareket etmekte ve aslında bir anlamda İslâmcılıktan çok Osmanlıcılık yapmaktadır. Filistin "bizimdir", Bosna ve Çeçenistan "bizimdir" diyebilmek ve bunu kolayca "bizim" tarihle bağlamak mümkündür. Ama İran birazcık "ötekidir". Türkçüler bir taraf İslâmcıların İran Devrimi'ni hazımda gösterdiği sıkıntı ise hareketi meşrulaştıracak özün hâlâ dinden ziyade başka şeylerle irtibatlı olduğunu göstermektedir. Soğuk Savaş sonrası yaşanan gelişmelere her iki ideolojinin vermekte olduğu tepkiler de yine aynı özle bağlantılı olsa gerektir. Ancak bu nokta da yine çelişkili olan bir konuya da dikkat çekmek gerekir. Soğuk Savaş sonrası Türkçüler daha çok Orta Asya ve Türk dünyasında meydana gelişmelerle heyecanlanırken, İslâmcılar ise yine daha çok Osmanlı coğrafyasına ilgi göstereceklerdir (Çalış, 2001a).

ÇAPRAZ BAĞLAR VE KALICI BİR MUĞLAKLIK

Dolayısıyla burada bir başka önemli nokta daha ortaya çıkmaktadır. İki ideoloji arasında içiçelik yanında oldukça çelişkili çapraz ilişkiler ve bağlantılar da var.

Tarihsel olarak baktığımız zaman, İslâmcılığın daha otonom bir ideoloji haline gelmesi ile daha ümmetçi bir ideoloji halini alması arasında anlaşılması gereken bir bağlantı vardır. Bunun Türkçülüğe yansıması ise İslâmcılar daha ümmetçi hale gelirken onların da daha Türkçü bir dış politik söyleme yönelmesi şeklinde kendini göstermektedir. İslâmcılık bu açıdan bakıldığında ise daha global bir içerikle dış politik konulara yaklaşmaya başlarken Türkçülük daha millî menfaat merkezli bir bakış açısıyla "ulusalcı" bir çizginin savunucusu olmaya başlayacaktır. 28 Şubat sonrası gelişen olaylarla birlikte bu durum daha da belirginleşecek, devlet İslâmcılarla arasına her konuda mesafe koymaya çalışırken, ortaya çıkan boşluk ise, bazen gönüllü, bazen gönülsüz bir biçimde Türkçülerle doldurulmaya çalışılacaktır. Burada da açıkça yerelden küresele uzanan veya tam tersi yaşanan gelişmelerin ve etkileşimlerin büyük bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Çünkü, sadece yerel değil küresel aktörlerin de, Soğuk Savaş yıllarında besleyip büyüttükleri İslâmcılık ve İslâmcılarla artık pek de bir işleri kalmamıştır. Bunun Türkçülüğe yansıması ise daha seküler ve daha devletçi bir ideoloji ve söylem geliştirmekle neticelense gerektir.

Bu dönüşümün başka nedenleri ve gerekçeleri de var elbette. Türkçülük Osmanlı döneminde İslâmcılıktan kurtulmaya çalışırken, 1945 sonrası dönemde İslâmcılık düşüncesi de milliyetçi etkilerden ya da tamamen Türkçü unsurlardan sıyrılmaya çalışacaktır. İslâmcılık zamanla bir ideolojiden daha çok dinin hem pratik hem de teorik sorunlarına eğilen, imanın tezahürlerine de yönelerek daha dinci bir şekle bürünürken, Türkçülük de bu çizgiyle aralarında varolan "etnik" farklılığı açmak yerine, yeniden II. Meşrutiyet çizgisini andıran bir yapıya dönmeye çalışacaktır. Burada ortaya çıkan yeniden karışma/içiçelikte, her iki ideolojinin de siyasal partilerini kurmaları ve oy peşine düşmeleri mutlaka etkin bir rol oynamış olsa gerektir. Mesela Alparslan Türkeş, 1944 Irkçılık-Turancılık davasında beraber yargılandığı Atsız'ın ırk konusundaki fikirlerini altmışlı yılların ikinci yarısından sonra aşırı bulur (Turgut, 1996), Türkçülerin bir kısmıyla yollarını ayırırken, Ülkücü Hareket içindeki Bozkurtçular-Hilalciler tartışmalarında, dine yakın olanlara daha müsamahakâr davranırken ya da yetmişli yıllarda gittikçe artan bir oranda şeyhler ya da dinî cemaat önderleri ile daha sık bir araya gelirken herhalde İslâmcılarla sadece ideolojik değil aynı zamanda oy kavgasında da olduğunu gösterecektir elbette (Bora, 1998). MHP'nin gençlik tabanı içinde de "Tanrı Türk'ü Korusun"dan daha ziyade "Kanımız Aksa da Zafer İslâm'ın" sloganlarına geçiş de ideoloji kadar aralarındaki farklılıkların iktidar ve nüfuz mücadelesi olduğunu gösterecektir (Öznur, 2001).

Bu arada geçici ittifaklar da oluşturulur. Mesela MHP ve RP 1991 seçimlerine ittifak yaparak girerler (Akgün, 2002). Ama seksenli yılardan sonra ortaya çıkan ve günümüzde de halen devam eden gelişmelerle Türk milliyetçiliği ile İslâmcılık arasında, özellikle de yerel ve küresel gelişmeler diye söz ettiğimiz faktörler çerçevesinde yeniden bir ayrışmanın yaşandığı da anlaşılmaktadır. Doksanlı yıllarda MHP içinde yaşanan, dinî söylemi önplana çıkardığı bilinen Muhsin Yazıcıoğlu grubunun tasfiyesi, örgüte egemen olma kavgasının bir uzantısı olarak görülse de, özünde Atsız'la altmışlı ve yetmişli yıllarda yollarını ayıran Türkçülerin daha dinci bir milliyetçilik inşâ etme sürecinin de sonunu gösterse gerektir. Bu nokta da, Yazıcıoğlu ve çevresinin kurduğu BBP'nin parti tüzüğünde bir yandan İslâmiyet'e vurgu yaparken öte yandan "milliyetçilikten" bahsetmesi ama bunun yanında da aynı paragraf içinde "ırk esası üzerine oturtulmuş her türlü bölücülüğü

reddediyoruz" demesi oldukça anlamlı olsa gerektir (www.bbp.org.tr).

1989 sonrası başlayan bu yeni sürece Sovyetler Birliği'nin dağılmasının da katkıları büyük olacaktır. Bir taraftan Türkçüler bir anlamda yüzyıllık ideallerinin ve söylemlerinin gerçeğe dönüşmeye başladığını görürlerken, öte taraftan da kurulmakta olan bu yeni düzen kendilerine de yeni alanlar ve imkânlar sunar gibidir. Doksanlı yıllarda tüm dünyada en azından mikro milliyetçiliklerdeki şahlanış da Türkçülerin argümanlarını bir kez daha güçlendirse gerektir. Bu bağlam içerisinde de Islâmcılıkla bağların sadece koparılması değil, daha gerilimli bir rekabete tutuşmanın da zamanı gelmiş görünmektedir. Yerel güç odaklarının teşviki yanında, küresel aktörlerin de bunun böyle olmasından herhangi bir kaygı duyduklarını söylemek ise en azından şimdilik pek de mümkün görünmüyor.

Ancak bütün bunlar gelecekte Türk milliyetçiliğinin ne dinden tamamen bağımsızlaşabileceğini gösteriyor ne de özgün bir milliyetçiliğin inşâ edilebileceğini müjdeliyor. Bunun yanında bir başka temel sorun daha hâlâ çözüm bekliyor: devletle ilişkiler. Bir yanda Türkçülüğü zihninden silmiş ya da kendine has popüler olmayan bir milliyetçilik anlayışı geliştirmeye çalışan devletle bağını bir türlü kurtaramayan bir hareket, öte yanda artık ister istemez *irredentist* özellikler de taşıyan/taşıması gereken bir ideoloji olarak Türkçülük. Kurulu düzenin gerçeklerini yüklenmekle yüzyıllık bir ideolojinin, yine en azından yüzyıllık hayalleri ve idealleri arasında kaçınılmaz gelgitler yaşanacaktır. Yani, devletin istediği kadar Türk olmakla, yeni uluslararası sisteme de uyumlu bir Türkçülük yapmak arasında da ister istemez bir gerilim doğacak, belki ancak bundan sonra Türkçüler de, aynen Islâmcılar gibi "devleti" düşüneceklerdir.

Küreselleşme denen süreçte ise bir taraftan egemen değerler küresel hale getirilirken üzerinde vurgu yaparak durulan yerel aidiyet kalıpları ve kimliklerin de önplana çıkarılması girişimleri arasında da bir çelişkinin varolduğu açıktır. Bu da en az geçmiş kadar önümüzdeki dönemin de çelişkiler ve gerilimler üzerine oturtulacağının işaretlerini veriyor. Küreselleşme sürecinin dinamikleri ile yerel güç merkezlerinin talepleri arasında sıkışıp kalan bir ortamda ise sadece Türkçülük değil Islâmcılıkla birlikte tüm diğer ideolojiler de -aynen dün olduğu gibi- muhtemeldir ki gelecekte de ancak "çarpıtılarak" varolabilecekler. Nasıl ki Islâmcılığı bu güne kadar kendi dinamikleri ile özgün ve otonom bir ideoloji haline getirmek mümkün olmamışsa, Türkçülüğün de bu anlamda başkaca bir şansı da yok gibi görünmektedir. Küreselleşme sürecinin "ölümcül kimlikleri" en çok da herhalde milliyetçileri, kendi kimliklerinin yüceltilmesi ile başkalarının kimliklerinin de ifade edilmesi çelişkisiyle yüz yüze getirecektir. Eğer geçmiş bir şey anlatıyorsa, Türkçülerin etnik vurgunun bittiği yerde kaçınılmaz olarak Islâmcı söylemin kardeşlik eksenine yönelmeleri beklenecektir. Bu iki ideoloji arasındaki ilişkinin dozu ise netice olarak hep tartışılacak ve hep de muğlak bir konu olarak kalacaktır. ❐

Türk Milliyetçiliğinin İslâm'la Buluşması Büyük Doğu

CEMİL KOÇAK

CHP'nin zaman içinde şekillenen Altı Ok'u ve 1924 Anayasası'nın sonradan (1937 yılında) değiştirilmiş ilkeleri açısından bakıldığında, cumhuriyetçilik ve laiklik ilkelerinin birbiriyle içiçe girmiş olduğunu saptamak gerekir. Partinin ve devletin diğer ilkelerinden hiçbiri bu kadar içiçe geçmemişti. Cumhuriyet ve laiklik, saltanatın ve hilafetin\İslâm'ın alternatifini ya da karşıtını temsil ediliyordu. Türkiye'de 1925-1945 yılları arasında süren tek partili yönetim sırasında, laiklik karşıtı yasal bir siyasî muhalefet söz konusu olamazdı. Cumhuriyet ve laiklik kavramları birbiriyle o kadar içiçe girmişti ki, İslâmî bir muhalefet, siyasî olarak her ikisine de yönelik kabul ediliyordu.

Yasal ve meşru bir "muhalefet" olsa olsa rejimin temel ilkelerinden hareket ederek vücut bulabilirdi. Milliyetçilik, bu ilkelerden biriydi. Bu bakımdan, Türk milliyetçiliğini, İslâm'ın aksine, ilke olarak, muhalefet safında değil, fakat iktidarın bir öğesi olarak değerlendirmek gerekir. Ama kritik soru her zaman için şudur: Hangi milliyetçilik ya da hangi Türk milliyetçiliği? Türk milliyetçiliği denildiğinde ne anlaşılmak gerekiyordu? Üstelik bu soruya verilecek yanıt, dönemden döneme ve kişiden kişiye dahi değişebilirdi. Tıpkı bugün olduğu gibi... Yani, ortada kesin (ve tabiri caizse kitaba geçmiş) bir Türk milliyetçiliği tanımı yoktu. Daha vahimi, bulutumsu anlatımlardan yola çıkılabilir ve tamamen farklı noktalara seyahat edilebilir imkânlar mevcuttu. Türk milliyetçiliği, resmî planda da son derece geniş bir spektrum içinde dağılmıştı. Milliyetçi ideoloji, zaman zaman iktidarın ve muhalefetin paylaştığı ortak bir platform olma özelliğine sahipti. Ne var ki, kimin iktidarda ve kimin muhafette yer aldığını saptamaya tek yetkili organ, iktidarın kendisiydi!

Türk Ocakları, İttihat ve Terakki döneminden beri, Türk milliyetçiliğinin bazen resmî, bazen de gayriresmî sözcüsü olmuştu. Bu durumun Cumhuriyet döneminde de devam ettiği söylenebilir. Fakat, nihayet otuzlu yılların hemen başında bağımsız/özerk bir siyasî teşekkül olarak varlığına tahammül edilemeyerek, CHP'nin mutlak denetimine tâbi tutulacaktır. Türk Ocaklarının temsil ettiği Türk milliyetçiliği anlayışı ile iktidarın zaman zaman rota değiştiren Türk milliyetçiliği anlayışının her zaman birbirini tutmadığını söylemek mümkündür. Ama iktidarın rotasının hep dikkatle göz önünde tutulmak istenmesine rağmen, cemiyetin kitle tabanının bu noktada yeterli özeni göstermediğini (ya da gösteremediğini) de hesaba katmak gerekir. İktidarla aynı anlayışı her zaman paylaşmamak, bu çerçevenin birazcık dışına çıkmak ya da bu konuda bir heves belli etmek dahi, "muhalif" damgası yemek için yeterliydi. Nitekim cemiyetin sonunu bu süreç hazırlayacaktır. Diğer yandan, cemiyetin yöneticilerinin bu konuda yeterli tecrübeye sahip olmakla birlikte, cemiyet tabanı ile iktidar arasında bir aracılık ve yönlendiricilik rolünü oynamak istemelerine karşın, bunda yeterli başarıyı sağlayamamış olmaları karşısında, Türk milliyetçiliği pozisyonunun tek başına, yeterli bir siyasî/ideolojik meşru güvence sağlamadığını da tespit etmek gerekir.

Kendilerini daha da muhalif bir pozisyonda tanımlayanlar için, hiçbir güven-

cenin olmadığını tarihsel örneklerle kanıtlamak mümkündür. Atatürk döneminde Turancı düşünce ve eylemler, hiçbir zaman hoş karşılanmamış ve bu tür yayınlar pek nadir görülmüştü. Türk-Sovyet ilişkileri, ideolojik temayülleri marjinal kılacak bir real-politika temelini oluşturuyordu. Türk milliyetçiliğinin farklı bir varyantı, Turancı/ırkçı, şoven, anti-semitik, Yahudi düşmanı eğilimler, kendilerini ancak İkinci Dünya Savaşı yıllarında ifade edebilecek imkâna kavuşabileceklerdir. Savaş yıllarında Almanya ile yakın ilişkilerin sürdüğü sırada, iktidara karşı Türk milliyetçiliğini öne çıkaran bir muhalefet odağı olarak ırkçı/Turancı gruplar ve örgütlenmeler, Almanya'nın yenilgisi yaklaştıkça, dağıtılmışlardı. Ama bu, Türk milliyetçi ideolojisinin değil, iktidara alternatif bir siyasî örgütlenmenin mahkûm edilmesiydi. Zaten bütün bu gelişmeler uluslararası konjonktürün bir sonucuydu. Türk-Sovyet ilişkilerinin yeniden yakınlaşmasını sağlamak için, Türk yöneticiler, Almancı grubu tasfiye ederek, Moskova'nın kendilerini affetmesini sağlamaya çalışıyorlardı. Bu girişim başarılı olamayınca, Türk milliyetçilerine karşı olan mahkûmiyet kararları da kaldırılacaktır. Türk milliyetçiliği ise, özel olarak hiçbir zaman mahkûm edilmemişti zaten!

Bütün Tek Parti dönemi boyunca, hangi varyantı temsil ederse etsin, bir ortak nokta, Türk milliyetçiliğinin ortak paydasını oluşturuyordu. Bu da, kendisini laik cephede tutmak konusundaki ısrarlı çabaydı. İslâmı, Türk milliyetçiliğinin sınırlarının kesinlikle dışında tutulmuştu. Bu tutum, ancak İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda yeniden gözden geçirilecektir.

Yeni dönemde, bir rejim değişikliği sürecinde, 1945-1946 yıllarında, uluslararası ilişkilerin yeniden şekillendiği ve şekillenmekte olduğu bir sırada, kısaca, Soğuk Savaş'a yaklaşıldığı ya da henüz girildiği aşamada, Türkiye'de yıllar sonra yeniden yasal bir muhalefet zemini bulmaya çalışan ilk İslâmî derginin öyküsü temelinde, onun ideolojisinin bir analizini yapmaya çalışacağım. Amacım, Türk milliyetçiliğinin, hangi konjonktürde ve hangi faktörler ışığında, İslâm'ı da kendisine bir müttefik olarak kabul ettiğini meydana çıkarmak.

Vatan gazetesi, 1945 yılının sonbaharında, hükümetçe bir yıl önce kapatılmış bulunan *Büyük Doğu* dergisinin yeniden yayına başlayacağını haber veriyordu.[1] *Büyük Doğu* dergisinin bu sırada yeniden yayın hayatına başlayabilmesi, dönemin Matbuat Kanunu gereğince, ancak hükümet kararı ile mümkün olabilirdi. Dergi, ırkçı/Turancı akıma karşı hazırlanan siyasal darbe sırasında, 10 Mayıs 1944 tarihinde kapatılmış[2] ve bir buçuk yıl kapalı kaldıktan sonra, hükümetten "yeniden intişar izni" alabilmişti.[3]

Vatan gazetesinin eylül ayının son günlerinde verdiği bu haber, aradan ancak bir aydan fazla bir zaman geçtikten sonra doğru çıkabilecek ve *Büyük Doğu*, *Vatan* gazetesinin haberine göre, kasım ayı başında yeniden yayımlanabilecektir.[4] Necip Fazıl Kısakürek tarafından yayımlanan *Büyük Doğu* dergisi, dönemin ilk İslâmcı dergisiydi. *Büyük Doğu* dergisinin ilk sayısı 2 Kasım 1945 tarihinde yayımlanmıştı.

Derginin imtiyaz sahibi Necip Fazıl Kısakürek ve Umumî Neşriyat Müdürü de Nejat Muhsinoğlu idi. Derginin yazarları arasında, Kısakürek dışında, Peyami Safa, Ömer Rıza Doğrul, Burhan Belge, Sait Faik Abasıyanık, Nizamettin Nazif, Cemal Reşit Rey, Reşat Ekrem Koçu, Şükrü Baban, Oktay Akbal, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Mukbil Özyörük, 67. sayıdan ve 15 Mayıs 1947 tarihinden itibaren Ali İhsan Sabis[5] ve 83. sayıdan ve 5 Mart 1948 tarihinden itibaren de Abdülkadir Kemalî Öğütçü de yer alıyordu.[6] İleride yeniden değineceğim gibi, "Büyük Doğu Akademyası" içinde de Özdemir Asaf ile Salâh Birsel'in isimlerine rastlamak mümkündü.[7] Bütün bu isimlerin bir arada bulunması garip gelebilir. Bir hayli milliyetçi ve muhafazakâr, sağ eğilimli isimlerin ya-

nında, bu tabloda yer alan bazı isimler bugün solcu olarak biliniyor. Bizzat Kısakürek de, derginin bazı yazarlarının okuyucular tarafından yadırganabileceğini öngörmüş olmalı ki, derginin "Sizinle Başbaşa" köşesinde, şu açıklamayı yapmaktan kendisini alamamıştı: "Birdenbire kendileriyle nasıl kaynaşabildiğimize şaşıracağınız imzalar görebilirsiniz."[8] Bu arada, unutulmasın ki, *Malum Paşa* ile *Marko Paşa* dergileri de, yine *Büyük Doğu* dergisinin matbaasında basılıyordu.[9]

Büyük Doğu, daha ilk sayısında ırkçılığa karşı olduğunu açıklıyordu:

> *En ulvî tecdid ve mânâlandırmalara, çok defa en süflî teşhis ve maksatlandırmalar musallat değil midir? Kendimizi bundan korumak için, sadece yavan bir isim delaleti yüzünden davaların en çıkmazı [...] ile aramızda benzerlik arayacak vehimleri kovalım:*
>
> *Büyük Doğu'nun kucakladığı ve bütünleştirdiği Şark, vatan sınırları dışında herhangi bir ırk ve coğrafya planına göz dikmiyor. Biz Büyük Doğu'yu, öz vatanımızdan başlayarak, güneşin doğduğu istikameti yalayan bir madde ve kemmiyet zemininde aramıyoruz. Biz Büyük Doğu'yu vatanımızın bugünkü ve yarınki sınırlarıyla çevrili bir ruh ve keyfiyet zemininde arıyoruz. [...]*
>
> *Maddi ve manevi sınır dışı ırk gayreti, kavim hırsı ve toprak iştahı, sadece alakamız olduğumuz bir iş sanılmasın! Büyük ve gerçek kurtuluş adına, yüzdeyüz düşmanı sıfatı ile alakalı olduğumuz ve kapısında cephe tuttuğumuz zıt ve batıl hedeflerden bir tanesi! [...]*
>
> *Öyleyse, Büyük Doğu, çizmeli ayaklarla dışımızdaki iklimlere doğru kaba ve nefsanî bir yolculuk olmak yerine, rüzgârdan ve hafif topuklarla içimizdeki iklimlere doğru ince ve ruhanî bir sefer[dir].*[10]

CHP'nin eski milletvekillerinden Kâzım Nami Duru, *Büyük Doğu* dergisinde yayımlanan, "Irkçılık" adlı yazısında ise şöyle yazacaktır: "Medeni dünyada saf ırk aramak, ham bir hayal arasında koşmaktır."[11]

Büyük Doğu dergisinin ırkçılığa karşı daha ilk sayısında bu denli açık bir tavır almasının, elbette mevcut siyasal atmosferle de yakın ilgisini olabileceğini düşünmek mümkündür.[12] Hatırlanmalıdır ki, henüz bu tarihte, Türk milliyetçiliğini temsil ettiğini iddia eden bir grup (ırkçı-Turancı grup) mahkûm olmuştu ve yalnızca bu durum, temkinli davranmak için yeterliydi.

1946 milletvekili genel seçiminden hemen önce, *Büyük Doğu* dergisinde *İdeolocya Örgüsü\Büyük Doğu* imzası ile bir yazı dizisi yayımlanır. İmzanın gerçek sahibi ise Necip Fazıl Kısakürek idi. Kısakürek, bu uzun yazı dizisinde, yeni bir yönetim şekli öngörüyordu.[13]

Öngörülen projeye göre, TBMM'nin yerini *"Yüceler Kurultayı"* alacaktı. Toplumun her sahasında sivrilmiş, 40-65 yaş arası, her türlü beşerî zaaftan uzak, üstün niteliklere sahip kişilerden oluşacak olan "Yüceler Kurultayı'nın mânâsı, milleti, en ileri düşünenlerinin ve en iyi yapanlarının kadrosunda özdeşleştirmekti." Yasama yetkisine sahip olacak olan "Yüceler Kurultayı", aynı zamanda, toplumun karar organı da olacaktı. Ancak, özgürlüğü "hakikate esaret" şeklinde anladığı, her türlü serbestliğe ve başıbozukluğa karşı olduğu için de, "Yüceler Kurultayı"nda, "hâkimiyet Hakkındı." Kurultay, kendisini ebediyen muhafaza edecek, üyeleri ise, ancak "en küçük [bir] uygunsuzluk tezahüründe tasfiyeye" uğrayabileceklerdi. "Yüceler Kurultayı"nın üye sayısı, yüz bin kişiye bir üyelik düşecek şekilde saptanacaktı. Kurultaya üye olabilmek için, bizzat Kurultay'ın kişileri "Yüceler Kurultayı'na namzet" göstermesi gerekiyordu.[14]

"Yüceler Kurultayı", kendi içinden bir "Başyüce" seçilmesi için, önce "Başyüce" adaylarını saptayacak ve "Başyüce" tek dereceli bir seçimle, ulus tarafından,

beş yıl için seçilecekti. Yeniden seçilmek de mümkündü.[15]

İktidar, "Yüceler Kurultayı" ile "Başyüce" arasında paylaşılacak ve bu şekilde bir denge\denetim sistemi oluşacaktı. "Yüceler Kurultayı"na üye olabilmek ve üyelikten çıkarılmak, "Başyüce"nin onayına tâbi olacak, buna karşılık, "Yüceler Kurultayı" da asgari %75 oy çoğunluğu ile "Başyüce"yi görevden alabilecekti. Bu durumda, yeni "Başyüce" seçimine dek, "Yüceler Kurultayı", kendi içinden ve geçici bir süre için "Başyüce" seçecekti. Ancak, "Başyüce"nin "Yüceler Kurultayı"nı feshetme yetkisi olmayacaktı. Sadece bir "fesat" durumunda, "Başyüce"nin, ulustan, kendisi ile Kurultay arasında bir seçim ya da tercih yapmasını istemeye hakkı olacaktı ki, bu da, belirli bir koşula bağlanmıştı. Buna göre, bu talebin yerine getirilebilmesi için, Kurultay'ın asgari %40 oy ile, "Başyüce"yi desteklemesi gerekiyordu. Eğer ulus oylamada "Başyüce"nin lehine bir tutum alırsa, bu takdirde, Kurultay üyeleri arasında "Başyüce"nin tarafını tutmuş olanlar dışındaki tüm üyeler tasfiyeye uğrayacak ve tasfiye edilen üyelerin yerine yeni üyeler seçilecekti. Oylamanın "Başyüce"nin aleyhine sonuçlanması halinde, sonuç, "Başyüce"nin düşmesi ve devlet başkanlığı için yeni bir seçim olacaktı. "Yüceler Kurultayı" ise, "Başyüce" seçimi dışında toplanmayacaktı.[16]

Hükümet ise, önce "Başyüce"ye ve sonra da "Yüceler Kurultayı"na karşı sorumlu olacak ve "Başyüce" tarafından ve kurultay üyeleri arasından oluşturulacaktı. Kurultayın güvensizlik oyu vererek hükümeti düşürmesi de mümkündü.[17]

"Başyüce"nin ulusun "görünürde en ahlaklı, en bilgili ve en akıllı ferdi" olması öngörülmüştü. Her ne kadar yasalara aykırı emir veremezse de, onun her emri yasaları tamamlayıcı ayrı bir yasa sayılacak ve yasa yokluğunda ya da boşluğunda, "Başyüce"nin emri kesin olacaktı. Yine "Başyüce"nin emri ile hükümetin değişmesi de mümkündü. Hükümet ve mahkemeler onun adına iş göreceklerdi. "Başyüce", aynı zamanda, ordunun başı olacak ve *"Başbuğ"* da, ancak "Başyüce"nin vekili olabilecekti. Toplumun "en dertli ve ıstıraplı unsuru", "Başyüce"yi "hesaba" çekebilecek ve bu mekanizma, "bir imdat işareti kolu" anlamına gelecekti. Yeniden seçilemeyen "Başyüce", "Yüceler Kurultay"ı üyesi olarak görev yapacak ve bunun yanı sıra, görevinden ayrılan "Başyüce", ulusu aydınlatmak amacı ile, yerine bizzat aday gösterebilecekti.[18]

Hükümet, bir başbakan ve on bir bakandan oluşacaktı. Bakanlıkların kurmay heyetini politika yolundan gelen bakanlarla, meslek yolundan gelen müsteşarlar oluşturacaktı. *"Din İşleri Reisliği* ve seferde *Başbuğ*luk ve hazarda Başkurmaylık, doğrudan doğruya Başyüce'nin o sahalardaki icra ve temsil hakkına izafetle, müstakil ve hükümet üstü mahiyette [...] Başyüce'nin reislik edeceği veya Başyüce'yi temsilen Başvekilin lüzum göstereceği Vekiller Heyeti toplantılarına, bu iki iş kutbu da, en ehemmiyetli söz ve fikir hakkıyla memur" olacaktı. "Başyüce"nin kurultay üyeleri arasından seçeceği bir başbakanın, yine kurultay üyeleri içinden seçeceği üyelerle hükümeti oluşturması ve "Başyüce"nn onayına sunması gerekiyordu. Hükümet üstü bağımsız devlet organlarının başkanları ise, yine bizzat "Başyüce" tarafından atanacaklardı. Hükümet cihazının kurultay üyelerinin denetimine açık olması öngörülmüştü.[19]

Hükümetin çözmek zorunda olduğu *"onbir" d*avanın ("ruh ve ahlak, umumî irfan, köy ve köylü, şehir ve umran, ordu, iç inzibat, dış münasebetler, bütün neşir vasıtalarını murakabe ve himaye, iş emniyeti ve iş sahaları arasında ahenk, nüfusu çoğaltma, güzelleştirme ve sağlamlaştırma, millî servet ve iktisat") "ruh ve ölçü müşahade ve murakabe kürsüsünde doğrudan doğruya Başyüce'nin şahsında tecelli etmek ve onun dışında kendi şahsî çerçevesinin mücerret vecd, aşk, fikir ve

hakikat laboratuvarını temsil etmek şartı ile *Din Reisi*" olacaktı.[20]

"Büyük Doğu Mefkuresinin Başyücelik Hükümeti'nde, halk kendisini devletin, devlet de halkın esiri bilecekti." Devletin ve hükümetin ilgilenmeyeceği hiçbir konu olmayacak, "her dava sahibi, sonunda ya hastahaneye, ya ıslahaneye, ya hapishaneye, ya kanaat ve itminana, yahut hak veya haksızlığının teslim, tesbit ve takibine sevk edebilmek üzere, başlangıçta her hakka sahip" olacaktı.[21]

Yönetilenlerin sorunlarını, dert ve sıkıntılarını "Başyüce"ye duyurabilmeleri için *"Halk Divanı"* oluşturulacaktı. "Başyüce"nin şahsına bağlı bir büro aracılığıyla, "davasını tesbit ettirecek her ferd [...] senenin belli başlı günlerine mahsus olmak üzere, her yıl ilan edilecek ve kurulacak Halk Divanı'nda mevki" isteyebilecek ve herkes "Halk Divanı"na dinleyici olarak katılabilecekti. Ancak, "Halk Divanı'na mevki isteyen herkes, evvela davasındaki ciddiyet, sonra onun Başyüce'ye gelinceye kadar alakalı makamlar nezdinde takip etmiş olup olmamak, sonra da ortaya attığı şartlar üzerinde doğruluk ve halislik noktasından şiddetle mesul [olacaktı]. Bunlar üzerinde en küçük eksiklik, yanlışlık ve yalancılık, cüret edicisini 'milletin fikir, hürriyet ve dava hakkını suistimal noktası'ndan en acı mahkumiyete sürükle[yebilecekti]. Buna karşılık, doğru olmak ve daha evvel takip edilip neticelendirilememiş bulunmak şartıyla, en küçük hak, Başyüce nezdinde derhal kabullerin en büyüğünü kaza[nacak] ve kemmiyet ve keyfiyet daima Başyüce'nin takdirine kalmış olarak, sahibini mükâfatlandı[racaktı]." "Halk Divanı"nda halkın haklarını "Başyüce"ye karşı "bağıra bağıra" savunması bekleniyordu.[22]

*"Başyücelik Devleti"*nde, *"ilim, irfan ve sanat" adamları* özel koruma altına alınacak ve bu kadro *"Başyücelik Akademyası"*nı oluşturacaktı. Burada olgunlaştırılan görüşler, uygulamaya aktarılmak üzere, "Yüceler Kurultayı"na sunulacaktı. Akademya üyeleri, aynı zamanda da kurultayın doğal üye adayları arasında sayılacaklardı. Akademya üyelerinin en lüks hayata sahip olabilmeleri için de her türlü önlem alınacaktı. Ancak, Akademya üyelerinin başka herhangi bir işte faaliyet göstermeleri yasaklanacaktı. "Başyüce"nin danışmanlığını da yapacak olan üyeler, doğrudan doğruya yine "Başyüce" tarafından atanacaklardı. "Akademya'dan istenecek veya onun lüzum göstereceği işler[in] daima Başyüce'den alınacak emirler veya ona takdim edilecek tasarılar üzerine" olması öngörülmüştü.[23]

"Büyük Doğu Cemiyeti ve Başyücelik Devleti'nde [...] *mirasa* dayanma" olmayacaktı.[24] *Hırsızlığın cezası*, "istisnasız ve kayıtsız ve şartsız bir *kolun kesilmesi*" olacak ve ayrıca cezalar herkesin gözü önünde ve açıkta infaz edilecekti.[25]

Öngörülen projenin *kadınlara* yönelik kısmında ise, şu görüşlere yer verilmişti:

> *Onun ezeli ve ebedî tek ve aziz bir işi vardır ki, o da anneliği ve ailedir. [...] Cemiyeti yükselten, hariçte çalışan kadınlar değil, aile vazifesinde muvafık olan bilgili annelerdir. [...] Kadınları deklase olmaktan kurtarıp, asıl ve mühim vazifelerine iade etmek lazımdır. [...] Muhtaç olmayan kadınların iş kadrosunda yer almalarına şimdiki halde hiç lüzum yoktur.*[26]
>
> *İçinde yaşadığımız hayat şartları ve iktisadî zaruretler, [memur kadroları arasındaki] bu tasfiyenin, aile geçindirmek mevkiinde olmayan kadın memurlar arasında tatbikini bilhasa lüzumlu kılmaktadır. Çünkü, bunlardan büyük bir kısmı, ailevi ihtiyaçlar yüzünden değil, lüks ve şahsi ihtiyaçlarının tatmini gayesiyle çalışmak yolunu tutmuşlardır. Neticede bu hal, cemiyetin iş kadrosunda erkekler aleyhine bir muvazenesizlik amili olmuştur. Kadınların aile içinde görülecek daima birçok işi vardır. Lakin erkeğin işsiz kalması, ailenin teşekkülüne mani olacağı gibi, içtimaî ahengin bozulmasına yol açabilir.*

Devlet dairelerini dolduran kadın ve kızlardan büyük bir ekseriyetin çalışan bir kocası, erkek kardeşi veyahut babası olup, ailenin yükü, doğrudan doğruya bunların üzerindedir. Kadın memurların tasfiyesi ile tasarruf edilecek para, maaşların artırılmasıyla, yine aile bütçesine gireceğinden, vaziyette mühim bir değişiklik olacağını zannetmiyoruz.[27]

Projenin *işçi*lere ve *tüccar*lara ayrılan kısmında işe su görüşlere yer verilmişti:

İşçi, [...] her şeyi en parlak adalet ve içtimaî menfaat kutbuna bağlayıcı iman hedefi önünde seve seve erimeye ve ezilmeye hazır bir telakki [...]

Tüccar, [...] istendiği kadar kazanış ve kazandırış ve her yıl kazancının kırkta biriyle devlet hazinesini besleyiş...[28]

Bu aşamada, *Büyük Doğu* dergisinin ve Necip Fazıl Kısakürek'in bu siyasî projesini değerlendirmeye çalışalım:

Kim tarafından ve nasıl seçileceği hiç belli olmayan, ancak bir defaya mahsus olmak üzere seçilen elit bir kadro ("Yüceler Kurultayı"), projede her ne kadar karar organı olarak sunuluyorsa da, kendi önerdiği adaylar arasından bir diktatör ("Başyüce") seçilince, artık kurum olarak ebediyen ayakta kalmakla birlikte, işlev olarak, yeni diktatör seçimine dek faaliyetine son veriyordu. Yani "Yüceler Kurultayı"nın görevi, pratikte, kendi içinden diktatör adaylarını saptamakla sınırlıydı.

"Başyüce", yani diktatör, bir kez seçilince, artık tüm yetkileri eline almış oluyordu. Kurultay üyelerinin akıbeti diktatörün elinde olduğu gibi, diktatör kurultay üyelerini dilediğince değiştirerek, daha sonraki dönemlerde de seçilmeyi güvence altına alabilecek manevra olanağına sahip kılınmaktaydı. "Yüceler Kurultayı"nın diktatöre karşı bazı yetkileri varsa da, bu yetkilerini kullanması bazı güç koşullara bağlanmıştı. Zaten pratikte toplanma mekanizması olmayan kurultayın yetkilerini nasıl kullanabileceği tartışılabilir. "Başyüce"nin yetkileri ise sınırsızdı ve hükümet de ona karşı sorumluydu.

Her türlü serbestliğe ve başıbozukluğa karşı olunduğu için, halka sadece beş yılda bir diktatörünü seçme hakkı tanınmıştı. Ayrıca, ulus tanımına kadınların da dahil olup olmadığı pek belli değildi. Her ne kadar halkın da görüşlerini, sorunlarını, sıkıntılarını belirtmesi için bir şikâyet mekanizması kurulmaya çalışılmışsa da ("Halk Divanı"), bu süreci başlatmak için epey medeni cesaret sahibi olmak gerekiyordu. Çünkü, herkes görüşünden, önerisinden ve şikâyetinden sorumlu tutuluyor ve sürecin olumsuz sonuçlanması, dava sahibini en acı mahkumiyete sürükleyebiliyordu. Savunulan görüşlerin olumlu mu, yoksa olumsuz mu sayılacağı ise, diktatörün bizzat kendi kararına bağlıydı.

"Yüceler Kurultayı"nda hâkimiyetin Hakka ait olması, Din İşleri Reisliği'nin devlet ve hükümet işlerinde önplanda rol oynaması, hırsızlığın cezasının, herkesin gözü önünde kolun kesilmesi gibi İslâmî, dinî ve şeriatçı yaklaşımlar, kadınların işten uzaklaştırılmasına yönelik görüşler, *Büyük Doğu* dergisinin ve Büyük Doğu Cemiyeti'nin herhalde İslâmî yönlerini vurguluyordu.

Büyük Doğu dergisinin tasvir ettiği yeni devlet örgütü projesinin birçok görüşten etkilendiği açıktır. Projenin Platonik ve elitist yaklaşımını, Nietzsche'nin "Üstün İnsan" felsefesinden aldığı ilhamı görmemek mümkün değildir. Ancak, "Başyücelik Devleti" siyasî projesinin temellerinin faşist ideolojiden kaynaklandığını belirtmek, sanırım, mübalağa olmayacaktır. 1945-1946 yıllarındaki "demokrasi patlaması"ndan hiç etkilenmemiş bir dergi de, anlaşılan *Büyük Doğu*'dur.

Bu projenin ne ölçüde Kısakürek'in kişisel görüşlerini yansıttığını saptamak hayli güç, hatta belki de olanaksızdır. Ancak, yer yer edebî bir dille kaleme alınmış olan bu siyasî projenin tamamen Kısakürek'in siyasî görüşlerini yansıtan kişisel bir siyasî ütopya olmadığı kanısında-

yım. Unutulmasın ki, *Büyük Doğu* dergisi, militan bir yayın organıydı ve dönem boyunca sık sık kapatılacaktır.[29]

Derginin son sayıları, Büyük Doğu Cemiyeti'nin örgütlenme ve mücadelesine ilişkin haber ve bilgilerle doludur. Büyük Doğu Cemiyeti, 1949 yılının haziran ayı sonunda kurulmuştu.[30] 1950 yılı başında ise, Büyük Doğu Cemiyeti'nin Umumî İdare Heyeti açıklanır. Büyük Doğu Cemiyeti'nin Umumî Reisi Necip Fazıl Kısakürek ve Umumî Kâtibi ise, Haluk Nur Bâki idi. Ömer Karagül, Şakir Üçışık, Muhip Akışık, Cemal Bilgin, Sait Çekmegil, Ziya Uygur ile ismi ilk Büyük Divan'a kadar açıklanmayacağı belirtilen bir kişi de, derneğin kurucuları arasında bulunuyordu.[31] Derneğin Kayseri şubesi açılmıştı. *Büyük Doğu* dergisi, yakın bir zamanda, Maraş, Malatya, Samsun, Afyon, Tavşanlı ve Soma şubelerinin de açılacağını haber veriyordu.[32]

Öyle görünüyor ki, "Başyücelik Devleti", bir siyasî proje olarak, kişisel bir ütopya olmaktan ziyade, örgütsel bir hedef olarak ortaya atılmıştı. Nitekim, *Büyük Doğu* dergisinin 1949 yılının sonbahar aylarında yayımlanmaya başlanan yeni sayılarında, derginin daha radikal ve militan bir çizgiye taşındığı hemen fark ediliyordu. Dergide Saidi Nursî'den sözler yer aldığı gibi, Büyük Doğu Cemiyeti'ne ilişkin haberler de yayımlanıyordu. Derginin daha atılgan ve mücadeleci bir tutum içine girdiği görülüyordu. Derginin İslâmcı çizgisi daha açık bir hale gelmişti ve örgütlenmeye özel bir önem verilmeye başlanmıştı.[33]

Derginin seçimden önce yayımlanan son sayısında "Rejim Şefi" adlı yazıda, doğrudan Atatürk'e yönelik şu satırlar dikkat çekicidir:

> *Son çeyrek asrın meselelerini konuşabilmek için [...] usul ve müzakere şartı olan 'Türkiye Birinci Cumhurreisi' meselesi halledilmeden, hiçbir şeyin halline imkân tasavvur edilemezken... [...] 'Birinci Türkiye Cumhurreisi' meselesi halledilmeden bu memlekete hiçbir şeyi esaslı olarak tayin ve tesbite imkân mevcut değildir.*[34]

1946 ile 1950 yılları arasında mevcut olan dinsel ağırlıktaki dernekler (cami yaptırma dernekleri, fahrî Kuran kursuna yardım dernekleri, imam-hatip yardım dernekleri, din görevlileri yardımlaşma dernekleri, adı geçen din derneği türlerinin dışında kalan dernekler ve İslâm'ı yüceltme ve ilahiyatla ilgili dernekler) sayıca şöyleydi: 1946 yılında cami yaptırma derneklerinin sayısı 8 ve diğerleri de 3 olmak üzere, toplam 11 idi. Bu sayı, 1947 yılında, sırası ile, 23 ve 4 ve toplam 27, 1948 yılında 53 ve 5 ve toplam 58, 1949 yılında 88 ve 7 ve toplam 95 ve 1950 yılında da 142 ve 12 ve toplam 154 idi.[35] Bu rakamlar oran olarak dikkate alındığında ise, 1946 yılında din derneklerinin tüm derneklere oranının %1,3, 1947 yılında %2,5, 1948 yılında %4,1, 1949 yılında %5,5 ve nihayet 1950 yılında da %7,1 olduğu görülür. Bu eğilim, ısrarlı bir gelişme göstermektedir.[36]

Millet dergisi de, 1946 yılı başlarında yayımlanmaya başlamıştı. Derginin sahibi ve yazı işlerini fiilen idare eden kişi Cemal Kutay idi. Derginin alt başlığının "Söz Milletindir" ibaresi taşıması dikkat çekicidir.[37] Dergi, okullarda *"Allah ve ahlak bilgisi"* dersinin okutulması yolundaki anketi ile hemen fark ediliyordu. Bu anket derginin bütün sayılarında devam etmiştir.[38] Ancak, derginin, diğer İslâmcı dergilerin aksine, Demokrat Parti'ye çok yakın çizgisi de fark ediliyordu. Bu konuda Cemal Kutay'ın rolü önemli olmalıydı. Genelkurmay eski Başkanı Mareşal Fevzi Çakmak, henüz Demokrat Parti milletvekiliyken, *Millet* dergisine övgü dolu bir ithaf yazısı iletmişti ve dergi de bu yazıyı kapağında kullanmayı tercih etmişti.[39] CHP eski milletvekili Kâzım Nâmi Duru, dergide yayımlanan bir yazısında, din işlerinin devletten alınıp, cemaatlere teslim edilmesini istiyordu.[40] Dergi, 1947 yılının son günlerinde, ilk "*Din Dershane*"sini açmakla övünecektir.[41]

1946 yılının son günlerinde, TBMM'de yapılan 1947 yılı bütçe görüşmelerine ilişkin konuşmalarda ise, bazı üyeler, örneğin CHP İstanbul milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver, maneviyattan, ahlaktan söz ederek, din sorununu gündeme getirmeye çalışıyordu. Başka CHP'li milletvekilleri de aynı konuya temas ediyorlardı. Görüşlerini açıklayan üyeler, bu konuda bir değişiklik zamanı geldiği kanısındaydılar ve üstü kapalı bir şekilde ve ima eder tarzda, komünizme karşı dinin de temel ve sağlam bir dayanak olabileceğini açıklıyorlardı.[42]

Aslında, Tanrıöver'in Türk Ocakları eski Genel Başkanı olarak, CHP'nin milliyetçilik anlayışından daha farklı milliyetçi yorumlara sahip olduğu göz önüne getirildiğinde, Tanrıöver'in milliyetçilik temelinden hareket ederek, dinsel alana intikal etmesi, başlı başına ilginç bir gelişme olarak yorumlanabilir. Tanrıöver, anlaşılan, tek başına Türk milliyetçiliğinin komünizme karşı mücadelede yetersiz kalabileceği endişesi ve kuşkusu içinde, bu zırha, bir de din zırhının eklenmesinin zamanı geldiği kanısına varmıştı. Milliyetçiliğin dinsel ideoloji ile teması, bu aşamada yararlı, gerekli ve belki de zorunlu görünmüştü.

1946 yılının son günlerinde TBMM'deki bütçe görüşmeleri vesilesiyle, CHP milletvekili Muhittin Baha Pars, dinî tedrisat konusunu gündeme getirmiş ve bu görüş Hamdullah Suphi Tanrıöver tarafından da desteklenmişti. Hatırlanacağı gibi, daha önceleri de, parti içinde, CHP'nin klasik laiklik anlayışından farklı görüşleri gündeme getiren CHP İstanbul milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver, Kurultayda, türbelerin yeniden açılmasına ilişkin olarak da, şu görüşleri ileri sürecektir:

Uzun senelerden beri, 1925'den beri, tarihimizi yapmış olanların türbeleri kapalıdır. Ben, bu hususdaki fikrimi, 25 sene evvel müdafaa ettiğim gibi, bir parti içtimaında da söylediğim gibi, İstanbul Üniversitesi'nde de söyledim. Gazeteler yazdılar. O vakit söylediğim gibi, şimdi burada soruyorum: Milliyetçi Kurultay [...] Türk gençliğinin yetişmesi bahis mevzuu bahis olduğu zaman, Türk tarihini yapanların türbelerinin niçin böyle bırakılmış olduğunu bir dakika düşünmek istemez mi? [...]

Bundan 25 sene evvel, Büyük Millet Meclisi'nden İcra Vekilleri Heyeti'ne intikal eden bir teklifi kanuni dolayısıyla, türbelerin kapatılması mevzuu bahis oldu. O zaman Devlet Reisimiz içtimaya geldi. Onun içtimaya geldiği vakit, mühim bir kanunun, mühim bir meselenin mevzuu bahis olacağını bilirdik ki, Meclis'ten gönderilen kanun teklifi okundu. Türbelerin kapatılması mevzuu bahisti. [...]

Bizde maziye doğru bir hareket başladı. [...] Çanakkale'de Süleyman Paşa ile Namık Kemal'in türbesini, oradaki subaylarımız tarafından tamir ettirildi. Daha büyük bir eser karşısında duruyor. Barbaros'un türbesi tamir edildi, etrafı temizlendi, güzel bir heykeli yapıldı. [...] Milliyetperverlik mevzuu bahis ise, bunu tahakkukunu canla başla istiyorsak, tarihimize büyük hizmet etmiş olanların türbelerini tamir edelim, açalım.[43]

Tanrıöver'in parti programının milliyetçilik kısmı dolayısıyla yaptığı bu konuşmanın esas mihenk taşı, milliyetçilik ile dinsel ya da manevi alan arasında kurulacak bağın, türbeler aracılığı ile sağlanmasıydı. Türbelerin açılması konusu, gündeme bu şekilde ilk kez ge(tiri)lmiş oluyordu. Bu talebin, muhalefetten değil de, iktidardan seslendirilmiş olması ise, dikkat çekicidir.

Yine de biraz daha eskiyi hatırlamak yararlı olacaktır: Daha birkaç yıl önce 1 Eylül 1942 tarihinde yayımlanmaya başlanan ve yazarları arasında Hasan Ferit Cansever, Fethi Tevetoğlu, Mustafa Hakkı Akansel ve Zeki Velidi Togan'ın da bu-

lunduğu Türk milliyetçiliği çizgisindeki *Türk Yurdu* dergisinde, "Biz hümanist ya da komünist değil, fakat Müslüman Türkleriz" denilmişti.[44]

Türk milliyetçiliği, kırklı yılların ikinci yarısında, önce uluslararası ilişkilerde görülen temel değişikliklerin ve bu değişikliklerin Türkiye üzerindeki köklü etkilerinin sonucunda, özellikle kırklı yılların ilk yarısında yaşadığı gelişmeden ve nihayet 1944 yılının mayıs ayında geçirdiği travmadan sonra, yeniden ayağa kalkarken, yeni siyasal koşullar uyarınca gayet ihtiyatlı bir şekilde iktidarın yanında yer almayı tercih ediyor, fakat diğer yandan, iktidarın İslâm'la ilişkisini yeniden düzenleme sürecinde, kendisi de bu sürece katkıda bulunuyor ve bu süreçten fazlasıyla etkileniyordu. Türk Ocaklarının başkanı olarak, Türk milliyetçiliğinin bir zamanlar sözcüsü durumunda olan ve hep bu konuda bir sembol işlevi görecek olan Hamdullah Suphi Tanrıöver'in, bu sürecin sonunda aldığı tutum, bu farkı gözler önüne sermektedir.

İktidar/CHP, laiklik anlayışında bir dönüşüme uğrarken ve İslâm ile ilişkisini yeniden kurmaya çalışırken, Türk milliyetçiliği de, artık bir tehdit ve tehlike olarak algılanmaktan çıkan bu yeni ögeyi bir müttefik olarak kolayca kabul etmeye hazırlanıyordu. Türk milliyetçiliğinin oluşum sürecinde, eşyanın tabiatı icabı, Türk milliyetçiliği İslâm ile ilişkilerini koparmak zorundaydı. İdeolojinin tutarlılığı açısından, bir cemaat anlayışından kavim anlayışına doğru geçmek kaçınılmak bir zorunluluktu. Şimdi ise, Türklük rahatlıkla İslâm ile ortak bir paydaya oturtulmak isteniyordu. Bu, toplumun geleneksel kültürü açısından biraz da zorunluydu. Geleneksel İslâmî değerler, toplumun geniş kesimleri tarafından, Türk milliyetçiliğinin söylemi ile karşılaştırıldığında, daha kolay kabul edilebilir ve hatırlanabilirdi. Önemli olan, artık bu iki ideolojiyi birbirinin karşıtı olmaktan çıkarmak, Türk milliyetçiliği ile İslâm'ı kaynaştırabilmekti. İslâmcıların Türk milliyetçiliğini, Türk milliyetçiliğinin ise İslâm'ı kullanması mümkündü. Gerek Türk milliyetçi ideolojisi, kendisine İslâmî ideolojinin desteğini almaya çalışıyordu, gerekse İslâmî dergiler, bir ittifak politikası olarak, Türk milliyetçiliği ile dirsek temasındaydılar. İktidarın kontrolü altında ayakta durmaya çalışan İslâmî ideolojinin kendisini tam olarak açıkça ifade etmesi güçtü. Bu nedenle kendisine mütefikler aramasını tabiî görmek gerekir. Müttefikleri, iktidar partisinin ve yöneticilerinin bir kısmı ile, belirli ölçülerde diğer muhalefet partileri ve nihayet Türk milliyetçiliğiydi. Fakat gerçekte Türk milliyetçiliği ile İslâmî ideolojinin tutarlı bir şekilde yanyana gelemeyeceğini hiçbir grup ilan edemiyordu. Türk milliyetçiliği, Türk tarihinin tüm öğelerine sahip çıkarken, bu tarihin vazgeçilmez olan öğesi İslâm'ı artık gözden uzak tutamazdı. Kırkların ikinci yarısında ve sonrasında, bu buluşma gerçekleşmiştir. Buluşma noktasının tarihsel konjonktürüne de dikkat etmek gerekir. Türkiye'nin Sovyet tehdidine karşı, Batı bloğunda, ama özellikle de ABD'nin savunma çemberinde kalması, Soğuk Savaş yıllarında, komünizme karşı bir ideolojik savaşta, iktidar açısından sadece Türk milliyetçi ideolojisine yaslanmanın yetersizliğini göstermiştir. Daha kuvvetli ve toplumun çok daha iyi bildiği bir ideolojiyi, komünizme karşı örgütlemek için çok da zaman geçmeyecektir. Elbette İslâm, dine karşı bir tutum sergileyen ve geleneksel olarak Türkiye'nin karşısında yer almış olan Sovyetler Birliği'ne karşı, iktidarın da kozu olmuştur. Buluşma noktası ile kaynaşma noktası arasında ise belirli bir zaman aralığı olduğunu saptamak gerekir. Ama bu bir başka öykünün anlatması gereken bir süreçtir. Bugün de bir ideoloji örgüsü olarak Türk milliyetçiliği ile İslâmî yönler birbirinin içine geçmiştir ve karmakarışıktır. Bu karmaşık sarmalın içinde kimin daha güçlü olarak yer aldığını söylemek de, bir başka önemli noktadır.

DİPNOTLAR

1 *Vatan*, (28.9.1945). *Büyük Doğu* dergisi ile ilgili geniş ve ayrıntılı bilgi için bkz. Cemil Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, (cilt: 2), İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 215-222.

2 Bu konuda geniş ve ayrıntılı bilgi için bkz. Cemil Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, (cilt: 2), s. 210-230.

3 "Sizinle Başbaşa", *Büyük Doğu*, sayı: 1, (2 Kasım 1945).

Kısakürek, anılarında, derginin 15.000 adet basıldığını ve sadece İstanbul'da 3.500 adet satıldığını ileri sürüyor. Necip Fâzıl Kısakürek, *Benim Gözümde Menderes*, Büyük Doğu Yayınları, (İkinci Basım), İstanbul, 1986, s. 55.

Necip Fâzıl Kısakürek, anılarında, CHP Hükümetlerinin Başbakanları ile, gerek Celâl Bayar, gerek Refik Saydam ve gerekse Şükrü Saraçoğlu ile ilişkisi olduğunu açıklıyor. Hatta Başbakan Recep Peker ile de, bizzat Peker'in talebi üzerine, görüştüğünü ve kendisinin Demokrat Parti'ye karşı bir ittifak önerdiğini belirtiyor. Kısakürek, Refik Saydam ile de görüşmüştü. Ancak Celâl Bayar'ın İş Bankası Genel Müdürlüğü ve İktisat Vekilliği döneminde, onun "himaye"sine maruz kalmıştı. Kısakürek, Bayar'a olan bağlılığını da belirtiyor. Kendisi, Bayar'ın İş Bankası Genel Müdürü olduğu sırada, 1930 ile 1938 yılları arasında İş Bankası'nda görev almış ve Müfettişliğe kadar yükselmişti. İlk dergisi olan *Ağaç* dergisini de yine bu görevde iken ve Celâl Bayar'ın maddi ve manevi desteği ile yayımlayabildiğini belirtiyor. Kısakürek, İş Bankası'ndaki görevinin toplam 12 yıl sürdüğünü de açıklıyor. Bununla birlikte, 1939 ve 1943 yıllarında yapılan milletvekili genel seçimlerinde, ilkinde bizzat Refik Saydam ve ikincisinde de CHP Genel Sekreteri Memduh Şevket Esendal tarafından CHP milletvekili adayı olarak gösterilmek istendiğini, fakat bu önerilerin bizzat İnönü tarafından benimsenmediğini anlatıyor. Kısakürek, anılarında, Sait Faik'in ve Samet Ağaoğlu'nun *Ağaç* dergisine yazı yazdıklarını da belirtiyor. Necip Fâzıl Kısakürek, *Benim Gözümde Menderes*, s. 7-32. Ayrıca bkz. Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler (1830-1980)*, (cilt: 5), Tekin Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 192 ve 247. Küçük de, Kısakürek'in dönemin siyasal elitinin ünlü isimleriyle tanışık olduğunu vurguluyor.

4 *Vatan*, (1.11.1945).

5 Ali İhsan Sâbis için bkz. Cemil Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, (cilt: 1), s. 472 ve 668 ve (cilt: 2), s. 41 ve 228.

Burada kısaca hatırlatmak isterim ki, Sâbis, ırkçı/Turancı çevrelerle yakın ilişkiler içindeydi. Ayrıca, Almanca yayımlanan ve Almanya'nın Ankara Büyükelçiliği'nin de desteğine sahip *Türkische Post* gazetesinin Sorumlu Neşriyat Müdürlüğü'nü yapmıştı. Son olarak, 1944 yılında, ırkçı/Turancı akıma karşı girişilen siyasal darbe sırasında, hükümetin izlediği dış politikayı eleştiren imzasız mektuplar yazdığı ve bunları askerî ve sivil makamları da içeren değişik adreslere gönderdiği için tutuklanmış ve hakkında açılan dava sonucunda da, önce 11 ay 20 gün hapis cezasına mahkûm olmuş, ancak daha sonra, hakkında değişik suçlardan dolayı verilen hapis cezalarının toplamı ile mahkûmiyeti iki yıl sekiz aya yükselmişti.

6 *Büyük Doğu*, sayı: 1 (2 Kasım 1945); *Büyük Doğu*, sayı: 83, (5 Mart 1948). Ayrıca bkz. Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler (1830-1980)*, (cilt: 5), s. 206-209.

Yalçın, derginin 1943 yılında yayımlanan ilk sayısında Hüseyin Cahit Yalçın ile Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun, İlhan Berk'in, Abidin Dino'nun, Sait Faik'in, Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın, Nurullah Berk'in, Azra Erhat'ın, Sabahattin Kudret Aksal'ın, Celal Sılay'ın, Pertev Naili Boratav'ın, Özdemir Asaf'ın, Nizamettin Nazif'in, Oktay Akbal'ın, Ziya Amaç'ın, Sait Faik'in, Salâh Birsel'in, Fahri Erdinç'in de yazılarının yer aldığını belirtiyor. Ayrıca, İlhami Soysal da, *Büyük Doğu* dergisinde çalışmıştır. Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler (1830-1980)*, (cilt: 5), s. 208-214 ve 229.

7 *Büyük Doğu*, sayı: 11, (11 Ocak 1946).

Yalçın Küçük, bu saptamayı şöyle yorumluyor: "Türkiye'de İslâmcıların, tekke ve tarikat yanlılarının büyük dergâhı *Büyük Doğu* dergisi, Türkiye'nin 'sol' entelijansiyasının sığınağıdır." Diğer yandan, "Abidin Dino'nun, Nazım hapse atılınca, Necip kampında kendisine bir korunak araması, korkaklığı ve hedonizmi kadar, sığlığından ileri geliyor. Türkiye solculuğunun sığlaşma kararı almış olmasının da, hiç kuşkusuz, bunda rolü var." Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler (1830-1980)*, (cilt: 5), s. 194 ve 202.

Yalçın Küçük, bu şaşırtıcı birlikteliği şöyle yorumluyor: "1930 yıllarında ve 1940 yıllarının önemli bir kesidinde Necip Fazıl, Kemalist entelijansiyadan ayrı bir yerde durmuyor, Kemalist göbekte geçimini sağlıyor. Necip Fazıl, kendi üzerini en çok örtendir. Kemalizmin kendisi için açtığı çukura yatıp, üzerine sürekli toprak atıyor. [...] Açıklık gerekiyor: Kemalizmin iki kanadı, 1930 ve 1940 yıllarında, daha sonraki yıllarda göstermek istediklerinden çok daha fazla birbirine yakındırlar. Yıllar sonra makas açılıyor. Bunu normal karşılıyorum. Ancak bu normal durumda bir ayrılığa işaret etmek gerekiyor. Hem Necip ve hem de bir zamanlar beraber oldukları, daha sonraki yıllarda, eski beraberliklerini gizleyebilmek için büyük bir özen gösteriyorlar. Özen tek yanlı değil [...] Necip, artık Kemalizm karşıtlığının ve İslâmcı bakış açısının kendisine bir kariyer sağladığı ve bir 'ekmek kapısı' olmaya başladığı 1960 yıllarından sonra, geçmişinin anti-Kemalist ve İslâmcı olduğunu göstermek için, geçmişini çok büyük ölçüde çarpıtıyor. Oktay ve diğerleri de, Necip'in bu tekkeci ve anti-Kemâlist yeni görüntüsüne bakarak, bir zamanlar Necip ile kolkola olduğunu hatırlayınca veyâ hatırlatıldığında titremeler geçiriyor." Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler (1830-1980)*, (cilt: 5), s. 196 ve 212.

Vedat Günyol da, yıllar sonra, otuzlu yılların sonu ile kırklı yılların başında, bir sağ ve sol ayrımından söz edilemeyeceğini, daha sonra farklı kanatlarda yer alan insanların birlikte gezdiklerini anlatırken, sanırım, bu tablonun anlaşılmasına katkıda bulunmuş oluyor. Filiz Ali ve Atilla Özkırımlı, *Sabahattin Âli*, De Yayınevi, İstanbul, 1986, s. 117.

Yalçın Küçük, yorumunu şöyle bitiriyor: "Kemalizmin bu stepne şairinin ölümüne yakın kimler tarafından putlaştırıldığını ve kendisine ölümünden sonra da bir kariyer sağlayan *Büyük Doğu* dergisini kimlerle birlikte çıkardığını göstermiş oluyorum. Yalnızca bu kadarının bile Türkiye'nin aydın tarihinde kolaylıkla üstü açılabilecek çok büyük sırların ve hâlâ gizli kaldığını ortaya çıkardığını söylemek mümkün görünüyor. [...] 1940 kuşağı aydınları, sağı ve solu ile, bağımsız değillerdir. Rejimin oyuncakları olarak ortaya çıkıyorlar. [...] Kemalist sol ile Kemalist İslâmcılar arasında bir ortaklık var. Sığlıkta birbirlerini buluyorlar. Sabahattin Ali ile Necip Fazıl, yalnız kolaycı ve oportünist kişilikleriyle değil, solda ve sağda haklarında uydurulan imajlara göre büyük bir sığlığı temsil etmeleriyle de birbirine yaklaşıyorlar. 1940 yıllarının solu ile 1940 yıllarının İslâmcılığı, aynı ölçüde sığdır. İlki sınıf körüdür ve ikincisi, bilinemezliği ve mistisizmi savunmayı, İslâm radikalizminin yerine sunmaya çabalıyor. [...] Necip'in İslâmcılığı, rejimin izni ve dürtüsü ile başlıyor. Necip, bütün ömrü süresince, iktidardakilerin izninin dışında bir adım bile atmıyor. İslâmcılığının dozajı, rejimin ve bunun bir parçası olan burjuva muhalefetin sınırları içindedir. Restorasyon süreci içinde İslâm'a açılım ve İslâm'ı Kemalizmin bir parçası haline getirme girişimleri, 1949 yılında, Mütareke döneminin önde gelen İslâmcı eylemcilerinden M. Şemşettin'in, artık Cumhuriyet döneminde Şemsettin Günaltay adı ile, Başbakan olmasıyla doruk noktasına ulaşıyor. Necip'in bütün İslâmcılığı, bu sınırlar içinde kalıyor. Solculuğun, Kemalizmin popülizmini, sosyalizme bir kapı olarak uzatmak istemeleri türünden, Necip Fazıl da, restorasyon sürecinin gereklerini bir ayrı yol sayarak, bilinemezliği bir dinselliğe taşımak istiyor. 1950 yıllarına kadar bunu bir ayağı hükümet partisinde ve diğer ayağı burjuva muhalefet partisi olan Demokrat Parti içinde sürdürürken, Demokrat Parti'nin hükümete gelmesi ve gelir gelmez duaya çağrı dilini tekrar Arapçalaştırması ile, yolun genişlediğini [...] düşünüyor. Bu dönemde yine iktidarla içiçe çalışıyor. [...] Necip'in İslâmcılığı hiçbir zaman Kemâlizmin sınırlarının dışına düşmüyor." Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler (1830-1980)*, (cilt: 5), s. 214, 229, 234 ve 303.

8 "Sizinle Başbaşa", *Büyük Doğu*, sayı: 1, (2 Kasım 1945).

9 Bu konuda yine *Büyük Doğu* dergisinin bir açıklamasını okumak mümkündür:

"Şu iki vesikayı lütfen dikkatle okuyunuz ve evvela Malum Paşa, sonra da Marko Paşa isimli gazeteyi Büyük Doğu matbaasının basmaya razı oluşundaki sırrı anlamaya çalışınız. İç fikir ve duyguları ne olursa olsun, böyle bir vesikayı imzalamaya razı olabilen ve ondan sonra matbaamızda kaldıkça, bu anlaşma hükümlerine baş kesmeye mecbur bulunan Marko Paşa'cılar, Büyük Doğu'culara, aralarındaki tam ve kâmil tezat içinde muhakeme edip, zaferin ne tarafta olduğunu ve hangi tarafın kendi nefsine, gayesine ve davasına karşı ulvî mevkiide bulunduğunu kestirin!

Ticaretle en küçük alakası bulunmayan ve her şeyin başında onun prensibini şad etmekten başka iş ve ölçü tanımayan *Büyük Doğu*, böylece kendi mukaddes gayesi yolunda, matbaamızda kaldıkça, Marko Paşa'ya beri istikâmetleri mutlak olarak kapamak ve kendisinin de zıt olduğu bazı istikametleri serbestçe açmakla, İslâmî siyasetin en incesini tatbik ve zaferlerin en büyüğünü temsil ettiği kanaatindedir."

Söz konusu iki derginin *Büyük Doğu* dergisinin matbaasında basılması için de şöyle bir antlaşma imzalanmıştı:

"Necip Fazıl Kısakürek'in sahibi bulunduğu Büyük Doğu matbaa ve müessesesi, Malum Paşa gazetesini aşağıdaki şartlar altında basmayı kabul etmiş ve her iki taraf anlaşmayı imzalamıştır:

1) Bu gazete en yakın ve uzak mânâda komünizm ideolojisi ile hiçbir alakası olmadığını ve metinleri altında bu manayı uyandıracak hiçbir satır bulundurmamayı kabul ve ilan eder.

2) Bu gazete, din ve mukaddesâtı, samimiyetsiz ve halisiyetsiz olarak sırf istismarcı bir ruh haletiyle benimseyenlerin, şahıs ve fikir seciyeleri müstesna, gerçek din ve mukaddesat bahsinde en küçük bir tecavüz ve istihfafa sayfalarında bir yer vermemeyi kabul ve ilan eder.

3) Necip Fazıl [Kısakürek] de, bu gazetenin, yukarıdaki iki madde mahfuz olarak, istediği siyasî kutup ve rejime karşı, istediği mikyasta ve istediği görüş merkezinden hareket ederek, zıt cephe almakta serbest olduğunu ilan ve kabul eder. (9.9.1947)

Büyük Doğu sahibi Necip Fâzıl Kısakürek ile Mâlum Paşa gazetesine ait olmak üzere tanzim ettiğimiz ve o zaman Malum Paşa imtiyaz sahibine imzalattığımız noterlikçe tasdikli 9 Eylül 1947 tarih ve 15582 numaralı anlaşmayı, aynen Marko Paşa gazetesi için de kelimesi kelimesine kabul ve ilân ettiğimizi bildiririz. (10 Ekim 1947)

Marko Paşa	Mâlum Paşa
Müessese Sâhibi	İmtiyaz Sâhibi
Hâluk Yetiş	M[im] Uykusuz"

10 "Biz", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 1, (2 Kasım 1945).

11 Kâzım Nâmi Duru, "Irkçılık", *Büyük Doğu*, sayı: 27, (3 Mayıs 1946).

12 Ancak, *Büyük Doğu* dergisinin, 1943 yılında da bu konuda şunları yazdığı hatırlanmalıdır: "Bu kadar nazik bir anda sözümona fikir ve ideal maskesi altında köpürtülmeye başlanan bir Türkçülüğün, yalnız ve yalnız Alman propagandası emrine geçmiş olmaktan, hakiki ve müstakil bir Türkiye'yi Mihver emrinde harcamaya memur gizli bir teşvik işinden farkı ne olur?" *Büyük Doğu*, yıl: 1, cilt: 1, sayı: 8, (5 İkinciteşrin 1943); Cemil Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, (cilt: 2), s. 215.

13 "Yüceler Kurultayı", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 38, (19 Temmuz 1946). Ayrıca bkz. Cemil Koçak, "İslâmî Devlet Projesi: Başyücelik Devleti", *Târih ve Toplum*, sayı: 72, (Aralık 1989), s. 57-60.

14 "Yüceler Kurultayı", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 38, (19 Temmuz 1946).

15 "Yüceler Kurultayı", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 38, (19 Temmuz 1946).

16 "Başyüce ve Kurultay", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, Sayı: 39, (26 Temmuz 1946).

17 "Başyüce ve Kurultay", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 39, (26 Temmuz 1946).

18 "Başyüce", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 40, (2 Ağustos 1946).

19 "Başyücelik Hükümeti", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 41, (9 Ağustos 1946).

20 "Hükümetin Onbir Dâvâsı", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 42, (16 Ağustos 1946).

21 "Halk Divânı", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 43, (23 Ağustos 1946).

22 "Halk Divânı", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 43, (23 Ağustos 1946).

23 "Başyücelik Akademyası", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 44, (30 Ağustos 1946).

24 "Başyücelikte İş Ölçüsü", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 45, (6 Eylül 1946).

25 "Başyücelikte Cezâ Ölçüsü", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 46, (13 Eylül 1946).

26 Câfer Seno, "Kadın Çalışmamalı", *Büyük Doğu*, sayı: 50, (11 Ekim 1946).

27 Câfer Seno, "Memurluk ve Memurlar", *Büyük Doğu*, sayı: 46, (13 Eylül 1946).

28 "Başyücelik'te Umumî Manzara", İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, sayı: 47, (20 Eylül 1946).

29 Dergi, 13 Aralık 1946-18 Nisan 1947, 6 Haziran 1947-10 Ekim 1947, 14 Kasım 1947-26 Aralık 1947 ve 2 Nisan 1948-14

Ekim 1949 târihleri arasında, sıkıyönetim ve mahkeme karârı ile kapatıldığından, yayınlanamamıştı. Ayrıca bkz. Necip Fâzıl Kısakürek, *Benim Gözümde Menderes*, s. 7-8.

30 *Büyük Doğu*, sayı: 1, (14 Ekim 1949); *Büyük Doğu*, sayı: 17, (3 Şubat 1950); *Büyük Doğu*, sayı: 18, (10 Şubat 1950).

31 *Büyük Doğu*, sayı: 17, (27 Ocak 1950).

32 *Büyük Doğu*, sayı: 18, (10 Şubat 1950); *Büyük Doğu*, sayı: 19, (17 Şubat 1950); *Büyük Doğu*, sayı: 20, (24 Şubat 1950). Ayrıca bkz. Necip Fâzıl Kısakürek, *Benim Gözümde Menderes*, s. 114-116. Kısakürek, anılarında, Kayseri, Tavşanlı ve Malatya'da Büyük Doğu Cemiyeti'nin şubelerinin açıldığını yazıyor. Necip Fâzıl Kısakürek, *Benim Gözümde Menderes*, s. 116 ve 120. Ayrıca bkz. Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler (1830-1980)*, (cilt: 5), s. 206 ve 283-285.

33 Millî Türk Talebe Birliği ise, bu sırada, başta *Büyük Doğu* dergisine karşı olmak üzere, inkılâp düşmanları aleyhinde mitingler düzenliyor ve irtica aleyhine bildiriler yayınlıyordu. Tam bu sırada, *Büyük Doğu* dergisi ve Feridun Fazıl Kısakürek aleyhine açılan davalara da yeniden başlanmıştı. Oysa, Kısakürek hakkında Türklüğü tahkir suçlaması ile açılan dava temmuz ayı sonunda başlamış ve davanın ilk duruşması gizli celsede görülmüştü. Kısakürek, Sıkıyönetim Komutanlığı Askerî Mahkemesi'ndeki yargılaması sonucunda, altı ay hapse mahkûm edilecektir. Kısakürek, bundan kısa bir süre önce de, bu kez de 150'liklerden Rıza Tevfik'in, *Büyük Doğu* dergisinin 30 Mayıs 1947 tarihli 65. sayısında, *Cumhuriyet* gazetesine göre Atatürk aleyhine yazdığı bir yazıdan dolayı, *Vatan* gazetesine göre ise Abdülhamid'i öven şiirinden dolayı, tutuklanmıştı ve yargılanıyordu. Bu nedenle, *Büyük Doğu* dergisi, mahkeme kararı ile, dört ay süreyle kapatılmıştı. Dergi hatırlanacağı gibi, ilk kez, 13 Aralık 1946 tarihinde kapatılmış ve ancak 18 Nisan 1947 tarihinde yeniden yayımlanabilmişti. Daha sonra, *Büyük Doğu* dergisi, bu kez de 6 Haziran 1947 ile 10 Ekim 1947 tarihleri arasında yayımlanamamıştı. Dergi, 14 Kasım 1947 ile 26 Aralık 1947 tarihleri arasında kapalı kalmıştı. *Büyük Doğu* dergisi, 2 Nisan 1948 ile14 Ekim 1949 tarihleri arasında da yayımlanamayacaktır. Bu sırada ve bu vesile ile ülkenin pek çok yerinde Atatürk mitingleri yapılarak, Büyük Doğu ve Kısakürek aleyhine gösteriler yapılmıştı. DP de Atatürk mitingi düzenleyen partiler ve kuruluşlar arasında yer alıyordu. Bursa'da ise DP ile CHP Atatürk mitingini birlikte düzenlemişlerdi. Basında da *Büyük Doğu* dergisi aleyhine genel bir kampanya açılmıştı. Kısakürek, ağustos ayında beraat etmiş ve tahliye edilirken, dergisi *Büyük Doğu*'nun da yeniden yayınına devam etmesi imkânı sağlanmıştı. Yıl sonunda ise, Kısakürek altı ay hapse mahkûm olacak ve *Büyük Doğu* dergisi de aynı şekilde altı ay süreyle kapatılacaktır.

34 *Büyük Doğu*, sayı: 21, (3 Mart 1950).

35 Ahmet Nâki Yücekök, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)*, SBF Yayınları, Ankara, 1971, s. 119-122; Ahmet Nâki Yücekök, *Türkiye'de Dernek Gelişimleri (1946-1968)*, SBF Yayınları, Ankar, 1972, s. 150.

36 Ahmet Yücekök, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)*, s. 119-122 ve 133.

37 *Millet*, sayı: 53, (6 Şubat 1947).

38 *Millet*, sayı: 53, (6 Şubat 1947).

39 *Millet*, yıl: 2, cilt: 4, sayı: 82, (28 Ağustos 1947).

40 *Millet*, sayı: 53, (6 Şubat 1947).

41 *Millet*, sayı: 93, (13 Kasım 1947).

42 *TBMM TD*, Dönem: 8, Toplantı: 1, cilt: 3, 21. Birleşim, (24.12.1946).

43 *CHP Yedinci Büyük Kurultayı Tutanağı*, Ankar, 1947, s. 402-403. Ayrıca bkz. Mustafa Baydar, *Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları*, s. 171-182.

44 Cemil Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, (cilt: 1), s. 671.

Yeniden Milli Mücadele'nin *Milliyetçik Anlayışı*

AHMET TAŞGETİREN

Yeniden Milli Mücadele, Mücadele Birliği isimli örgütün gayriresmî yayın organı olarak yayımlanmış haftalık bir dergidir. Bu yönüyle çizgisi, her alanda Mücadele Birliği'nin ideolojik perspektifi içinde yer almıştır. "Milliyetçilik" konusu da bu çerçevede şekillenmiştir. Öz olarak denebilir ki *Yeniden Milli Mücadele*'nin hemen her alanda altını çizdiği "millî"lik vasfının dayandığı "Milliyetçilik" anlayışı, "İslâmî" ölçüleri kollayan, hatta kaynaştırmayı amaçlayan bir nitelik arz etmektedir.

Bir hareketin adı olan Yeniden Milli Mücadele, kendini tanımlayan ismi dahil, ülke ve topluma ilişkin hemen tüm değerlendirmelerinde "millî"liği olumlu, aranılan bir değer olarak zikretmektedir. İsminden anlaşılacağı gibi geçen yüzyılın başında verilen "Millî Mücadele" bu hareketin değerler zeminidir. "Millî devlet" devlette aranılan hedeftir. Kültür "millî" olursa değerlidir. "Siyasette, ekonomide millîlik" şarttır "Millî dış politika" altı çizilen bir kavramdır.

"Millet"e ve "Millî"liğe böylesine vurgu yapan bir hareketin bir "millet tanımı" da olmalıdır. *Yeniden Milli Mücadele*'de tanımların iki alanda yoğunlaşması ilginçtir. "Millet tanımı" derginin "Bu vatan parçalanamaz" kapağı ile çıktığı ve "Vatan bölme faaliyetleri" başlıklı bir incelemenin yer aldığı sayılarda yapılmakta, "milliyetçilik" tanımı ise, Türkiye siyasetine "Milliyetçi Cephe" hükümetlerinin girdiği günlerde yayımlanan sayılarda yer almaktadır.

Yeniden Milli Mücadele'nin yola çıktığı "Millet" tanımı şöyledir:

"Millet biyolojik bir vakıa değil, ideolojik bir toparlanıştır" (sayı: 20, s. 12).

Burada bir red, bir kabul vardır. Bu hareket kan bağından yola çıkmamakta, kültür, düşünce, ideal "toparlanış"ını millet oluşun ana ekseni kabul etmektedir. "Millet, kan ve dil birliğinin çok ötesinde iman, kültür, ahlak ve ideal birliğidir. Biyolojik bir vakıa değildir."

Millet tanımının bir başka boyutunda ilginç biçimde iki kademeli bir süreçten, kendi ifadesi ile "tarihi bir oluş"tan söz edilir. Bu "milletin tohumu" olarak nitelenen "kavm"in gelişme sürecidir. "Aynı kavme mensup olan fertler arasında beraber yaşama arzusu bir ideal haline gelince millet doğar." Millet oluş için, "kavimde mevcut olan maddi ve manevi hususiyetlerin inançla, kültürle, örf ve aksiyonla kafi şeklini alması, belirmesi, şahsiyet halini alması" gerekir.* Sürecin ikinci kademesinde ise "İslâm'a ulaşma safhası" vardır. Dergide bu, tam da doğrusal ilerlemeci tarih felsefelerini andırır biçimde ve özgün ifadeyle şöyle belirtilir: "Kavimlerin ve buhrana düşen milletlerin tarihinde birbiri arkasına iki zaruri tekamül süreci bulunmaktadır. Birincisi tam millilik, ikincisi İslâm... Birincisi kelimenin tam manasıyla istiklali, demokrasiyi getiriyor, ikincisi kurtuluşu." (sayı: 52, s. 8)

Hareket, "ırkı bir realite olarak kabul eder. Ancak ırkçılığa karşıdır. Irkların birbirine üstünlüğü olmadığını vurgular. Hatta ırkçılığı "biyolojik materyalizm" olarak değerlendirmektedir. Dergide bu

(*) *Yeniden Milli Mücadele*, "Devletimizin milliliğini korumalıyız", sayı: 52, 26 Ocak 1971, s. 7.

konu kapitalizm ve komünizmle bağlantı kurularak ve kelime olarak "milliyetçilik" anlamına gelen nasyonalizmi red çerçevesinde, onu "ırkçılık" boyutu ile sınırlayarak şöyle ifade edilir:

"Kapitalizm nasıl ferdi bir materyalizm, Komünizm nasıl bir içtimai materyalizm ise Nasyonalizm de biyolojik bir materyalizmdir" (sayı: 21, s. 12). Burada derginin milliyetçilikle nasyonalizm arasında ayrım yaptığının altını çizmeliyiz

Derginin millet tanımının İslâm'ı referans alıyor oluşuna örnek olarak, bu konunun tartışıldığı sayılarda Hazreti Peygamber'in (sa.) Veda Hutbesi'nde yer alan "Arab'ın Arap olmayana üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak Allah'a yakınlık iledir" sözüne atıfta bulunmasını gösterebiliriz: Dergi aynı çerçevede Hazreti Peygamber etrafında toplanan ilk Müslümanların İran (Selmanı Farisi) Rum (Süheybi Rumi) Habeşistanlı (Bilali Habeşi) İtalyan (Şuayb) gibi farklı kavimlere mensup olmalarına işaret eder.

Dergi, bu millet anlayışını Türkiye toplumunun yapısını değerlendirirken de gerekçelendirmeye çalışır. "Milletin Van'lı evladı ile Edirneli evladını bir araya getiren husus ırk değil, imandır" (sayı: 20, s. 12).

Derginin "Vanlı"dan "Kürtler"i, Edirneli"den de "Türkler"i kastettiği açıktır. Dergi ısrarla Türkiye toplumunun bu iki kesimi arasındaki "kardeşliği" vurgular.

Ve "Arnavut asıllı" İstiklal Marşı şairimiz Mehmet Akif Ersoy'un mısraları kaydedilir:

"Arab'ın Türk'e, Laz'ın Çerkeş'e, yahut Kürd'e
Acem'in Çinli'ye rüçhanı mı varmış! Nerde!
Müslümanlıkta anasır mı olurmuş, ne gezer!
Fikr-i kavmiyyeti tel'in ediyor Peygamber "

Dergiye göre "Osmanlı İmparatorluğumuzun muhteşem tablosu" ırkçılığı aşan bir tablodur ve bu tablonun "tarumar olmasında menfi ırkçılığın büyük rolü" mühimdir. Dergi burada "Türkçülüğü" bilhassa Doğu meselesinde "ırk ihtilaflarının temel taşı olmak"la itham eder (sayı: 20, s. 12).

Dergi Kürtlerle ilgili görüşünü açıklarken söze "Kanaatimiz şudur ki Kürt kavmi Türklerin bir koludur" diye başlar, "Ancak" diye devam eder ve klasik "Türkçü" yaklaşımla arasına mesafe koymak ister: "Ancak biz antropolog değiliz. Bu hususta yazılmış birçok eser vardır. Esas mevzuumuz menşein araştırılması değildir. Kanaatimizde yanılmış olmamız da bir şey ifade etmez. Kürtler belki başka bir kavim olabilir. Bu mühim değildir. Zira biz milleti biyolojik bir vakıa olarak kabul etmiyoruz."

MİLLİYETÇİLİK

Yeniden Milli Mücadele "Milliyetçi Cephe - MC" hükümetleri ekseninde "milliyetçilik" üzerine görüşlerini sistematize etme gereğini duymuştur.

Yeniden Milli Mücadele'nin farklı sayılarında milliyetçilik konusu, "milliyetçilik, Türk milliyetçiliği, Türkiye milliyetçiliği" ifadeleriyle geçmektedir. Yani bir kavramlaştırma farklılığı göze çarpmaktadır. Özellikle "Türk milliyetçiliği"ile "Türkiye milliyetçiliği" ifadelerinin, bir ayrımdan yola çıkıldığı kanaatini verdiği açıktır. Dergide böyle bir ayrımın neden yapıldığına dair bir açıklama yer almıyor. Ancak muhtemeldir ki "Türkiye milliyetçiliği" ifadesi, "Türk milliyetçiliği" ifadesinin çağrıştırdığı "ırk eksenli" yaklaşımdan ayrılmak ve daha geniş bir ırklar arası kültür -ideal bütünlüğünü anlatmak üzere kullanılmış olmalıdır. Hareketin millet tarifinde İslâm'ı referans alan çizgisine daha yakın, bir başka ifadeyle İslâm ölçüleri içine girmiş milliyetçilik yorumunun da bu olduğu düşünülebilir. Ancak ifade et-

mek gerekir ki, dergide bu üslup ayrımı kıskançlıkla korunan bir husus değildir, zaman zaman ayın yazı içinde iki kavram da kullanılabilmiştir.

"Dergi bundan sonra 'Türkiye milliyetçiliğinin'oldukça kesin sayılabilecek bir sıra ölçüsü" bulunduğunu vurgular (sayı: 255, s. 3).

Peki milliyetçilik nedir?

Dergiye göre "milliyetçilik, bir toplumu diğer toplumlara nazaran farklılaştıran, onun şahsiyet unsurlarının korunması ve geliştirilmesi gayretidir."

Bu arada, Türk toplumunda hangi kesimlerin milliyetçi olabileceği, hangi kesimlerin "asla milliyetçi olamayacağı" sorusunun cevabı da araştırılır dergide. Peşin olarak şu söylenebilir ki dergiye göre "Türk halkının büyük çoğunluğunun ideolojisi milliyetçilik olmak zorundadır" (sayı: 256, s. 3).

Dergiye göre, "Türkiye ekonomisinde, ekonomik varlıkları, Türk halkının ekonomik gücünü sömürmek ve bu sömürü birikimini hâkim ekonomilere aktarmaya bağlı bulunan kozmopolit - sömürücü takımı, milliyetçiliğin can düşmanıdır."

Daha sonra "milliyetçilik" hareketleri arasında da ayrımlar yapılır ve bir kısım milliyetçi hareketler kabul edilemez bulunur. Bunlardan birisi "yabancılaşma hizmetinde bir cali milliyetçilik"tir. Dergide buna örnek olarak Türkiye'de Cumhuriyet döneminde "millî temalar" çerçevesinde yürütülen Batılılaşma hareketleri gösterilir.

Daha sonra dergi, bu "sun'i" milliyetçilik çizgisinin fikir babasının Ziya Gökalp olduğuna işaret eder ve bunun eleştirisini yapar. Dergide Gökalp çizgisine getirilen eleştiriler için şu ifadeleri alabiliriz:

"Z. Gökalp'in en tutarlı sayılabilecek kitabı 'Türkçülüğün Esasları' incelenirse görülür ki; Z.Gökalp, sadece Meşrutiyet aydınları tarafından sistemleştirilmiş 'Dilde Türkçülük' konusunda doyurucudur. Felsefi, ekonomik, hukuki ve siyasi Türkçülük konusunda bazı yerlerde ifade ettiği gibi yetersizdir. Aile ve din konusundaki sözde milliyetçi formülleri ise saçmadır. Mesela, Ezan ve Kuran'ı Türkçe okumaya kadar varan formalist telâkkisi, cumhuriyet devrinde pek acılı reaksiyonlarla karşılaşmıştır" (sayı: 256, s. 2-3).

Dergi kendi çizgisini tanımlayabilmek açısından CHP'nin Altı Ok'undan biri olan milliyetçiliği de eleştiri konusu yapar. Şöyle ki:

"CHP'nin altı okundan biri olarak kaldığı zaman süresinde milliyetçilik adına, gerçek Türk milliyetçiliği ile asla uzlaşmaz bir yabancılaşma, batılılaşma ve halktan kopuş hareketi alkışlanmıştır. Zaman zaman liberal batıcı, totaliter batıcı (faşist ve Nazi özentiliği) ırkçı ve ateist olmak, milliyetçilik sanılmıştır" (sayı: 256, s. 2-3).

Dergi "milliyetçilik ülküsü"nün rasyonel ve reel kaynaklarının toplumların "bulgular hazinesi" olarak nitelenen kendi öz tarihleri olduğundan yola çıkıyor. "Bu hazinenin incelenmesinden bu davranışlara hâkim bulunan düşünce prensiplerinin, amaçlarının ve metodunun, yani Türk milletinin dünya görüşünün, ahlak anlayışının bulunacağını" belirtiyor. *Yeniden Milli Mücadele*'ye göre "Türk milliyetçiliği Türk toplumunu kendi hayal ettiğimiz gibi benimsemek yerine Türk milletinin kendini tabiat ve tarihte ortaya koyduğu gibi benimseyiştir" (sayı: 258, s. 14).

Hemen ardından da "Türk milliyetçiliğinin reel kaynakları" olarak şunlar sıralanır:

"I . Türk milletinin düşünce prensipleri, aksiyomları ve metodu. Yani Türk düşüncesi.

2. Türk aksiyon tipi (ferdi ve sosyal aksiyon tipleri).

3. Türk milletinin taşıdığı hayat sistemleri

Din sistemi

Ahlak sistemi
Hukuk sistemi
Ekonomi sistemi ve
Sosyal sistem
4.Türk milletinin kurduğu ve yaşattığı müesseseler " (sayı: 258, s. 14).

Yeniden Milli Mücadele bundan sonra bir adım daha atmakta ve "millî devlet"e ilişkin değerlendirmeler ortaya koymaktadır. Derginin ilginç bir tespiti şudur: "Türk milleti için devletini millileştirmek bir hayat memat meselesi olarak ortadadır" (sayı: 260, s. 3). Hemen ardından da millî devlet tanımı çerçevesinde şu tespitler geliyor: "Türk devletinin gerçek anlamda milliliği, tarihi Türk devlet sistemine uyup uymadığı ile ölçülebilir" (sayı: 260, s. 3).

Dergi bu yaklaşımı içinde sınıf devletine, hakemlik statüsü içindeki devlete ve ekonomik bir kurumlaşma biçiminde anlaşılacak devlete karşı çıkar (sayı: 260, s. 8).

Yeniden Milli Mücadele dergisinin çeşitli sayılarından tespit ettiğimiz bu görüşlerin altında imza yoktur. Aslında dergide sahip ve yazı işleri müdürü dışında hiçbir imza yoktur. Dergi bunların bir kadro hareketinin görüşleri olarak bilinmesini tercih etmiştir. Ancak başyazıları daha sonra Islahatçı Demokrasi Partisi'ni kuracak olan Aykut Edibali'nin yazdığı bilinmektedir.

Genel olarak "özde İslâmî, ifadelendirmede millî" diye niteleyebileceğimiz "milliyetçilik" anlayışına sahip bulunan ve merkezî sistemin "millîlik" etrafındaki duyarlılıklarını gözetip, Türkiye'nin etnik çeşitliliğini İslâmî zeminde buluşturmayı başarabileceğini düşünen bu hareket bütünlük içerisinde devam edememiştir. Daha sonra Aykut Edibali etrafında oluşan Islahatçı Demokrasi Partisi ve Millet Partisi de zaman içinde sistemin duyarlılıklarını daha çok öne çıkaran bir anlayış içine girmiştir. Bugün *Yeniden Milli Mücadele* çizgisinde yoğun bir akım mevcut değildir. Ancak, ona yakın perspektifler bireysel temsiller halinde seslendirilmektedir.

Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği: Endişe ve Pragmatizm

YÜKSEL TAŞKIN

Celal Bayar, 1984 Nisanı'nda, "Milliyetçiler birleşmezse komünizm gelir" şeklindeki bildik demeçlerine bir yenisini eklediğinde, 12 Eylül restorasyonu böylesi bir tehdidin dayanaklarını ciddi olarak ortadan kaldırmıştı. Bayar'ın uzun siyasî kariyeri boyunca bıkıp usanmadan yenilediği bu türden uyarılar, hem derin bir endişeyi yansıtıyor; hem de Türk sağına belli bir 'gömleği' tekrar tekrar giydirme gayesinin pragmatik dayanağını oluşturuyordu. Endişe ve pragmatizm: Türk milliyetçiliğinin abartılı anti-komünizmini anlayabilmek için gerekli iki anahtar kelime...

Anti-komünizmin yer yer trajik, bir o kadar da mizahi bakiyesine bakıldığında yanıtlanması gereken, bu derin endişenin ve izleyen öfke ve reaksiyon patlamalarının temelinde nelerin yattığıdır. Bu nedenlerin anlaşılmasını zorlaştıran önemli bir sorun, farklı kesimlerin anti-komünizmlerini besleyen farklı saiklerin olabileceği gerçeğidir. Sözgelimi, 4 Aralık 1945'de *Tan* gazetesine baskınla sonuçlanan, Hüseyin Cahit Yalçın'ın "kalkın ey ehli vatan" gibi (artık çok tanıdık) provakatif başlıklar taşıyan yazılarının arkaplanında yatan nedenlerle, bu çağrıya kulak veren 'vatan evlatları'ndan Turgut Özal'ın Tan nümayişlerine iştirakini belirleyen nedenler nelerdi ve bunlar 'duayen' Yalçın'la nerelerde farklılaşıyorlardı?[1] Ya da Şubat 1969'da 'Kanlı Pazar' diye tarihe geçen olaylardan önce, "Ey Türkiye halkı, ey temiz Müslümanlar [...] Herkes komünizm küfrüyle savaşa hazırlansın [...] İmanınız tehlikede. Dininiz tehlikede [...] Camiler tehlikede. Kalkın ey ehli Islâm! Davranın"[2] diyerek gazetesinden okuyucularını galeyana getirmeye çalışan M. Şevket Eygi kuşağıyla, Hüseyin Cahit Yalçın arasında nasıl bir geçiş ve farklılaşma vardı? Kurucu seçkinlerin anti-komünizminden öğrenilerek devranılan veya zamanla dışarıda bırakılanlar nelerdi?

Hüseyin Cahit Yalçın, bazen iktidar çevrelerince dışlansa da, Cumhuriyet'in kurucu kuşağı olan 'asli seçkin unsur'la seküler-milliyetçilik ortak paydasında buluşabiliyor ve bu kesimin komünizm alerjisini dillendiriyordu aslında. Gecikmiş ulusçuluk örneklerinde gözlenen; acilen türdeş bir ulus yaratma ve bu kurguyu yine o aciliyet içerisinde kitlelere 'öğretme' zorunluğundan beslenen bir reaksiyonerlikti söz konusu olan. Sosyalist projelerin, zar zor kazanılmış bir türdeşliği tehdit eden sınıf vurgusu, 'oyunbozanlığı' daha baştan büyük alerji yaratıyordu. İdeolojik planda ve mücadele ekseninde, 'sözde türdeş' toplum tasavvurunun kırılganlığının ve kolayca inandırıcılığını yitirme ihtimalinin yarattığı, beslediği bir reaksiyondu,

Yalçın gibi 'asli unsur'un içinden konuşanlarda gözlenen anti-komünizm.

Bu dönemin özgül koşullarında entelektüel kimliğinden siyasetçi kimliğine kolay geçişlerin farkında olan 'asli unsur,' entelektüeller arasında çatlama yaratma gücü özellikle yüksek olan sosyalist ideolojileri baskı altında tutmaya daha baştan özel önem atfediyordu. Bu entelektüellerin halk üzerinde yaratabilecekleri cazibe, demokratik katılım kanallarının daraltılmasıyla halledilebilir bir meseleydi. Ama asıl korku, Batı'da örneklerine çokça rastlanan 'asli unsurun' içerisinden ve onların çocuklarından böylesi bir ideolojik kaymanın olabilme ihtimaliydi.

Batı'da, özellikle 19. yüzyılda liberal ideolojiden esinlenerek iktidarı devralan ve kısa sürede liberalizmin gereklerini ikinci plana iterek milliyetçi söylem ve pratikleri içerisinde eriten yeni devlet seçkinleri kuşağının esas endişesi özellikle genç kuşakların sosyalist ve liberal ideolojilerden esinlenmeleri ve radikal değişim talepleriyle, yine bu seçkinlerin yeni iktidar biçimlerini kullanarak iktidar talep etmeleriydi.

'Aydınlanma Projesi'ni milliyetçiliğin diline hapsederek iktidar olanlar, başka yorum farklarının önünü tıkama zorunluluğunu çok çabuk hissettiler. Çünkü devir, 'sözün' (politik programların) iktidarı devralabildiği, bunu hakkı görebildiği bir devirdi. İktidarın meşruluğunun gerektirdiği rıza türetimi her zamankinden daha zor ve rekabete açıktı; ulusal siyaset alanı'nda sürekli yeniden üretilmesi gereken bir gündelik-politik mücadeleyi kaçınılmaz kılıyordu. Aydınlanma projesinden 'söz indirenler', bu gündelik mücadeleyi meşru zeminlerde yürütmeyi göze alamadıkları anda, milliyetçiliğin dışlayıcı potansiyeline sarıldılar. Hem uygarlaşmayı kendi görüş açılarında şekillenen özgül bir Batı'ya yetişme misyonu olarak dondurdular; hem de bu misyonu gerçekleştirebilecek bir seçkin grubunun 'halk için, halka rağmen' zorunlu gördükleri (devlette) devamlılıklarını milliyetçi ideolojiden hareketle meşrulaştırmaya giriştiler. Kısacası, meşru siyasal rekabet platformunu milliyetçilikle sınırladılar. Ve böyle yaparak, milliyetçiliğin farklı ve hatta zamanla bizzat kendilerini de tehdit edecek yorumlarının önünü açmış oldular. Sorun, kimlerin milletin/ulusun hakiki evlatları oldukları; dolayısıyla meşru iktidar hakkına sahip olabilecekleri noktasına kilitlendi.

İKİ TARZ ANTİ-KOMÜNİZM

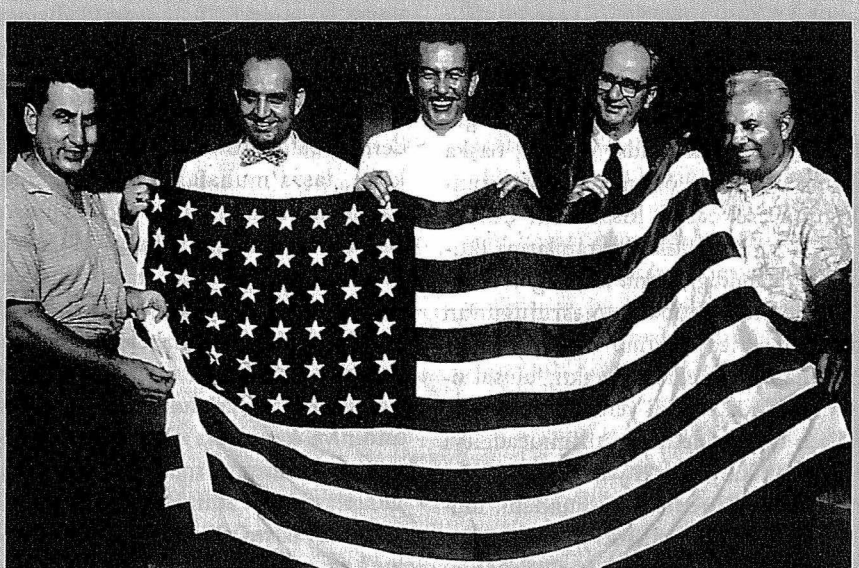
Burada Turgut Özal kuşağının, kurucu seçkinlerin anti-komünist reaksiyonerliğine bu kadar sıcak bir karşılık vermelerinin nedenlerine yoğunlaşabiliriz. Turgut Özal kuşağı derken, Cumhuriyet'in eğitim kurumlarında yer bulabilen ve kurucu seçkinlerden farklı olarak özellikle kırsal kökenlere sahip gençler kastediliyor. Kırklı yıllarda görünürlük kazanan bu kuşakla ilgili değerlendirmelerde en çok rastlanan görüş, onların 'geleneksel değerlerin' belirlediği bir muhafazakârlığın taşıyıcıları olduklarıdır. Modernist Batılılaşmanın kültürel projesine karşı, taşra muhafazakârlığının direnç kalıplarını taşıdıkları en sık duyulan değerlendirmelerdendir. Bu açıklama biçimine göre, böylesi bir tepkiselliğin nesnesi olması gerekenler kimlerdi? Batılılaşmacı seçkinler. İlginç biçimde bu tez, Kemalist, İslâmcı ve milliyetçi anlayışların en fazla başvurdukları açıklama biçimidir ve konumuz olan anti-komünizmin nedenlerinin tam olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

"Sünnî İslâm'ın muhafazakâr kalıpları, bu kuşağın anti-komünizmini belirledi" şeklindeki bir yargı, bu açıdan bakıldığında yetersizdir. Bu geleneksel birikim, anti-komünist reaksiyonun yaygınlaşmasında, biçim kazanmasında etkili olmuştur. Ama, Birinci Dünya Savaşı'na mace-

raperest bir yönetimce sokulan; nihayetinde imparatorluktan Misak-ı Millî sınırlarına büzülen ve ağır kayıplar veren bir devletin seçkinlerinin azımsanamaz bir kesiminin çok geçmeden yine Alman yanlısı olarak İkinci Dünya Savaşı'na katılma heveslerini bütünüyle açıklayamaz. Bu heveskârlar arasında, altmışların meşhur anti-komünist kalemlerini, aktivistlerini de oluşturacak, taşra kökenli ve Cumhuriyet'in eğitim kurumlarında yetişen kuşaktan çok sayıda temsilci de bulunacaktı.

Otuzlu yıllarda, Balkanlar'dan Ortadoğu'ya genç seçkinler kuşağı arasında Alman sempatizanlığı çok ciddi bir fenomendi. Spekülasyon yapmayı göze alarak iddia edersek, bu topraklarda da Fransa'nın Nazi işbirlikçisi Vichy yönetimi tarzı bir hükümet oluşabilir ve bu seçkinlerden yoğun destek alabilirdi. İdeolojik formasyonları buna müsaitti ve 'olumsallık' denilen ve tarihte azımsanamaz etkisi olabilecek süreçler sonucunda rota çok partili istikamete çevrildiğinde bu ideolojik bakiye henüz yok olmuş değildi. Sabiha Sertel'in Ağustos 1945'te çarpıcı biçimde dile getirdiği aşağıdaki yorumları da bu görüşü destekliyor: "Türk milliyetçiliğini inhisarı altına alan bazı muharrirler, Alman nazizmi iktidar mevkiinde iken, Türk rejiminin nazist bir rejim olduğunu, Hitler'in bu rejimden çok dersler aldığını iddia etmişlerdi. Faşist manada bir milliyetçiliği ilk defa savunanlar onlar oldu. Faşizm yıkıldı, faşist miliyetçiler derhal demokrat kesildiler" (Sertel, 1987: 278).

Dolayısıyla, sözgelimi Romanya'da otuzlu yıllarda üniversite öğrencilerinin önemli bir gövdesini Nazi hayranı kılan ideolojik tesirler bu topraklarda da etkiliydiler. Son derece modern bir ideolojik yönelimin tesiri altında milliyetçiliği öğrenen kuşakları, "Salt Batılılaşma proje-



"Komünizmle Mücadele Komisyonu" üyesi AP'li parlamenterler Fethi Tevetoğlu, İhsan Sabri Çağlayangil vd. (1956). Soğuk Savaş döneminde anti-komünizmin Türk milliyetçiliği ideolojisinin aslî unsuru mertebesine yükselmesine bağlı olarak, trajikomik "Amerikan muhipliği" manzaraları ortaya çıkabiliyordu. Sol-ulusçuluk bu manzaralardan da faydalanmıştır!

sine ve bunun taşıyıcılarına karşıydılar, bu nedenlerle anti-komünist reaksiyonları şiddetliydi" diyerek anlamaya çalışmak çok hatalı bir duruştur. Bu kuşaklar zaten Batıcı modernleşmeye karşı değillerdi. Onun içinden çıkan, bir yorum farkının tesiri altındaydılar sadece. Ortada, modernizm/Batı karşıtlığından çok, onun içindeki rakiplerden birinden veya diğerinden yana taraf olmak söz konusuydu. Bu durumun en açık olarak görüldüğü sıcak temaların başında komünizm karşıtlığı gelir.

İşte bu modern etkiyi kabul edersek, hem bu türden milliyetçilerin inanmak ve inandırmak istedikleri kadar 'otantik' olmadıklarını, dolayısıyla onları sadece yoğun bir kültürel çatışmanın yerlilik iddiasını sahiplenen tarafları olarak göremeyeceğimizi de anlamış oluruz. Peki, milliyetçi ideolojilerin önemli bir bileşenini oluşturan kozmopolit kültüre duydukları öfkenin serpilmesinde, yeni ortamlarında geleneksel İslâmî referanslarıyla var olamamalarının, bunları gizlemek zorunda kalmalarının hiç mi etkileri olmadı? Tabii ki oldu. Sözgelimi, Sünnî İslâm'ın mezhep çatışmalarının yaşandığı sınır bölgelerinden gelen; veya 'kâfirlerin' istilasına açık coğrafyasının içinde sosyalleşen gençlerde, komünizm öncesi veya sonrası bir Moskof düşmanlığı olması anlaşılabilir.

Bu bakiyenin, İkinci Dünya Savaşı ertesi 'Hür Dünya' kampı içerisinde Amerikan eksenli Soğuk Savaş siyasetinin ateşli savunucusu olan milliyetçi muhafazakârların, Amerikan taraftarlıklarını meşrulaştıran bir etmen olarak sıklıkla gündeme getirildiği de açıktır. Alman yanlısı veya daha sonra Amerikan yanlısı olma kolaylığının, milliyetçiliğin bağımsızlık ve otantiklik vurgusuyla çeliştiği gerçeği, yoğun bir Sovyet tehdidi ve karşıtlığı söylemiyle hasıraltı edilmiştir. 'Hür Dünya' içerisinde Amerika'nın peşine takılmak; demokratikleşme sürecini sürüncemede bırakma, önemli maddi destek alma ve yükselen solu sürekli olarak Moskova yanlısı göstererek kriminalize etme avantajlarını da içeriyordu.

Bu noktada, Türkiye'ye has önemli başka bir özgüllük hatırlatılabilir. Balkan ülkelerindeki 'geç ulus inşa' süreçleriyle karşılaştırma yaparak ilerlersek, burada en temel ifadesiyle özel mülkiyet ve etrafında şekillenen kurumları 'muhafaza' etme hedefine yoğunlaşmış kesimler arasında monarşist/kralcı güçlerin önemli siyasal aktörler olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. Mesela otuzlu yılların Yunanistan veya Romanyası'nda, bu sosyal mücadelelerde ciddi bir güce sahip olan monarşistlerin Türkiye'de karşılıkları yoktur. Türkiye'de benzeri bir muhafazakârlık, iki kanaldan kendisini ifade edebilmektedir: Cumhuriyet'i kuran seküler milliyetçi seçkinler ve onların eğitim kurumlarından geçen taşra kökenli milliyetçi-muhafazakârlar. Emperyal geçmişin bakiyesi olan ve kendisini bunun üzerinden siyasallaştıran ciddi bir sosyal-politik güç; Türkiye örneğinde sahnelerde görülmemektedir. Yine bu dönemde Balkan ülkelerinde gördüğümüz, dinsel referanslarla bezeli, orta sınıf mülkiyetçiliği damgalı bir anti-komünizmden bahsedemeyiz. Belki genelleme riskini göze alarak söylersek, siyaset sahnesinde payitaht kültüründen beslenen bir muhafazakârlık yoktur.

Karşımızda, mülk sahibi temsilcilerinin (sözgelimi İstanbul'da yoğunlaşan çıkarların) sürüklediği bir anti-komünizmden çok, 'seküler milliyetçi' Kemalistlerin ve milliyetçiliklerinin önemli bir itici gücünü 'Fatih-Harbiye' karşıtlığına oturtan veya böyle dışa vuran yeni kuşağın taşıyıcılıklarını yaptıkları anti-komünizmler var.[3] Burada bu farklılığın nedenlerinden çok sonuçlarına yoğunlaşılacak. Bu ikili gelişme, daha sonra yükselen orta sınıfların ellilerde güçlerini siyasete yansıtma özgüvenini kazanmalarıyla nitelik değiştirdi. Ke-

Fethi Tevetoğlu

NİZAM ÖNEN

Fethi Tevetoğlu 1916 yılında İstanbul'da doğdu. Orhan Şaik Gökay'ın da öğretmenlik yaptığı Kastomonu Lisesi'nde Turancı-Türkçü düşüncelerin etkisi altına girdi. Kapağında yer alan Bozkurt resmiyle dönemin Turancı Türkçü düşünüşünün etkisi altındaki *Kastamonu Lisesi* dergisinde yayımlanan şiirlerinin ardından, romantik milliyetçiliğin egemen motif olduğu şiirlerinin *Atsız Mecmua*'da yayımlanmaya başlaması ile Turancı-Türkçü sahnedeki yerini aldı.

Tevetoğlu'nun düşünsel çizgisini iki ana döneme ayırarak incelemek olasıdır. İlk dönem Turancı Türkçülüğün Tevetoğlu'nun düşünüş sisteminde merkez noktayı temsil ettiği zaman dilimine denk düşer.

Bu dönemdeki düşünceleri büyük hayranlık duyduğu Nihal Atsız'ın etkisiyle şekillenmiştir. 1933 yılında Kastamonu Lisesi öğrencisiyken, daha sonra Atsız'ın *Çanakkaleye Yürüyüş* adıyla kitaplaştıracağı Çanakkale gezisinde Atsız'ın dokuz kişilik gezi grubunda da yer alan Tevetoğlu'nu Turancı-Türkçü hareket içerisinde amatör bir şair olmaktan öteye taşıyan, 1939'da İstanbul'da çıkarmaya başladığı *Kopuz* dergisi olmuştur. 1941 yılında Askerî Tıp Akademisi'nden mezun olduktan sonra Samsun'da yine *Kopuz* adıyla bir dergi yayımlamıştır.

İstanbul ve Samsun'da çıkan *Kopuz* dergilerinde yayımladığı yazılarda Turancı-Türkçü-ırkçı öğeler üzerinde yükselen bir edebiyat anlayışının yaygınlaştırılması düşüncesini ortaya koymaktadır. "Türk sanatını duyurmak ve Türk gençlerini milli sanat etrafında toplamak" amacıyla çıkarılan ilk *Kopuz* dergisine oranla, Samsun'da yayımlanan derginin politik yanı ve Tevetoğlu'nun ırkçı görüşleri daha belirginleşmiştir. Kendisini "...mütevazi bir Türkçü ve müfrit bir ırkçı olarak..." tanımlayan Tevetoğlu'na göre amaç "en üstün ırk olan Türklüğe hizmettir." Bunu da Türkçülüğe hizmet ettiğini düşündüğü şair, yazar ve fikir adamlarını tanıtmakla yapabileceğini düşünmektedir.

Dönemin diğer Turancı-Türkçülerinin aksine Tevetoğlu, Turan fikrini önplana çıkarmaz, onu "KIZILAL-

mal Karpat'ın, (Türkiye'de) "yükselen orta sınıflar, milliyetçiliği, sosyal akımlara karşı kendilerini korumak için kullandılar" (Karpat, 1953: 253) derken kastettiği kesimler bunlardı. İşte burada karşımıza orta sınıf mülkiyetçiliği kaygılarıyla antikomünist reaksiyonerlik vagonuna atlayan güçler çıkıyor. Ama onlara önemli bir belirleyicilik atfetmek, Türkiye özelinde yukarıda açıklamaya çalıştığımız kesimleri ihmalle sonuçlanabilecek bir tür Avrupamerkezci indirgemecilik tehlikesi barındırıyor. Çünkü bu kesimlerin bakiyesi, Türkiye'deki anti-komünizmin farklı dinamiklerini anlamak açısından ciddi belirleyiciliğe sahip.

Konumuz olan yeni kuşak böylesi bir milliyetçiliği nerede öğrenmişti? Tabii ki Cumhuriyet kurumlarında. Bu kurumlarda, bütünüyle tutarlı bir eğitim ideolojisi

MA'ya yâni yüce ülküye giden yol" olarak anar. "Türk ırkının en büyük vasfı savaşçı oluşudur" sözüyle özetlediği militarist görüşleri, dönemin Türkçü akımı açısından tipiktir. Özellikle Samsun'da çıkarttığı dergide toplumsal yaşamın düzenlenişi ile ilgili düşüncelerini ırkçılık üzerine inşa eder. Mustafa Kemal'in "Ne mutlu Türküm diyene!" sözünü "Ne mutlu Türk yaratılanlara!" biçiminde değiştirerek, "kan ırkçılığı" üzerinde yükselen Türkçülüğe bağlı olduğunu ortaya koyar. Bununla birlikte Tevetoğlu'nun Türkiye içerisinde yaşayan Türk olmayan halklara karşı tutumu ikili bir özellik gösterir. Müslüman olan ama Türk olmayan vatandaşların asimilasyonunu önerirken, "soy, dil, tarih, gelenek, görenek ve din bakımından bizden olmıyan hakiki ekalliyetlerin..." toplumsal yaşamdan ve kurumlardan dışlanmaları gereğini vurgular. Aile yaşamının düzenlenmesini de totaliter bir yaklaşımla ele alarak, dönemin diğer bütün Turancı-Türkçülerinin de savunduğu yabancılarla evlenmenin önlenmesi yönündeki düşüncelerini yinelerken, daha da ileri giderek evlilik kurumunun zorunlu hale getirilmesini savunur. Bunun nedenini de Türk milletinin sayıca çoğalıp güçlenmesini sağlamak olarak açıklamaktadır. Türk yaratılmış ve Türk kültürü almış olanların ancak yine bir Türk kanı taşıyanla evlenmeleri gerektiğini, böylelikle de "ırk piçleri"nin ortaya çıkmasının engellenmesinin önemini vurgular.

Fethi Tevetoğlu, 1943'te Atsız'a şöyle hitap etmişti: "Türklük ne vakit kurtulacak? Ya bunu temin et ya ölelim... Rıza Nur'umuz öldükten sonra önümüze düşmek senin vazifendir:"

Tevetoğlu'nun bu dönemde diğer Turancı-Türkçülerden farkı İslâm'a verdiği önem noktasında belirmektedir. Atsız'dan sonra kendisine örnek aldığı ikinci kişilik olan Rıza Nur'un

olduğunu iddia etmek zor olsa da, zamanla ibrenin sağ milliyetçilerden yana çevrildiği ve istisnai durumlar bir yana bırakılırsa (kimileyin aşırılıkla itham edilseler de), milliyetçi hoca ve öğrencilerin kendilerini 'evlerinde' hissettikleri ve hissettirildikleri unutulmamalıdır.

Bu noktada, İsmet İnönü'nün ünlü 19 Mayıs konuşması sonucunda 'aşırı milliyetçi' gençlerin tutuklanmaları örnek verilerek iki milliyetçilik arasındaki ideolojik farklılıkların anımsatılması yoluyla, Kemalist milliyetçiliğin Batılı manada bir milliyetçilik olduğu görüşü sıklıkla dile getirilmiştir. Arada farklılıklar olduğunu yadsımasak da, Reha Oğuz Türkkan gibi milliyetçi gençlerin, rejimin önde gelenlerince desteklendikleri, 'evden sayıldıkları' unutulmamalıdır. Sözgelimi, Mahmut Şevket Esendal, Türkkan gibi

etkisiyle olsa gerek, İslâm'a eleştirel yaklaşıp zaman zaman şamanist inançlara vurgu yapmaz, aksine İslâm'ın toplum yaşamındaki önemi üzerinde durur.

Fethi Tevetoğlu, 1944 yılında Irkçılık-Turancılık davasında yargılanır ve ceza alan on sanıktan biri olur. Ancak aldığı cezanın bozulması üzerine serbest kalarak ordudaki doktorluk görevine devam eder.

İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi ve Soğuk Savaş döneminin başlaması üzerine etkinliklerine yeniden izin verilen Turancı-Türkçü çevrelerin çıkardığı dergilerde makaleleri yayımlanır. *Kür Şad, Kızıl Elma* ve 1950'de yeniden yayımlanmaya başlanılan *Tanrıdağ* gibi dergiler ile *Tasvir* gibi günlük gazetelerde yayımlanan yazılarında düşüncesinin gelecekteki ana ekseni hakkında sinyaller verir. Kendisini "1 Numaralı Komünist Düşmanı" olarak tanımlayan Tevetoğlu, "dış kızıl tehlike" ile "kökü yine dışarıdaki [...] iç kızıl, kara ve siyonist tehlikeler"e dikkat çekerek anti-komünist yanını önplana çıkarmaya ve bununla bağlantılı olarak da din vurgusunu artırmaya başlar. "Din Karşısında Komünizm ve Ruh Hastalıkları" makalesinde komünizmi bir çeşit akıl hastalığı olarak değerlendirir. Dinin toplum yaşamı içerisindeki önemi, onun ruh hastalıklarını ve komünizmi önlemedeki etkisiyle açıklanmaktadır: "Muhteris politikacıların ve ruhu, benliği, bütün varlığı satılmış psikonevrozlu hastaların iddia ettiği gibi, din, aslâ halk için afyon, uyuşturan ve uyutan bir müessir değildir." Dine ilişkin bu tutumunu, Türkçülüğüyle bağdaştırır: "İslâmiyet, [...] Arabın olmaktan çıkıp Türkün olmuş, Türkün millî dini haline gelmiştir" tespitini yapmak durumunda kalmıştır. Türkiye'deki laiklik uygulamasına yönelik eleştirilerini de bu dönemde gündeme getirmiştir: "... bu günki ahlakî ve içtimaî çöküşümüzün en mühim sebebini, lâyiklik prensibinin yıllardır dinsizlik olarak tatbik edilişi kasıt ve cinayetinde bulmuş ..."tur.

1953 yılında lisansüstü çalışmalar yapmak için gittiği Amerika Birleşik Devletleri'nden 1957 yılında dönerek önce Demokrat Parti Samsun il başkanı, 1961 Senato seçimlerini takiben de Adalet Partisi Samsun senatörü olarak siyaset sahnesinin en sağındaki aktörlerden biri olur.

1960'lı yıllar, Tevetoğlu'nun düşünsel çizgisinin ikinci ve Türk düşünce tarihindeki etkisi itibariyle daha önemli bölümünü oluşturmaktadır. Her ne kadar bu yıllarda da kendisini Türkçü olarak tanımlamaya devam et-

gençlerin tutuklanmaları üzerine İnönü'ye giderek, eğer tutuklama kararında ısrar edilecekse kendisinin de milliyetçi olduğunu, bunun için de hemen kendisi için de aynı muamelenin yapılmasını istemişti. Bu arada, bu gençlerin samimi olduklarını da eklemişti. İnönü'de Esendal'a yanıtında, "Onların hedefi milliyetçiliği telkin değil, bizim yerimize geçmektir. Gözleri koltuklarımızda!" diye bağırmıştı (Ağaoğlu, 1972: 105).

Bu görüşmeyi aktaran Samet Ağaoğlu'nun İnönü'nün Tek Parti rejimine dair aşağıdaki değerlendirmeleri de bu yazının ana çerçevesiyle örtüşmektedir. Yani, siyaset alanını toplumsal aktörlere karşı kapatmanın bir yolu olarak, milliyetçiliği kullanmanın ve bu alanı sadece farklı milliyetçiliklerin meşru rekabetine açık tutmanın neden ve sonuçlarına: "Kendisine

mekteyse de Türkçülük anlayışını farklı öncelikler ekseninde şekillendirmeye başladığı söylenebilir. Fethi Tevetoğlu'nun 1960'lı yıllardaki ideolojik çizgisinin birbirinin içine geçmiş iki ayağı vardır. Bunlardan bir tanesi son derece keskin bir komünizm karşıtlığı, diğeri ise Amerikan ve NATO yandaşlığıdır.

"Bütün insanları hak ve hürriyetlerinden mahrum etmek suretiyle birbirlerine müsâvi 'sürüler ve yığınlar' hâline getirmeğe çabalayan kızıl tehlike komünizmle mücadele, hür ve müstakil yaşamak isteyen her insanın ve her milletin birinci vazifesidir." Bu vazife tanımı doğrultusunda Tevetoğlu, Parlamento içinde ve dışında tüm enerjisini anti-komünist faaliyetlerine hasreder. Komünizme ve komünistlere (aynı zamanda örneğin Köy Enstitülerine, sol eğilimli edebiyatçılara...) yönelttiği eleştirileri kuramsal olmaktan çok, aşağılama, hakaret ve suçlandırma (kriminalizasyon) üzerine inşa edilmiştir: "Komünistlerin aşağılık şahıslarında, bütün maddî ve manevi taraflarıyla bir psikopat, bir hırsız ve bir fâhişenin her üçü birleşmiş halde temsil edildiklerinden, bu hasta ruhlu, hak ve hürriyetlere düşman, kirli ve mülevves yaratıklar, bütün sağlam, hak ve hürriyetsever, temiz insanlara düşmandırlar." 'Asya Milletleri Komünizmle Mücadele Birliği Türkiye temsilcisi' de olan Tevetoğlu'na göre komünizm yalnızca Türklüğün düşmanı değil, bütün insanlığın düşmanıdır. Ona göre iki tür dünya vardır. Biri "komünist dünya", diğeri başını Amerika Birleşik Devletleri'nin çektiği "Demokrat dünya" ya da "Hür Dünya"dır. Ona göre "'Tek Hür Dünyanın Hür İnsanları Olmak' ideali, bütün hürriyet ve demokrasiye inananların yüreklerini doldurmuştur." 1940'lı yıllardaki "Kızılalma" ideali yerini "Tek Hür Dünyanın Hür İnsanları" olmak idealine bıraktığı gibi, "Türkün Türk'ten başka dostu yoktur" argümanı da geçerliliğini yitirmiştir. Tevetoğlu'na göre, artık, "Tarihi ve ananevi dost ve müttefiklerimiz" İngiltere, Fransa ve Batı Almanya ile olan ilişkiler "Türk halkının gerçek dostluğa dayanan maddi, mânevi huzur ve güven kaynaklarından en mühimmini teşkil eder." Batı Bloku içerisinde de Amerika Birleşik Devletleri Tevetoğlu için özel anlam taşımaktadır: "Bilhassa Birleşik Amerika'ya olan içten samimî bağlılığımız ve inanımız, bu milletin insan hak ve hürriyetlerinin muzafferiyeti için tarihte örneği görülmemiş bir fedâkarlık ve mesuliyeti istekle üzerine almasını takdir edişimizden[dir]"

istediği kadar sürekli inkılâpçı desin, Halk Partisi aslında sadece şekli inkılâpların sınırında kalmış, yönetimi bir kadronun elinden tutmak sisteminin koyu muhafazakârı olmuştu ve böylece de inkılâpların ilerlemesi yolunu kendisi kapatmıştı" (Ağaoğlu, 1972: 46).

Samet Ağaoğlu'nun bu değerlendirmeleri çarpıcı olmakla beraber, İnönü'nün 1945 sonrasında neden bazı ciddi reformlar yapmak zorunda kaldığına dair (yine isabetlilik payı olan) görüşlerinin en son cümlesi, Ağaoğlu'nun en önemli figürlerinden olduğu DP elitinin anti-komünizmlerine dair de ipuçları barındırmaktadır: "(İnönü) böyle yapmadığı takdirde açıkça görüyordu ki bu temizliğe halk girişebilir, bu ise yalnız tek parti yöneticilerini değil, bütün asker-sivil bürokrasiyi toptan yıkarak yerine bir sınıf hâkimiyeti-

Tevetoğlu'nun düşüncesinde 1940'lı yılların militarist görüşlerinin yerine de, "dünya hâkimiyeti" peşinde koşan komünizme karşı dünyada barışın güvencesi olarak gördüğü NATO'ya taraftarlık bağlamında Mustafa Kemal'in "Yurtta barış, dünyada barış" ideali geçirilmiş görünmektedir. NATO'ya üyeliği, "hür ve demokrat" milletler safını seçerken gösterdikleri üstün duyuş ve düşünüş yeteneği ile Türklerin 'üstün millet' özelliğinin bir belirtisi olarak takdim eder.

Tevetoğlu bu dönemde Amerikan liberalizmi ve insan hakları anlayışını benimser. 1943 yılında "Bir yabancı millete hayranlık ve taraftarlık kafada o milletin kültürünü, yahut kursakta o milletin lokmasını taşımaktan gelir" ifadelerini kullanarak Türklüğe yabancı bir devletin veya devlet sistemin benimsenmesini reddetmiş olan Tevetoğlu ile 1961 yılında *Milletlere Işık Tutan İki Beyanname* adıyla yayımladığı eserinde Amerikan Bağımsızlık Bildirisi ile Virginia İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi'ni tüm insanlığın rehberleri olarak sunan Tevetoğlu arasındaki fark belirgindir. Tevetoğlu'nun liberal demokrasiye ve insan haklarına bağlılığını ifade ederken, yalnızca komünistleri değil, her renkten solcuları da bu ilkelerin kapsamı dışında tuttuğu görülmektedir. İnsan hak ve hürriyetleri, liberal demokrasi gibi kavramlar Tevetoğlu'nun düşünce sistematiği içerisinde, Soğuk Savaş dönemi politikalarının argümanları olarak komünizme ve Sovyetler Birliği'ne karşı kullanılacak sloganlar olmaktan öteye bir anlam içermemektedir.

Tevetoğlu, anti-komünizmine Mustafa Kemal'den dayanak bulma gayretine girmiş, hatta Mustafa Kemal'in sözlerini çarpıtmaktan, uydurmalar yaratmaktan geri kalmamıştır. Tevetoğlu'nun bu yolla 'ürettiği' "Komünizm her görüldüğü yerde ezilmelidir" sözü, Türk sağının yanı sıra devletin de en yaygın ve uzun süreli kullandığı sloganlardan biri olmuştur.

Bu dönemde "müfrit ırkçı" görüşlerini bırakmış görünen Tevetoğlu, yine de aleyhinde bulunduğu kişileri değerlendirirken düşüncelere değil de onların etnik kökenine gönderme yapmaktan, hatta bu etnik kökeni eleştirinin kendisi biçiminde sunmaktan kaçınmaz: "İşte Polonya tohumu Nâzım Hikmetoviç Verzaski; İşte Rum dönmesi Sabahattin Ali gibi gebermiş ve işte onların iş ve suç ortağı- Ermeniden doğan Kapitalistlerin beslediği- [...] bugünkü yeni, yaşayan Kızıllar!"

Kıbrıs konusundaki tavrı, Tevetoğlu'nun ABD yandaşlığı ile çakışan an-

nin gelip oturmasına yol açabilirdi" (Ağaoğlu, 1972: 47).

Ağaoğlu da DP üst yönetimi gibi, Karpat'ın yukarıdaki "orta sınıflar, sosyal akımlara karşı milliyetçiliği kullandılar" tespitine iyi bir örnek olmakla beraber, ondaki kitle korkusunun sahiciliğini de yadsımamalıyız. Merkez sağda çok yaygın olan bu eğilim, halkın çok kolay istismar edilebileceği ve 'doğru' yoldan uzaklaştırılabileceği korkusudur. Bu korkunun derinleşmesinde, 'Kuzey' komşumuzun Stalin döneminde izlediği siyasetlerin; özellikle 1940'da Boğazlar ve Kuzeydoğu Anadolu'ya dair taleplerinin etkileri yadsınamaz. Celal Bayar'ın, DP'nin iktidara gelişini 'sistemin havasını' aldık şeklinde açıklaması; yani, bir şeyler yapılmasaydı daha radikal unsurlar güç kazanırdı fikri, Türk sağında çok yaygındır. Halkın çok yüksek

ti-komünizminin milliyetçilik açısından son derece ilginç bir örneğini oluşturur. Kıbrıs konusunda Amerika'nın Türkiye'yle ihtilaf halindeki tutumunu görmezlikten gelerek komünizme, Sovyetler Birliği'ne ve AKEL'e yüklenişi, Kıbrıs'ın Türkiye açısından stratejik öneminden daha çok Kıbrıs'ta kurulması olası bir komünist rejimin "hür dünya" açısından sakıncalarını vurgulayışı, Türkiye'de Kıbrıs sorunuyla da ilişkili olarak yükselmeye başlayan anti-Amerikancı tepkilere karşı koymaya verdiği önceliği gösterir. Kıbrıs'ı Türkiye'nin meselesi olmaktan çıkarıp, Batı kampının komünizm karşısındaki konumunun bir sorunu olarak işleyen Tevetoğlu, Enosis düşüncesini dahi komünistlere ve Sovyetler Birliği'ne bağlamaktan kaçınmaz: "Kıbrıs'ın Yunanistan'a ilhakı meselesi artık Rumların bir arzusu olmaktan çıkmış, Moskova tarafından yetiştirilip Kıbrıs'a gönderilen komünistlerin 'Birinci merhale İngilizlerden kurtulma' emrinin yerine getirilmesi işi olmuştur."

1967 yılında Başbakan Süleyman Demirel'in Sovyetler Birliği gezisine katılan ve gezi izlenimlerini 1968'de kitaplaştıran Tevetoğlu, bu tarihten itibaren çalışmalarını anti-komünist yayın faaliyetlerinden "bilim" alanına kaydırmıştır. 1968 yılında senatör olarak, Avrupa'daki örneklerinden esinlenerek Türk Bilimler Akademisi Kanunu Teklifi veren Tevetoğlu, bir yandan da Türkçülerin biyografilerini yazma işine devam etmiştir. 1973 yılında senatörlüğünün sona ermesinin ardından uzun süreliğine yurtdışına çıktı. 1973-76 yılları arasında Almanya'da hekimlik yaptıktan sonra, 1976'da İslâm Ülkeleri Dışişleri Bakanları Konferansı Genel Sekreterliği, 1980'de Dünya İslâm Mülteci Kuruluşu başkanlığı gibi görevlerle Suudi Arabistan'da bulundu. Türkiye'ye döndükten sonra Türkçü *Yeni Orkun* dergisinin başyazarlığını ölümüne kadar sürdürdü. Tevetoğlu'nun 1980'li yıllardaki tarih çalışmaları Kurtuluş Savaşı ve özellikle Kurtuluş Savaşı sırasındaki örgütler üzerinde yoğunlaştı. İngiliz Muhipleri Cemiyeti, Wilson Prensipleri Cemiyeti, Yeşilordu Cemiyeti ile Karakol Cemiyeti üzerine eserler verdi. 1989 Kasımı'nda öldü.

Fethi Tevetoğlu, Türk anti-komünizminin önde gelen propagandistlerinden ve 1960'larda başlayan sağ-sol politik kutuplaşmasının keskin figürlerindendir. Türk milliyetçiliğini, ABD'nin stratejileriyle özdeşleşmiş bir anti-komünizm eksenine oturtan anlayışın tipik bir temsilcisi olmasıyla dikkate değerdir.

oylarına mazhar olmuş bir partide bile, bu denli yüksek kitle korkusu...

Yukarıda, Cumhuriyet'in kurucu seçkinleri, meşru siyasî faaliyetleri milliyetçilik ortak paydasına hapsetmelerinin neden ve sonuçlarına değinilmişti. Bu açıdan İslâm'ın siyasallaşma sürecine bakıldığında, anti-komünizmin şiddeti konusunda başka bazı sonuçlar da öne sürülebilir. Yirmilerin ikinci yarısından itibaren, İkinci Dünya Savaşı'nın ertesine kadar olan dönem için, İslâmî referanslar kendi içinde tutarlı ve meydan okuyucu bir ideolojiyle, 'kentler'de ve hatta taşra da belirleyici olabilmişler midir? Burada, İslâm'ın ideoloji olarak modern bir yoruma tâbi tutulduğu 19. yüzyıl sonu terkiplerinden bahsediyoruz. Bunun ışığında kırkları düşündüğümüzde hemen maya tutamayan bazı çabalar dışında, böyle-

si bir ideolojik özgüven ve meydan okuma durumuyla karşılaşmadığımız sonucu çıkar. İslâmî tepkisellik, zamanla milliyetçi ideolojinin hegemonyası içinde yer bulabilmiş, ama asıl belirleyen olamamıştır. Bu en azından Soğuk Savaş dönemi muhafazakârlığının sağ içindeki hegemonik ideolojisi olan milliyetçi muhafazakârlık için geçerlidir.

Kemal Karpat'ın ellilerin başında gözlemlediği gibi; "Dindar muhafazakârlar [...] Cumhuriyet'in dinsel faaliyetlerine getirdiği kısıtlamalarla karşılaştılar. İslâm'ı seferber edemeyince, kendilerine yeni ve yabancı görünen düşüncelere karşı milliyetçiliği kullandılar. İslâm adına gösterdikleri aynı yaygın hoşgörüsüzlüğü milliyetçilik adına göstermeye başladılar. Pek çoğu için milliyetçilik psikolojik bir savunma aracı haline geldi. Gerçekten de, geçmişte İslâm'a yükledikleri tavizsiz ve coşkulu tavrı, milliyetçilik gibi mutlaklığı ve sınırsız gücü öne çıkaran bir fikre tahvil ederek psikolojik olarak güvende hissettiler" (Karpat, 1953: 252).

Karpat'ın tarif ettiği kolay geçişin en canlı örneğini Necip Fazıl Kısakürek oluşturur. Tavizsiz anti-komünist Kısakürek, 'yayın yoluyla teşkilatlanmak', 'kadro devşirmek' gibi modernizmin siyasal mücadelede yaygınlaştırdığı, kamusal alana nüfuz etme yöntemlerinin en hevesli ve başarılı izleyicilerindendir. Direkt olarak iktidarı hedef almıştır ve Fevzi Çakmak gibi figürleri, darbe yapmaya ikna etmeye girişecek kadar da ileri gidebilmiştir.[4] Kısakürek'in (kendi ifadesiyle) 'ideolocya'sında, ciddi olarak hissedilen bir gerilim, bahsettiğimiz kesimin anlaşılması için ipuçları barındırmaktadır. Kısakürek, mesajını büyülendirmek zorunluğu hissedecek denli, kırılmış bir modern bilinci temsil eder. Daha da önemlisi, özünde siyasal olan mesajına dinsel, mistik motif ve içeriklendirmelerle büyü yüklemeye çabalar. Siyasal olanın büyüden arınmasının ve bunun kendi kimliğine yansımalarının farkındadır. Zaten hayatının en önemli gerilimlerinden biri 'ulema' olmayan bir yeni zamanlar Müslümanı olarak, kendisini ve etkinliğini dinsellikle damgalama çabası olmuştur.

Kısakürek'in alıcısı olan gençler de, mistik boyutu yaşamaktan ve dini aşağıdan yukarıya toplumsallaştırmaktan çok; dönemin yeni milliyetçi muhafazakâr kuşağında yaygın olduğu şekliyle yaygın bir 'iktidar sıtması'na tutulmaktan kurtulamamışlardır. Zaten, kurtulmaya da çalışmamışlardır. İşte, böylesi bir 'kurtulma çabası', Soğuk Savaş dönemi boyunca kısırlığıyla ve özeleştiri çabasından tuhaf biçimde uzak oluşuyla belirginleşen anti-komünist sağda yeni açılımlara olanak yaratabilecek bir havalandırma deliği olabilirdi.

Kısacası, İkinci Dünya Savaşı'na girerken, 'çevre'nin çocuklarına eğitim olanakları tanıyan rejim, bir yandan da 'taşra asabiyesinin' 'medine'lerini kuşatmasından çok ürküyordu. Bu kuşak kısa sürede Cumhuriyet kurucularının seçkinlik mitoslarını süsleyen milliyetçi dilin büyüsünü keşfetti ve salt varlıkları seçkinlere tehdit oluşturmakla beraber, onlarla 'ortak paydalarını' öne çıkarmaya başladı: Anti-komünizm, yüksek siyasette yer talep eden, 'taşra asabiyesi'nin çocuklarının seçkinlere uzattığı zeytin dalı oldu. Bu asabiye kuşatmasının, rejimin temellerine karşı olmadığı; sadece meşru görülen iktidarı talep ettiği anlatılmak isteniyordu. Meşru görülmeyenler, Batılılaşmacı seçkinler olarak dillendiriliyordu.

Anti-komünizm, yukarıdan dayatılan millet/ulus tasavvurunu kabullenmeyen sahici bir halkçılık (demokratik popülizm) ihtimaline karşı, muktedirlerle ittifaka hazırız demenin ifadesi oldu. Sertellerin matbaasını tarumar eden hevesli gençlerden milliyetçi-muhafazakâr olanları, 'büyüklerden' öğrenilen iktidar sıtmasının ne denli tehlikeli olabileceğini göstermesi bakımından da ilginçtir. Yine bu gençliğin kamusal alana ilk ürkütücü çıkı-

şı olan Fevzi Çakmak'ın cenazesiyse, milletin organik entelektüel-siyasetçilerinin, Batılılaşmacı sahte 'ulusçulara' karşı ilk ciddi güç gösterisi olarak da yorumlanabilir. 12 Nisan 1950'deki cenazenin, milliyetçi-muhafazakâr cenahta nasıl bir milat olarak görüldüğü, Cevat Rıfat Atilhan'ın değerlendirmesinden görülebilir: "Yüzbinlerce Müslüman Türk'ün ölmüş zannolan manevi varlıklarından köhne Bizans'ın tarihi cidarlarında akisler yapan ilahi sesler ve ... Allahü Ekber ... Allahü Ekber... Tekbirlerle yeni bir mahşerin, milli vicdan ve imanın, Türk'ün göğüslerinden kopup semalara nasıl yükseldiğini hayretler içinde gördük ve dinledik..."[5] Daha önce kullandığımız metafora tekrar başvurursak; 'Fatih'in Harbiye'deki (köhne Bizans'taki) akisleridir' söz konusu olan ve 1990'larda İstanbul Büyükşehir Belediyesi'ni yöneten İslâmcı kadroların fetih şölenlerinde halen gözlenen 'fethetme' şevkini de açıklar. Bu gövde gösterisinden sadece İnönü değil Celal Bayar da eşit derecede ürküntüye kapılmıştı...

'TEVARÜS EDİLMEMİŞ ASALET'

Taşra asabiyesinin damgaladığı bir milliyetçi muhafazakâr iktidar arayışının, emperyal geçmişe özlem duymak konusunda 'maddi' temelleri olan kent kökenli (Payitaht kökenli?) muhafazakâr kesimlerden farklı oldukları yukarıda vurgulanmıştı. Sözgelimi, Yahya Kemal'in 'millî duyuş'u öne çıkaran, sistemleştirilmiş/doktrinleştirilmiş milliyetçiliği reddeden Klasik Muhafazakârlığı, böylesi bir arayışı temsil gücüne daha fazla sahipti.[6] Konumuz olan kuşak ise, Osmanlı geçmişini kendi milliyetçilikleri içerisinde anlamlandırmada klasik muhafazakârlıktan çok farklı bir yol izleyecekti.

Yahya Kemal muhafazakârlığının en ilginç takipçilerinden Osmanlı tarihçisi Yılmaz Öztuna'nın bu kuşakla ilgili aşağıdaki değerlendirmesi, bahsedilen gerilimi çarpıcı biçimde ortaya koyuyor: "Yeterli derecede edebiyat bilmeyen halk çocuklarının gerek politikada gerek yüksek bürokraside, İstanbul'dan gelen ve ellilere kadar asırlarca Türkiye'ye hâkim bulunmuş zümreyi çok azınlıkta bırakmaları"[7] kültürdeki yozlaşmanın en önemli sebeplerinden birisi olarak gösterilecekti. Öyleyse, Öztuna'yı bu 'halk çocuklarıyla' AP ve daha sonra 12 Eylül partisi Milliyetçi Demokrasi Partisi'nde yanyana getiren neydi? Anti-komünizm ya da halk korkusu...

Bahsedilen 'halk çocukları'nın bir tür 'yeni aristokrasi' olmayı yeğlemelerinde somutlanan 'tevarüs edilmemiş asaletleri' ve sonucunda demokratik bir popülizmi daha baştan reddedişleri önemli bir olgudur. Sıklıkla köylünün alın terinin değerini kozmopolitlerin asla bilemeyecekleri, oysa onların köylüler sayesinde ihtişam ve güven içinde yaşadıklarını vurgulayan bu anti-komünist halk çocukları, köylülüğe dair bir siyaset projesi geliştirme yönünde asla çaba harcamamışlardır. Köylülüğün bir zamanlar oluşturduğu varsayılan (ama kapitalizmin tozu toprağıyla tarih ettiği) organik toplum tasavvuruna yana yakıla göndermede bulunurken, köydeki yaşamın gerçek akışına bak(a)mamak... Köy gerçekliğini anlatmaya çalışan köylü çocuklarının yine kendileri gibi köylü çocuklarınca 'tezek edebiyatı' yapmakla suçlanması...

İlginç biçimde Türkiye'de payitaht kültürüne en çok sahip çıkanlar da bu köylü çocukları olmuşlardır. Ama onu Türk milliyetçiliğinin diline hapsederek ve olmamış bir tarihsellik yükleyerek. Köylü gerçekliği, pek çok ülkede muhafazakâr veya sol popülist hareketlere ivme kazandırırken, bu halk çocukları Osmanlı kültürünün savunusunu bu kültürün maddi hayatının içerisinden gelenlerden daha hararetle yapabilmişlerdir. Osmanlı kültürel geçmişine sahip çıkmakta mutlaka herkes eşit derecede özgürdür; tıpkı bunun sosyolojik analizini yapmak konusunda

olunduğu gibi. Ama, kentli (kozmopolit) olup, köylülere sahip çıkmaya çalışıldığında, bu 'halk çocukları' genelde aşağıdakine benzer tepki vermeyi yeğlemişlerdir: "Bankacı beyefendi, [...] kızınız Amerikan kolejinde okuyup rahatça sosyal adaletçi olabiliyorsa, bu sevmediğiniz, küçük gördüğünüz sağ kanat sayesinde..."[8]

Bu türden değerlendirmeleri sıklıkla, "siz bizi hor görüyorsunuz ama bu rejimde rahat yaşamanızı da bize borçlusunuz" şeklinde üstü örtülü tehdit ve aynı gemide müttefik olunduğunun anımsatıldığı imaların izlemesi, bahsettiğimiz iktidar sıtmasını da çarpıcı biçimde ele verir.

Tekrar, tevarüs edilmemiş asalet konusuna dönersek, Süleyman S. Öğün'ün aşağıdaki değerlendirmesi, bu türden bir ariştokratik özlemin çelişkilerine ışık tutmaktadır: "Bu aristokratik kültür anlayışı, belki bizzat asritokratlar tarafından savunulduğu zaman anlamlı olabilir. Oysa muhafazakârların pek çoğu orta sınıftan ve hatta daha aşağı tabakalardan gelmektedirler. Bu durumda büyük hayranlık duydukları aristokratik değerlerle bezeli bir dünyayı, eşitlikçiliğin dünyasında yeniden üretebilmek için yumuşarlar ve 'doğal aristokrasi' kavramına rağbet ederler. Buradaki muhafazakâr kabul, kültürün seçkin ve incelmiş ürünlerini ortaya koymak için doğuştan aristokrat olmanın gerekmeyeceği yolundadır."[9]

Yılmaz Öztuna'nın rafine kültürden yoksun bulduğu halk çocuklarının aristokratlık talepleri ise milliyetçilikten türetilmeye çalışılmıştır. Hâkim Türk unsurun organik entelektüelleri veya siyasetçileri, ter kokan köylüyü 'temsil' hakkını kendilerinde görürken, bu 'temsil'in ima ettiği, kendi lehlerine olan hiyerarşik ilişkiye en büyük tehdidin sosyalizmden gelebileceğini kavradılar ve şiddetli bir anti-komünizme savruldular. Çok şey öğrendikleri Kemalistlerin 'içerisinde halk olmayan halkçılığı'nı yeniden üretmeye giriştiklerinde, eşitlikçi her ideolojiden yine öncekiler kadar şiddetli ürküntü duymaları bu nedenledir.

ÜÇÜNCÜ DÜNYACILIK ALERJİSİ

'Tevarüs edilmemiş asalet' eğiliminin ilginç bir süreklilik gösterdiği alan, Türkiye'nin 'mazlum dünya milletleri'yle benzer bir kadere sahip olduğunu savunan, özellikle sosyalist yorumlara karşı gösterilen aşırı hiddet olmuştur. Köylü çocuklarının, köy gerçekçiliğini 'tezek edebiyatı' olarak aşağılama edimlerinin benzer yansımalarını, kendi 'doğu'larına da yansıtmaları şaşırtıcı bir süreklilik göstermektedir. Osmanlı emperyal geçmişini, 'Türk cihan hâkimiyeti mefkuresi' mitosuna indirgeyenlerin, Türk Devleti'nin yerini 'Birinci Lig'de (Batı'da) değil, Üçüncü Lig'de, hatta İkinci Lig'de görmek isteyenlere tepkileri büyüktür. Batı'ya karşı hissedilen güvensizlik/ yersiz öz-güven patlamalarının meşrulaştırılma yöntemi, 'kendi doğusunu arkaikleştirmek'te aranmıştır.

Türk İslâm Sentezi'nin ideoloğu olarak bilinen Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu, Türkiye'yi zayıf tarihselliklerinden dolayı Üçüncü Dünya ulusal deneyimlerinden farklı ve üstün tutan eğilimin en önemli öncülerindendir. Ona göre, Üçüncü Dünya milliyetçilikleri dış etkenlerle ortaya çıkmalarından kaynaklanan bir tür yapaylığa, kurgusallığa sahiplerdir. Ne var ki, Türk milliyetçiliğini 'gecikmiş ulusçuluk' penceresinden inceleme fikri ne Kafesoğlu'na ne de öğrencilerine cazip görünecektir. Kafesoğlu'na göre, "Bazı toplumlar vardır ki, müstakil devlet olarak tarih sahnesine çıkışlarını siyasi olaylara borçludurlar. Bunlar varlıklarını koruyabilmek maksadiyle kendileri için bir mazi, adeta bir milli tarih icad etmeğe mecbur kalmışlardır."[10] Tabii ki, Türkiye bu sınıfa sokulamaz. Çünkü, bazı milletler, "Esasen şuur ve ruh birliğine sahip olduklarından, ne tarih uydurmağa, ne de kendilerine destek olmak üzere bir kültür aramağa

muhtaçtırlar. Türklerin bu ikinci sınıfa mensup bulundukları şüphe götürmez."[11]

Bu türden 'doğuyu arkaikleştirme' edimlerinin en açık nesneleri Kürtler ve Araplar olmuşlardır. Bu bağlamda, sözgelimi Arap karşıtı görüşlerin (bir zamanlar) Türk İslâm Sentezi'ne yakın duranlarda bile gözlenen yoğunluğu çarpıcı. 18 Nisan 1999 genel seçimlerinden sonra MHP'nin 'dış Türklerden sorumlu devlet bakanlığı görevini de üstlenen, *Türk Kültürü* dergisinin önemli yazarlarından Prof. Dr. Abdülhaluk Çay'ın aşağıdaki yorumları bu açıdan örnekleyicidir: "Yakın zamanlara kadar asla devlet kuramamış ve ancak Batılı emperyalist devletlerin desteğiyle tarih sahnesine devlet olarak çıkmış bu ülkeler, Arap ırkçılığının da etkisiyle teba durumundaki Türklere ve Türkiye'ye karşı oldukça olumsuz davranışlar sergilemişlerdir."[12] Kendi tarihselliğini yücelterek, başka ulusları hor görmek veya dış siyaset önceliklerinde onları araçsallaştırmak çok tanıdık bir kolonyal eğilimdir. Bu bağlamda Çay, "Türk dış politikası, Türkiye'nin nüfuz sahasını ihtiva edecek bir genişliğe açılmalıdır"[13] diyerek yukarıdaki görüşlerinin doğal uzantısı olan bir sonuca ulaşıyor.

Bu türden eğilimler özellikle Atatürkçülüğü anti-sosyalist bir içerikle hegemonize etme kaygısında da yansımalarını bulmuştur. Sözgelimi, anti-komünist milliyetçiliğin önemli düşünsel mevzilerinden Türk Kültürü'ndeki yazılarıyla tanınan Mehmet Eröz, Atatürk'ü Üçüncü Dünya'nın sosyalist liderlerinden ayrıştırmak için bu yönteme başvuruyor: "Sağlam bir dünya görüşü olan böyle kuvvetli bir lider, günümüz Asyası'nın ve Afrikası'nın heyecanlı, fanatik lideri değildi ki, sellere rüzgârlara kapılıp gitsin."[14]

Üçüncü Dünya'nın özellikle post-kolonyal mücadelelerine karşı duyulan ürküntü veya en azından ilgisizliğin, sosyalist bloktaki 'esir Türkler' söz konusu olduğunda anti-kolonyalist dilin sahiplenilmesine dayalı dayalı bir eleştirelliğe kavuşması ilginç bir çelişkidir. Bu çelişkiyi bir yana bırakırsak, 19. yüzyıl sonunda Balkanlardaki ve Rusya'daki etnik-dinsel çatışmalardan kaçarak Türkiye'ye gelenler ve daha sonra 'Demir Perde' rejimlerinden kaçanların 'esir / dış Türkler' konusunda duyarlı önemli bir toplumsal taban oluşturduklarını öngörebiliriz.[15] Bu birikime, Cumhuriyet'in kuruluş döneminde Bolşevik rejimden kaçan entelektüellerin yaptıkları katkı da önemlidir. Özellikle, Türkoloji Enstitüsü'nde Zeki Velidi Togan, Ahmet Caferoğlu gibi hocaların çalışmaları, hem 'esir Türklerin' komünist rejimlerdeki sorunlarına hem de bahsedilenlerin Türk Milliyetçiliği içindeki yerlerine dair araştırmaların gelişmesine katkıda bulundu.

AHLAKÇILIK VE ANTİ-KOMÜNİZM

Bu milliyetçi muhafazakâr kuşağın anti-komünizmi, Kemalistlerin elinde olmayan ciddi bir silahı da barındırıyordu: Ahlakçılık. İşlevselciliğin tuzağına düşmemek için, burada ahlakın kendisini dışsal bir bakışla 'silah' olarak araçsallaştırabilen bölünmüş bir 'akıl'dan bahsedilmediğini vurgulamak gerekli. Tıpkı, ahlakçı reaksiyonerliğin işlevselliğinin bilincinde olmayışının onu masum kılmadığını söylemek gerektiği gibi. Anti-komünist söylemin en dikkat çekici unsurlarından biri, yoğun bir ahlak/namus vurgusudur. Reel sosyalizmin cinsiyet ilişkilerindeki koyu ahlakçılığı hiç bir şekilde görülmek istenmemiştir. Çarpıcı olan, Müslüman çocuklarının hem ahlaklı, irfanlı gençler olarak 'baştan çıkarılamayacak'larına yapılan iman tazeleyici vurguların; hem de (genellikle aynı yazıların içinde) 'komünistlerin' cinsel serbestlik silahıyla bu gençleri kolayca tuzaklarına düşürdükleri türünden yakınmaların sıklıkla karşımıza çıkmasıdır.

Ama, muhafazakârlığın direncinin ve çözülüşünün 'beden'ler üzerinden algılanması asla tesadüf değildir. Bu türden ah-

lakçılığın toplumsal ilişkileri hiyerarşik olarak dondurma başarısında, özellikle kadın bedeni üzerindeki tahakkümünün rolü yadsınamaz. Özellikle dinsel muhafazakârlığın, ideolojik rakipleri bu konuyu sorunsallaştırmadan dahi (sözgelimi Türkiye solunun bu türden bilinçli ve yaygın bir sorunsallaştırıcı arayışının olmadığı veya dolaysız olarak olmadığı açıkken) 'bedenler' üzerinden savunmaya atılması ilginçtir.

Anti-komünizm karşıtlığının sıklıkla 'serbest aşk' hikâyeleri, imaları barındırmaları ve bu en kolay çökecek cephenin 'dinî terbiye' eliyle tahkim edilmesine yönelik nasihatler, ilgili binlerce yazıda karşımıza tekrar tekrar çıkmaktadır. Meşhur anti-komünist kalem Osman Yüksel Serdengeçti'nin aşağıdaki alıntıda gözlenen 'teyakkuz hali' bir dönemi anlamak açısından ne kadar da temsil edici: "Mektuplar alıyorum; görenler, bilenler, duyanlar anlatıyor [...] Liselerde öğretmen okullarında komünizm propagandası almış yürümüş. Bazı genç çocukları komünist propagandacıları yakalıyor; onlara her hafta muayyen bir para veriyorlar. Oğlanlara kız, kızlara oğlan buluyorlar. Ceplerde para, yanlarında güzel kızlar [...] Geziler, toplantılar ..."[16]

Tam da bu ahlakçılık, küçük ve orta boy toprak sahiplerini en çok etkileyen popüler anti-komünizmi besleyebilen dildir. "Komünistler gelirse topraklarınızı alırlar" ifadesiyle yarışabilecek kadar yoğun bir 'namus' vurgusu açıkça gözlemlenmektedir. Buradan, Soğuk Savaş boyunca milliyetçi muhafazakârlığın (İslâm vurgusunu daha fazla öne çıkaran yorumları da dahil olmak üzere) en büyük başarısına; yani, özünde sosyo-ekonomik, politik kökenli gerilimleri, kültürel karşıtlık diline hapsedebilme yeteneğine geçebiliriz. İşlevsellik devreye tam da burada giriyor. Bu dönemde devlete bağımlılık geleneği ve kendisini ideolojik olarak savunma anlamındaki yetersizliği açık olan Türk sermayesini, bu gerilimlerin kültürel alana hapsedilmesi kadar rahatlatan ne olabilirdi? Bu konuyu daha somut açıklamak için AP deneyimine bakabiliriz.

DP ve özellikle AP'nin, Türkiye'deki çarpık kapitalistleşme ve sermaye birikimi sürecini sürükleyen bilinçli siyasal aktörler olarak, buradan devşirdikleri güç azımsanamaz. Çünkü bu güç, geleneği olmayan ve kendi organik sözcülerini yaratamayan Türk sermayesine yapmak zorunda kaldığı ittifaklarda ciddi pazarlık gücü sağlayabiliyordu. Bora ve Can'ın ifadesiyle; "AP, mülk sahibi sınıflardaki ayrışma sürecini massederek 'büyük sağ konfederasyon' konumunu sürdürebilmek açısından, bu sınıfsal-toplumsal reaksiyonu yararlı bulmakta, desteklemekteydi."(Bora ve Can, 1991: 47). "Büyük sağ konfederasyon" olma gerilimi, kapitalistleşmeden en fazla kaybedenleri dahi partinize katabiliyorsanız, büyük ölçüde çözülmüş demektir. Ne var ki, burada DP-AP-ANAP geleneğinin bu sorunu tamamen çözdüğü iddia edilmiyor. AP'nin ikinci genel kurulunda, 'paraşütle getirilen siyasetçi' Demirel'in başkan seçtirilmesi bir başarıysa, 1971'de AP'den kopan Demokratik Parti bir geçici başarısızlığı gösterir. Ayrıca, kendilerine ait mecralar arayışında olan Erbakan ve Türkeş'in bu "sağ konfederasyon"dan parça koparma çabaları ve AP'nin ideolojik özerkliğini yitirerek katılmak zorunda kaldığı MC hükümetleri de bu bağlamda düşünülebilir.

Ama Soğuk Savaş süresince anti-komünizm, çarpık kapitalistleşmenin baş sorumlularının bizzat kaybedenlerce hedef tahtasına konulmasını büyük ölçüde engellemiştir. (Millî) kültürün yozlaşması Batılılaşmacı/solcu kesimlerin faaliyetlerine fatura edilirken, tozu dumana katan kapitalizmin gelenekleri çözücü etkileri sorun edilmemiştir. AP'nin altmışlı yıllarda serpilen Komünizmle Mücadele Dernekleri'ni (KMD) denetim altında tutmak adına verdiği çabanın anımsanması, bizzat bu partinin bu stratejiye verdiği önemi de

gösterir.[17] Belki de AP'nin en büyük başarılarından olan esnaf ve çiftçiler arasındaki ciddi etkinliği, en çarpıcı yansımasını, KMD'lerde bu kesim temsilcilerinin üstlendiği etkin rolde görülebilir.[18]

Anti-komünizm Türkiye sağının ortak paydası olmakla beraber, altmışların sonundan itibaren bu reaksiyonerlik inisiyatifini MHP ve çeperinde oluşan aydın kesimin üstlendiği açıktır. Bu sürecin detaylarına girilmeden, MHP'nin üst yönetiminin anti-komünizm saflarına çektiği özellikle taşra kökenli gençlerin yukarıda tasvir edilen çerçeveyle uyuştuklarını ve demokratik popülizme yol açabilecek akımlara karşı ciddi olarak set oluşturduklarını savunabiliriz. Kırklı yıllarda yüksek öğrenim hakkına kavuşan milliyetçi muhafazakâr 'halk çocukları'ndaki 'iktidar sıtması' ve 'tevarüs edilmemiş asalet' özlemi bu kuşakta da belirgindir. Hem de daha fazla sayıda 'kaybedenleri' içerebilen, anti-kapitalist tepkiselliği millî/gayrimillî zıtlığına sıkıştırabilen bir başarı söz konusudur.

Genellikle DP'nin mağduriyetini hazmedemeyen taşralı ailelere mensup bu gençliğin, kendi kahramanlarını Albay Türkeş'te bulmuş olmaları, kökenlerini yukarıda açıklamaya çalıştığımız 'iktidar sıtması'nın en çarpıcı göstergesidir denilebilir. Bahsedilen kuşağı temsil eden Taha Akyol'un o dönemin genç milliyetçilerine dair aşağıdaki eleştirisi anlamlıdır: "(Altmışlarda) sağdaki gazeteler, *Yeni İstanbul* ve *Tercüman* taşlanırken [...] üniversitede 'gerici avı' sürerken, taşradan üniversiteye yeni girmiş sağcı gençlerin de umudu, 1960-65 döneminde, milliyetçi subayların ne yapacağından ibarettir."[19] Gerçekten de, sonradan Aydınlar Ocağı'nın başkanı olacak olan Prof. Süleyman Yalçın, hatta Prof. Necmettin Erbakan gibi isimler Altmışlarda 'ısrarlı darbeci' Talat Aydemir'le toplantılar düzenleyebilmektedirler. Sonra geliştirecekleri 27 Mayıs karşıtı söylemleri bu eylemleriyle çelişse de.[20]

1960'ların ortalarında anti-komünist reaksiyonerliği temsil eden kuşaklarda, 1940'larda serpilmeye başlayan 'abileri'nden farklı olarak gözlemlenen bir nitelik de, 'karşıtına' benzeme eğiliminin artmasıdır. Sol canlanışı çok iyi izleyen bu gençlik, solun doktriner meydan okuma ve zenginliğine karşı, DP-AP çizgisinin renksiz pragmatizmini yetersiz buluyordu. Türkeş'in doktrinerliğinin cazibesi özellikle bu noktada yansımalarını buldu: 'Vietnam değil Türkistan' sloganında çok iyi özetlenebilen bu eğilim, özellikle örgütlenme yöntemlerinde de etkilerini gösterdi. Milliyetçi cenahın 'teşkilatlanma' şevki, solu izledi. Bunun sonucunda Soğuk Savaş boyunca ara geçişlerin sınırlandığı 'ikili' bir toplum yapısı ortaya çıktı. Buna göre, öğretmen sendikası 'milliyetçi'yse meşruydu; edebiyat 'millî'yse okunabilir nitelikteydi... Anti-komünist reaksiyonerlik bu anlamda sadece sosyo-ekonomik, politik gerilimleri, millî/ gayrimillî karşıtlığına indirgemekle kalmadı, fazlasıyla dışlayıcı ve kısır bir kültürel-entelektüel yaşamın da ortaya çıkmasına katkıda bulundu.

Cemil Meriç gibi, 'iki cenah' arasında gidip gelen entelektüellerin, özellikle sağda sahiplenilse de ciddi rahatsızlık yaratması bu bağlamda anlamlıdır. Sözgelimi, milliyetçi yazar Sevinç Çokum 1980 yılında Cemil Meriç'i, Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak* romanını övdüğü için eleştirebiliyordu: "Cemil Meriç'in Hisar'daki yazısında ideolojik bir romanı methetmesinin sebebi ne olabilirdi? [...] Milli değerlerimizi, 'bilimsel düşünceye', 'özgür düşünceye' engel gören Adalet Ağaoğlu'nun romanı, Cemil Meriç'in ifadesiyle 'Türk edebiyatı'nın yüz aklarındandır."[21]

Yazının girişinde, anti-komünist reaksiyonerliğin sadece korkuyu değil, yaygın bir pragmatizmi de yansıttığını; yani, kolayca güce tahvil edilebildiği için çok kalıcı etkileri olduğunu vurgulamıştık. Bugün, reaksiyonerliğin dışlama/içerme mekanizması olarak iktidar seçkinlerince ve kendilerini seçkin görmek isteyenlerce ha-

len yaygın biçimde kullanıldığını gözlemlemekteyiz. Reaksiyonerlik nesnesi değişebilmekte; ama bu eğilim gücünü koruyabilmektedir. Sadece siyaset ve ekonominin değil, kültür alanının da demokratikleşmesinin, özellikle 'tevarüs edilmemiş asalet' iddiasında bulunanların hiyerarşik toplum özlemlerine en büyük tehdidi oluşturduğu açıktır. Zaten bu kesimlerin, kültürü millîleştirerek ve kendilerini millîlik/gayrimillîlik skalasının hakemleri konumuna atayarak sürdürmek istedikleri iktidarlarına en ısrarla sahip çıktıkları dönemin; sırasıyla siyasal İslâm, Kürt hareketi ve popüler kültürün yükselişe geçtiği dönem olması asla tesadüf olamaz... ❐

DİPNOTLAR

1 3 Aralık 1945'te H.C. Yalçın'ın *Tanin* gazetesindeki "Kalkın ey ehli vatan" başlıklı makalesinde çağrıda bulunduğu gençler arasında Turgut Özal da vardı. Özal, bu nümayişler ve özellikle muhafazakâr fikirleriyle bilinen Fevzi Çakmak'ın cenazesi gibi yeni bir milliyetçi muhafazakâr kuşağın etkileyici biçimde sahneye çıktığına işaret eden gösterilerde etkin olduğunu, bazı gazetecilere anlatmıştı. Bkz. "Özal'dan gazetecilere anıları" *Tercüman,* 19 Eylül 1988.

2 Aktaran. Doğan Duman, "İslâmcı Gençliğin Serüveni", *Birikim* 95, (Mart 1997): 57-74; 60-61. M. Şevket Eygi, "Cihada Hazır Olunuz", *Milli Gazete,* 16 Şubat 1969.

3 Peyami Safa'nın Fatih semtini 'biz'le özdeşleştirirken, Harbiye'yi, 'bize rağmen' varolan kozmopolit, gayrimillî unsurların semti olarak işlediği popüler romanı, *Fatih-Harbiye,* bahsedilen kültür uçurumunu yansıtması açısından uygun bir metafor olabilir.

4 N.F. Kısakürek'in Mareşal Fevzi Çakmak'ı İnönü'ye karşı darbe yapmaya ikna girişimlerini anlattığı kitabı için bkz. *Benim Gözümde Menderes,* b.d yayınları, 1998, 4. basım, s. 44.

5 Aktaran. Doğan Duman, "İslâmcı Gençliğin Serüveni", *Birikim* 95, (Mart 1997): 57-74; 58. Cevat Rıfat Atilhan, "Azametli bir gün.", *Sebilürreşad,* cilt: 4, sayı: 46, s.15.

6 Yahya Kemal'in Klasik Muhafazakârlığı ve daha etkinleşmiş muhafazakâr yorumlardan farkları için bkz. Tanıl Bora: *Türk Sağının Üç Hali.* İstanbul: Birikim Yayınları, 1998, s. 84-90.

7 Yılmaz Öztuna, "Yazarlar Hakkında", *Tercüman,* 20 Aralık 1988.

8 Münevver Ayaşlı, "Aşırı Sol Aşırı Sağ," "Köy Enstitüleri", Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını, Özel sayı; 1, İstanbul, 1969, s. 114.

9 Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı" *Toplum ve Bilim* 74, Güz 1997: 103-154: 124.

10 Prof. İbrahim Kafesoğlu, "Bir Türk Kültürü Yok mudur?" *Türk Kültürü 25,* (Kasım 1964) 5-9;5

11 *A.g.e.*

12 Prof. M.Abdülhaluk Çay, "Türkiye ve Meseleleri," *Türk Kültürü,* 238 (Şubat 1983): 105-107; 106.

13 *A.g.e.* s. 107.

14 Prof. Dr. Mehmet Eröz, "Atatürk ve Sosyalizm", *Türk Kültürü, 217, (Kasım-Aralık* 1980): 34-40; 34.

15 Türkiye'den gidenlerle ilgili yapılan araştırmalarla karşılaştırıldığında, 'gelenlerle' (sözgelimi Çerkezler) ilgili elimizde yeterli araştırmanın bulunmaması, bu konuda tahmin yürütmeyi zorunlu kılıyor. Mesela, komünist Bulgaristan rejiminin Türk nüfusun asimilasyonu konusunda önceki yönetimlerden farklı bir yol izlememesi gerçeğinin buralardan 1950 ve 1980'lerde göç ettirilenlerdeki komünist rejime dair tepkiselliklerini beslediğini görebiliriz.

16 Osman Y. Serdengeçti "Okullarda Artan Komünist Propagandası", *Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını,* Özel sayı; 1, İstanbul, 1969, s. 80.

17 "1960'ların ortalarına kadar, anti-komünist reaksiyon potansiyelinin en kapsayıcı çatı örgütleri, Türkiye Komünizmle Mücadele Dernekleri (TKMD) idiler. Bu dernekler, Ekim 1965'te AP'nin tek başına iktidar olmasından sonra, hem meşruiyet, hem maddi destek bakımından güçlenerek neredeyse yarı-resmi konuma geldiler ... KMD'lerin sayısı ...1968'de 141'e çıktı." *A.g.y.*

18 Derneğin kurucu üyeleri arasında sırasıyla esnaf (% 14), tüccar (% 14) ve çiftçiler (% 10) en fazla sayısal temsilciye sahiptirler. Bkz. *Komünizmle Mücadele Derneği Tüzüğü,* Karınca Matbaacılık, İzmir, 1962.

19 Taha Akyol, 'Sivil toplum ve milliyetçilik", *Tercüman,* 13 Ekim 1987.

20 Süleyman Yalçın ve Necmettin Erbakan'ın Talat Aydemir'in genç üniversite üyeleriyle yaptığı toplantıya iştiraklerine dair ilginç değerlendirmeler için bkz. Süleyman Yalçın, *Tercüman,* 4 Ekim 1987.

21 Sevinç Çokum, "1979 Yılında Türk Edebiyatı," *Türk Edebiyatı* 75 (Ocak 1980): 16-20; 20.

Türkiye'de Popülist Milliyetçilik

TANIL BORA - NERGİS CANEFE

Her ne kadar değişik ulusal bağlamlarda farklı şekillerde tezahür etse de, popülizmin dünyanın hemen her yerinde siyasal işlev gördüğünden ve benzer tarihsel kökenleri olduğundan bahsetmek mümkün (Ionescu ve Gellner, 1969, Canovan, 1981). Popülizm konusunda beşeri bilimlerde yorum üretilmesi, 19. yüzyılın sonlarına kadar uzanır. Bu döneme ilişkin literatürde Amerikan kırsal popülizmi, bir kitle hareketi olarak Amerikan demokrasisinin kurucu unsurlarından addedilir (Goodwyn, 1978). Daha önemlisi, 19. yüzyılda Doğu Avrupa ve Balkanlar'da milliyetçiliğin oluşumunda canlı bir ilham kaynağı olan Rus Narodnik popülizmidir (Karaömerlioğlu, 2001b). Öte yandan, dünya kapitalizmi ekseninden bakıldığında periferik olarak nitelenen Latin Amerika ya da Doğu Avrupa gibi bölgelerde popülizm, oligarşi karşıtı toplumsal hareketlere temel teşkil etmiş, idari sistemin demokratik açılımı konusunda önemli bir dayanak noktası oluşturmuştur (Mouzelis, 1986, Weyland, 1999). Ancak popülizmin bu türden, ağırlıklı olarak olumlayıcı tasvirlerine karşılık gelen hareketlere Orta ve Kuzey Avrupa tarihinde çok sık rastlanılmaz. Popülizm "eski dünya" bağlamında daha çok faşist ya da totaliter hareketlere gönderme yapan bir ideoloji olarak gündeme gelir (Taggart, 1995, Bertz ve Immerfall, 1999). Dolayısıyla popülizm terimi Arupa menşeli siyaset biliminde ve genelde siyasî düşünce tarihinde pek takdir görmez, pejoratif anlamda kullanılır. Popülizmi, uzatmalı bir siyasî patoloji, toplumdaki denetlenemeyen çalkantıların hezeyanlı bir belirtisi olarak değerlendirme eğilimi baskın çıkar (Haberınas, 1978, Laclau, 1982). Benzer şekilde, popülizmin siyasî niteliklerinin tamamen arkaplana atılması ve bu ideolojiyi benimseyen hareketlere genelde negatif ahlakî değerler yüklenmesi, sıkça rastlanan bir analiz tarzıdır (Berlet ve Lyons, 2000). Bu eğilim, liberal ideolojinin, popülizmi kapitalizmin gelişmesinde bir tarihsel anomali, bir "irrasyonalite" olarak görmesiyle bağlantılıdır.

Popülizmin tanımlanmasında bu eğilimlerin tümünü içermeyi ve aşmayı deneyen bir model, bu konuda referans niteliği kazanmış olan Margaret Canovan tarafından geliştirilmiştir (1981, 1984). Canovan'a göre, modern siyaset tarihinde ortaya çıkan popülist hareketler ya kırsal ya da siyasî ağırlıklı popülizm olarak genelde iki başlık altında toplanabilirler. Kırsal popülizm radikal iktisadî bir program sunmanın ötesinde, statükoyu değiş-

(*) Bu yazının hazırlanması sırasındaki eleştirileri için Murat Gültekingil ve Asım Karaömerlioğlu'na teşekkür ederiz.

tirmek ve siyasete toplumsal katılımın koşullarını yeniden belirlemek iddiası gütmüştür. Siyasî ağırlıklı popülizm ise, ironik olarak, öncelikle 'siyaset ötesi' bir söylem olduğunu ispata kalkışır. Bütünselleşmiş bir kitle olarak halkın temsiliyeti saplantısı bu tür hareketlerin ikinci ayırt edici özelliğidir. Canovan gibi popülizm konusunda görece de olsa yansız bir yaklaşım sergileyen Batılı düşünürlerin kayda değer bir diğer gözlemi ise, popülizmin siyaset yelpazesinde sağ/sol ayrımı yapmadan kendine yer edinebilmesidir. Popülist hareketler ve siyasî programlar düzeni zorlayıcı ve elit idare karşıtı olabilecekleri gibi, benzer ve hatta aynı ilkelere referans vererek, "halk adına", düzeni koruyucu/kollayıcı ve dolayısıyla muhafazakâr da olabilirler. Popülizm, farklı ideolojik eklemlenmelerle ortaya çıkabilir, hatta ideolojik açıdan deyim yerindeyse 'refakâte muhtaçtır'. Ancak popülizmin tâbi bir ideolojik unsur olduğu politik bağlamlar yanında, baskın unsur haline geldiği politik bağlamlar veya uğraklar da olabilmektedir (Erdoğan, 1992: 40).

Öte yandan popülizmin, orta sınıfların (kimi zaman gerileyen geleneksel orta zümrelerin kimi zaman modern ve 'dinamik' küçük burjuvazinin) 'ideal düzen' ve istikrar özlemine hitap eden karakterini de vurgulamak gerekir. Popülist ideolojilerde "halk" şiarı, hem egemen sınıfları hem alt sınıfların sistem-dışı yönelimlerini kayıt altına almaya elverecek bir 'ortalamayı', orta sınıf merkezli bir toplumsal uyumu çağrıştırır.

Söz konusu esnek teorik donanım, Türkiye'de popülizmin anlaşılması ve özellikle de popülizm ile milliyetçilik arasında gelişmiş olan simbiyotik ilişkinin eleştirel bir incelemesi açısından son derece gereklidir. Burada detaylı olarak tartışılacağı gibi, Türk siyasî tarihinde popülizm, değişen kisveler ve birbirine zıt özellikler taşıyan ortamlarda, kendini neredeyse kesintisiz olarak yeniden üretebilmiştir. Diğer bir deyişle, Cumhuriyet dönemi Türk siyasî tarihinde, özellikle devlet ve parti politikaları çerçevesinde, popülist söylemin devreye girdiği bağlamlar ve hizmet ettiği amaçlar, burada kısaca özetlenen 'kategorik popülizm' tanımına ve bu tanımın içerdiği bir anlamda rahatsız edici çesitlenmeye gayet uygun düşer.

KEMALİZM, MİLLİYETÇİLİK VE POPÜLİZM: TEĞETLER VE KESİŞMELER

Türkiye'de milliyetçi popülizmin tipleştirilmesinde her ne kadar önce Demokrat Parti mirası, ardından da Adalet Partisi'nin liderliğinde kurulmuş olan Milliyetçi Cephe iktidarları klasik örneği teşkil etse de, milliyetçilik-popülizm simbiyozunun içerik tarihçesi bunlarla sınırlandırılmamalıdır. Türkiye'de popülizmin işlevini ve önemini anlamak için, Cunhuriyet rejiminin doğuş yıllarındaki dönüşümlerden bazıları üzerinde durarak işe başlamak gerekir. Nazi Almanyası, Faşist İtalya ve Bolşevik Rusya'da totaliter rejimlerin yükselişine denk gelen otuzlar döneminde, Türkiye'de de merkeziyetçi toplum projeleri bağlamında popülizm ile milliyetçiliğin birbirine eklemlenmesi ile geniş bir yayılıma ve meşruiyet iddiasına sahip yeni bir siyasî söylemin temellerinin atıldığını görürüz. Bir yandan "halk adına" konuşan, öte yandan da rejimi "halka götürme" ihtiyacını hisseden Cumhuriyetçiler için, millî beraberlik mitosunun pragmatik politikalarla kesişimini, halkçılık sağlamıştır. Milliyetçilik tarihsel, etnik ve kültürel türdeşliği ifade ederken, halkçılık *toplumsal türdeşliği* ifade ediyordu (Karaömerlioğlu, 2001c: 276).

Kemalizmin inkişafının tarihçesi çıkartılırken kronik anlatılar genellikle 1919'u başlangıç noktası olarak gösterse de, daha gerçekçi bir dönemlemede ilk dönüm noktası otuzlara karşılık gelir (Toprak, 1997: 16-18). O dönemde, muhtelif muhalif unsurlara karşı, Ankara Hükümeti

Cumhuriyet ideallerinin millete/halka maledilmesini kurumsallaştırmak için ağırlıklı bir çabaya yönelir. İşte modern Türkiye tarihinde popülizmin siyasete aktif olarak dahil edilmesi bu süreçte başlamıştır. Kendini geleneksel olarak "halka rağmen" de olsa halkın temsilcisi ya da kurtarıcısı sayan, dolayısıyla eylemlerinin meşruluğundan şüphe duymayan asker-bürokrat elit, Türk devriminin topyekûn toplumsal ve siyasî dönüşüm projesini uygulamaya koymuştur. Bu zeminde, Kurtuluş Savaşı'na atfedilmek istenen anti-emperyalist misyon, bağımsızlık, millî egemenlik, Millet Meclisi'nde vücut bulan temsiliyet, ulusal kalkınma ve tabii Türk halkının aydınlanması idealleri ile popülist bir söylem aracılığıyla harmanlanmıştır.

1923'te kurulan rejim, hemen hiçbir anlamda demokratik değildir; sınıflar ya da siyasetler arası açık ve eşit koşullu rekabeti kabul etmeye yanaşmaz. Cumhuriyet'in kurucusu olarak Kemalistlerin önündeki hedef, hem eski konumunu yitirmiş siyasî kadroları ve eski rejimin kısmî de olsa bir restorasyonunu arzu eden kesimleri devreden çıkartmak, kendi önderliklerini tartışmasız kılacak bir kadrolaşmayı başarmak, hem de geniş halk kitlelerine bu yaptıklarının meşruluğunu açıklayabilecekleri bir siyasî söylem geliştirmekti. Bu durumda, rekabete açık bir siyasî yöntem izlemenin devrimin kaldırabileceğinden çok daha fazla risk içerdiği görüşü Kemalist çevrelerde ağır basmıştır (Ahmad, a.g.e., s. 215-217). İstiklâl Mahkemeleri ve Takrir-i Sükun Yasası türündeki otoriter (hatta totaliterliğe açık) uygulamalar, bu koşullarda gündeme gelmiştir. Ağırlıklı olarak totaliter nitelikler taşıyan erken dönem Cumhuriyet idaresi, dönemin önde gelen asker-bürokratları ve aydınları içinde tamamen "problemsiz" görülmüyordu. Cumhuriyet'in kurucu kadroları içinde, başlangıçtan beri demokratik bir açılım potansiyelini gözeten arayışlar yok değildi (Ahmad, 1988). Cumhuriyet'in ilanına giden yolda özellikle Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri'nin pratiği ile canalıcı bir rol oynamış ve geniş bir toplumsal katılıma dayanmış olan, *Milli Mücadele etiği* diyebileceğimiz tarihsel deneyim, bu arayışın - muhalifler kadar iktidar kadrolarını da bağlayan- referans zeminini oluşturuyordu (Tanör, 1998).

Cumhuriyet Türkiyesi'nde popülizm ile milliyetçilik arasındaki simbiyotik ilişkiyi, arkaplanda bu siyasî ortamın varlığını gözeterek düşünmek uygun olacaktır. Cumhuriyetçi halkçılığın resmîyetçi, zaman zaman groteskleşen ve *tutuk* karakterini, bu ideolojinin, yeni rejimin demokrasi açığını kapatıp meşruiyetini güvencelemek için başvurduğu bir taktik oluşuyla ve demokrasiye ilişkin ikircimlerle açıklamak mümkündür. Ancak halkçılık/popülizm ve milliyetçiliğin eklemlenmesiyle tutulan siyasî yolun tamamen kısa dönemli hesaplarla çizildiğini varsaymamak gerekir. Cumhuriyet halkçılığı, vesayetçi bir zihniyet içinde, müstakbel ya da mutasavver bir demokrasinin, hayırhah bir yaklaşımla belki bir ön-biçimi, ama esas itibariyle *ikamesi* olarak anlamlandırılmıştır. Halkçılık, Kemalizmin görüş açısından, devlet ile yönetilecek nüfus arasındaki aracıların kaldırılmasını ifade etmektedir. Osmanlı toplumundaki dinsel ve yerel merkezkaç otoritelerin nüfuzunu yıkmaya dönük bu inkılâbın "yeni Türkiye"ye ilişkin yüzünde, modern aracıların, partilerin reddedilmesi vardır. Böylece halkçılık, Kemalist ideoloji açısından bir "doğrudan demokrasi" yolu gibi yorumlanabilmiştir.

Bu noktada, Cumhuriyet ideolojisinin, Kemalizmin bir başka esin kaynağı olan Fransız Devrimi'nin 'Üçüncü Sınıf' kavramlaştırmasını hatırlayabiliriz. Bu tarihsel bağlamda *halk*, eski düzene karşı çıkan, bu düzeni değiştirme güdüsüne ve daha da önemlisi gücüne sahip bir kitleyi temsil eder. Recep Peker (1984: 20),

Demokrat Parti'nin ve sağ popülizmin 'efsanevî' sloganı: "Yeter, söz milletindir!" Bu sloganda ifadesini bulan 'millî iradeci' anlayışta, Menderes'in deyişiyle "Millet iradesine dayanmanın verdiği salâhiyet", otoritarizmi de meşrulaştırabilmektedir.

Fransız İnkılâbı'nı ve Türk İnkılâbı'nı bu mahiyetleri bakımından "hakiki ve öz manasıyla inkılâplar" olarak tanımlar: "... halktan gelen bir inkılâp tipidir [...] halktan gelerek otoritelere karşı yapılmıştır." Mahmut Esat Bozkurt'a (1967: 181-2, 197) göre de, Fransız İhtilâli'yle Atatürk İhtilâli'nin ortak hükmü şudur: "Milletler haklarına ihtilâl ile kavuşuyorlar." Kendisini sömüren, iradesini engelleyen "Eski Rejime" isyan ederek hakkını aldığı söylenen millet/halk, bir bütün olarak ayrı bir "sınıf", kendi içinde siyasî çekişmeleri olmayan bir kolektif özne olarak tasavvur edilir. Milletin/halkın "imtiyazsız-sınıfsız kaynaşmış bir kitle" olduğu sloganı, Aydınlanmacı ve modernist bir devrimcilik iddiasıyla bağdaşırken; aynı zamanda, hem demokratik bir siyasal rekabetin ve sınıf mücadelesinin reddi için hem de nesnel çıkar ve eğilim farklarının üzerine çıkarak tüm halkı kucaklama iddiasındaki popülizm için münasip bir gerekçe sunar.

Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinde halkçılık ilkesinin tasvir edilen bu araçsal ve *melez*/muğlak karakteri, temelde *halk* mefhumu ile *millet* mefhumu arasındaki ilişkinin tahayyülünde kendini gösterir. Halk, Cumhuriyet'in kurucu kadroları için, olumlu bir değer olarak idealize edilmekle beraber, belirsizlikler ve *tekinsizlikler* taşıyan bir varlıktır. Mehmed Halit Bayrı'nın 1928'deki ifadesiyle: "... halk denilen muazzam kitle, hepimiz için bir sır, bir muamma [...] hududu malûm olmayan, belki hayalimizin alamayacağı derecede geniş bir saha [...] muğlak ve mürekkep bir mevzu..." (Kaplan vd., 1992b: 189-90). Bu muğlak ve *mürekkep* [karışık] hali aşmak, *halk=millet* özdeşleş[tir]mesiyle mümkün olacaktır. Halk=millet özdeşleşmesi ise, halihazırda mevcut bir topluluk olarak halkın, millete/millî varlığa atfedilen ideal yüksekliğe erişmesi oranında, veya en azından kendisini bir cemaat olarak veya *avam/ahali* olarak değil de millet olarak tahayyül ederek bu ideale yönelmesi oranında, gerçekleşecektir. Nitekim 1927'de Avni Başman'ın sorusu, bu hedefi özetleyen kilit sorudur: "[Yüzde sekseni köylü olan] Türk halkı tamamen millîleşti mi?" (Kaplan vd., 1992a: 193). Halkla millet arasındaki kapanması gereken açı, Agâh Sırrı Levend'in şu nutkunda da kendini gösterir: "Halkçıyız; halkı *milletin bir kuvvet kaynağı* olarak tanıyoruz" (Levend, 1941: 90). M.E. Bozkurt da (1967: 137), halkı, bir piramide benzeyen *Türk milletinin tabanı* olarak tasvir eder - tepede, "yine halktan gelen baş [...] şef" vardır. Özetle, Cumhuriyet'in kuruluş döneminin halkçılığı, bir *millî-popülizmdir*; halkı, milletleştiği ölçüde, millet olma iradesini ve performansını gösterdiği ölçüde değerli sayar. Bir bakıma, halkı, *milletin rüşeymi* olarak görür.

Bu milliyetçilik-popülizm simbiyozunda, sürekli bir halk-millet gerilimi kendini gösterir. Halk, yukarda belirtildiği üzere, milletin *rüşeymi* gibi düşünüldüğünde, ortada bir olgunlaş(tır)ma sorunu var demektir. Marksist sınıf kuramına teşbihle söylersek, millî bilinç açısından, 'kendi için'-halk ile 'kendinde'-halk arasında bir açı, hatta bir tür çekişme vardır. Millîleştirilmediği oranda, halk, muğlâklıklarının, tekinsizliklerinin olumsuz yüzünü gösterecektir. Kemalist milliyetçilikteki bu halk-millet gerilimini, popülist ideolojilerin paradoksal elitizminin bir ifadesi olarak görebilir miyiz? Başka bir açıdan bakarsak, söz konusu gerilim, Osmanlı toplumsal düzeninden devralınan *avam-havas* ayrımının modern bir zeminde sürdürülmesi anlamına gelebilir mi? Mete Tunçay (1981: 214), Osmanlı'daki avam-havas ayrımının, Kemalizmin laisizm pratiği ve ideolojisi aracılığıyla devam ettirildiği kanısındadır. Kemalist millî-popülizmi zaten güçlü bir laiklik damarıyla birlikte düşünmek gerekir: Halkın 'bağrında' yaşayan İslâm-öncesi kültür unsurlarını (ya da İslâmın 'halkça' yorumlarını, *Halk İslâmını*), millî kimliğin -üstelik modernliğin tohumlarını da içeren- cevheri olarak öne çıkartan bir ideolojidir bu.

KÖYCÜLÜK

Erken dönem Cumhuriyet halkçılığının, kuşkusuz, İttihat ve Terakki içinde mayalanan Türk milliyetçiliği fikrinin popülizmle olan dirsek temasına uzanan bir kökü de vardır ve bu bağ, *köycülükte* bilurlaşır. Köycülük, II. Meşrutiyet döneminden başlayarak Osmanlı-Türk siyasî düşüncesinde dönüşüm yanlısı ideolojilerin formülasyonuna kaynaklık eden akımlardan biridir. Geç dönem Osmanlı ilerici aydınları, halkçılık kavramını da, Balkan milliyetçilikleri ile Türk milliyetçiliği arasındaki etkileşime ek olarak, Rus Narodnik hareketinin köylü kitlelerini yüceltmesinden etkilenerek kullanmışlardır (Ahmad, a.g.e.: 220). Alman, Doğu Avrupa/Balkanlar ve Rus romantik milliyetçiliklerinden esinlenen, köy ve köylünün özselleştirilerek romantize edilişine ve topraktan geçimini sağlayan insanların bir milletin aslî özelliklerini bozulmadan yaşattıklarına dair inanca (ki bu inancın "kan tertibine" ilişkin etnik boyutu da vardır) dayalı köycülük, Cumhuriyet döneminde bir değişim geçirir (Karaömerlioğlu, 2001b: 174 vd.). Gerçi, nüfusun büyük çoğunluğunun köylü niteliği de gözetilerek köylünün "milletin efendisi" olarak yüceltilişi ve millî kültürün kaynaklarını bulmaya dönük köy araştırmaları, bir sürekliliğe işaret eder. Ancak -Köy Enstitüleri örneğinde açıkça görülebileceği gibi- köycülük, halkçılık öğretisi çerçevesinde bir topyekün kalkınma ve millî aydınlanma deneyimine tâbi hale gelir (Karaömerlioğlu, 1998). Halkçılık, hem kurumsal çerçevesi hem de siyasî açılımının çok daha çeşitlenebilir özellikler göstermesi nedeniyle, köycülüğü kapsayarak aşan bir söylemdir. Yine de, halkçılık ilkesinin köycülük düşünce geleneğinden devraldığı tanım ve görüşler, bu popülizmin analizinde göz önüne alınmalıdır.

Kemalist halkçılığın uhdesindeki köycülük, *milletin cevherini bulmak için halka gitmek* romantizmine de başvurarak, *halkı millîleştirmenin, halka milletliğini öğretmenin* stratejisidir. Halkevleri, "halka gider", folklorla meşgul olur, milletin halk yaşayışında çökelmiş mazisini araştırırken; modern millî kimliğin Türk geleneklerinde, halk içinde yaşayan nüvelerini keşfetmektedirler. Recep Peker'in deyişiyle "milletçe kütleleşme" veya "ulusu katılaştırma" doğrultusunda "*millî bir halk mesaisinin tanzim edilmesi*"dir bu (akt. Özacun, 1996: 88; Türkoğlu, 1996: 98). Bir halk eğitimi programıdır; halk âdetleri, oyunları vs. kültür öğeleri, modern millî değer ölçülerinin süzgecinden geçirilerek yeniden biçimlendirilmekte, yahut

icat edilmektedir (Öztürkmen, 1998). Öyleyse, Cumhuriyet'in kuruluş dönemi halkçılığı/köycülüğü, köycülüğüyle maruf bir Anadolucu milliyetçi-muhafazakârın, Remzi Oğuz Arık'ın deyişiyle, "*milletini sevme işinin*" bir farzıdır (Arık, 1981: 34). Osmanlı döneminde "Türk unsurunun" ihmal edildiğini vurgulayan Kemalist millî-halkçılıkla uyum içinde, şöyle yazar Arık: "...şimdiye kadar kütlelerin, başka zümrelerin, şahsi heves ve hırslarının bir harç, bir malzeme gibi kullandığı *Türk halkı*, bugünkü *milliyetçiliğimizin bir gâyesi* haline gelmiştir" (*a.g.e.*: 122. abç.-T.B/N.C.). Yalnız Arık'ta çubuğun, millet cevherini, yukarda kullandığımız teşbihle 'kendinde'-halkta arama iştiyaki yönünde büküldüğünü görürüz. Yani *etno-patetik* tavır daha ağır basar. Laisizmle bileşik Kemalist millî-popülizmin halktaki millî cevheri 'süzmek' için dinî etkiden arındırmaya çalışan ideolojisine karşı, Arık ve benzeri ideologların geliştirdiği, halkta -özellikle köyde- *yaşayan* millî kimliğin, dinî aidiyetle meczolmuş zihniyet dünyasının aslîliğine işaret eden bir söylemdir. Nitekim, millet=halk özdeşliği, Remzi Oğuz Arık'ta problemsiz ve açıktır: "Milliyetçilik halkçıdır. O kadar ki, milliyetçilik varken ayrıca bir halkçılık prensibi lüzumsuzdur" (Arık, 1981: 174). Kendi başına bir ideoloji olmayan demokrasinin birbirleriyle ve -devlet gibi- başka vakıalar ve prensiplerle çatışan eşitlik ve hürriyet ilkeleri, ancak milliyetçilikle meczedilebilecek, çelişkilerinden arındırılabilecektir. Sonuçta, "demokrasi ancak millet haline yükselmiş halklara nasib olur" (*a.g.e.*: 166).

Burada bir kuramsal parantez açarak, halk-millet özdeşliğini vurgulayan, halkı milletin kaynağı olarak alan düşüncenin en gelişkin ve hararetli örneği olarak, Alman milliyetçiliğinin *völkisch* damarından bahsetmek yerinde olacaktır. *Völkisch*-milliyetçiliğin öznesi, *Volk*/halk sözcüğünün sıfat halidir; *halkça/halksal* anlamına gelir, otantikliği imler. *Völkisch*-milliyetçilik, Fransız Devrimi'nden yayılan ulusçuluğa karşı, Almanlara/Almanlığa özgü bir milliyetçilik tasavvuru çerçevesinde oluşmuştur. Bu milliyetçilik tasavvuru, milletin bir kültürel cemaat olarak tasarlanması temeline dayanmaktadır ve öncelikle Alman halkının millî otantikliğine dayalı, devletler-aşırı gerçekliğini tanımlamak için kullanılmıştır. Birinci Dünya Savaşı döneminden itibaren, Almanya Devleti dışındaki Alman *millî-halk* topluluklarına atfen kullanılmaya da başlanan bu tasavvur, *pre-* ya da *proto*-nasyonal sosyalist bir düşünce akımı olarak yeniden tanımlanmıştır (Faye, 1977: 197-205). Nitekim *Völkisch*-milliyetçiliğin özgün düşünürü -'sivil' millî-halkçılık tasarımı onlardan ayrışsa da Nazilerle birlikte çalışan-Max Hildebert Boehm, kuramını "*etno-patetik*" temelde bir "*halk ontolojisine*" dayandırmak ister. *Völkisch*-milliyetçiliğin önüne koyduğu misyon, modernliğin "kitle toplumuna" dönüştürmekte olduğu halkı, otantik varlığına geri taşımaktır (Blaschke, 1984: 47-8). Türk millî-halkçıların milleti "halka giderek" bulma stratejisinde, *völkisch*-milliyetçilikle benzerlikleri (ve bu akımın esinleyici etkisini) görmek mümkündür. Ancak bu benzerliğin, "halka gitmeyi" modernizmin yozlaştırıcı etkilerinden koruyucu bir etken olarak gören yanıyla, Kemalist millî-popülizmden çok, aslen kırklar sonrası iyice palazlanmaya başlayacak olan Remzi Oğuz Arık'ınki türünde milliyetçi-muhafazakâr popülist söylemde belirgin olduğu saptamasında bulunmakta fayda vardır.

POPÜLİST MİLLİYETÇİLİĞİN HEGEMONİK YÜKSELİŞİ: TEK PARTİ İKTİSADININ SONU VE DEMOKRAT PARTİ

Milliyetçilik-popülizm simbiyozunda popülizmin tâbi ideolojik unsur rolü oyna-

maktan çıkıp başat hale gelme istidadı kazanması, Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) Tek Parti iktidarının çözülmeye başlamasına paralel olarak gelişmiştir. 14 Mayıs 1950'de iktidarı on yıllığına devralacak olan Demokrat Parti (DP) çıkışından itibaren, milliyetçilik-popülizm simbiyozunun Türk siyasetinde ve siyasal ideolojilerinde kalıcı bir yer edindiğini söylemek mümkündür.

DP, Tek Parti döneminde daha ziyade "ideolojik" bir cihaz olarak başvurulan popülizmin hazırladığı zemini, kendi meşruiyetini inşa etmek ve milliyetçi-popülizmi 'popülerleştirerek' 'halka indirmek' için kullanmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasının sermaye birikim modeli içinde iktisadî popülizm uygulayabilmesi ve kapitalizmin aldığı ivmeyle pazar ilişkilerinin ve ulaşım ağının yaygınlaşmasının "ulusal bütünleşme" sürecini hızlandırması, onun bu süreçteki avantajları olmuştur.

Türkiye'nin siyasî tarihyazımında DP'nin 1950 seçim zaferiyle Cumhuriyet'in kuruluşundan beri devam eden, hatta kökleri Osmanlı İmparatorluğu'nun son demlerine dek uzandığı söylenebilecek bir siyasî hükümranlık zincirini kırması, sıklıkla "popülizmin zaferi" olarak anılır. DP, geniş halk kitlelerinin hoşnutsuzluğunu muhalefete dönüştürerek yükselmiştir: Kırsal alanda küçük üreticilerin, ortakçıların, az topraklı köylülerin ve tabii ırgatların hem devam etmekte olan yarı feodal toprak ağalığı düzeninden hem de ağır vergilerden mustaripliği; şehirlerde özellikle savaş yıllarında çıkartılan Milli Korunma Kanunu'yla yaşam koşulları iyice ağırlaşan, sosyal haklardan mahrum işçilerin tepkisi; memur ve sabit gelirlilerin, karaborsa ve hayat pahalılığından şikâyetleri; sınıfsal matrisin öbür ucunda yer alan tüccar ve sanayicilerin, yine Milli Korunma Yasası'ndan ve himaye eksikliğinden memnuniyetsizliği... İkinci Dünya Savaşı sonrasında, asker ve sivil bürokratlar, büyük toprak sahipleri, bir kısım himayeye mazhar müteşebbis ve yerel eşrafın bazı kesimlerinden oluşan CHP tabanının karşısında, DP'nin, bütün milletin/halkın temsilciliğine soyunabileceği bir tablo mevcuttur.

İktidara tutunmaya çalışan CHP, Köy Enstitülerini önce işlevsizleştirilip ardından kapatılması, İşçi Sigortaları ve İş ve İşçi Bulma Kurumu'nun kurulması, ilkokullara seçmeli din dersi konulması gibi, kendince "halka" hitap eden politikalar uygulamaya yönelerek, seçmeni bir müşteri/müvekkil olarak gözetmek anlamında popülist bir rotaya girmiştir. Aynı zamanda, o zamana dek 'bastırılan' milliyetçi-muhafazakâr hassasiyetleri de gözeten bir popülizmdir bu. CHP'nin bu yönelimi, DP'nin üzerinde oynadığı popülist zeminin genişlemesine katkıda bulunmuştur. Yıllanmış iktidarın uyguladığı popülizmin aşikâr araçsallığı, *tutukluğu* da, onun 'ikna ediciliğini', etkileyiciliğini azaltarak CHP'nin aleyhine dönmüştür. Ayrıca 1946 seçimlerinde uygulanan açık baskılar da, DP'nin, temsili engellenmiş milletin/halkın doğrudan sesi olma iddiası için güçlü bir dayanak sağlamıştır. DP'nin 1950 seçimlerindeki efsanevî sloganı, "*Yeter, Söz Milletin*"dir. Parti önderleri (Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuat Köprülü, Samet Ağaoğlu), siyasî mücadelelerini canlı bir popülist söylemle yürütmüşlerdir. Bu söylemin sihirli kavramı, *millet iradesi*dir; iktidar zümresi-halk ayrışması, millî iradenin gerçekleşmesini engelliyordur. Yıkılması gereken, iktidarın, halkın rüştüne inanmayan ve ona vesayet iddiasında bulunan seçkinciliğidir. DP, bu mücadelesinde, halkı fiilen imtiyazlı statülere göre gördüğünü savunduğu CHP'ye karşı halkı tüm olarak temsil etme iddiasındadır: "Biz, halkı birinci sınıf, ikinci sınıf, üçüncü sınıf halk diye tezyif edenlerden değiliz" (Menderes, 1967: 75). Menderes, "Türk milletinin münevverler tarafından yetiş-

Hamdullah Suphi Tanrıöver

AHMET YILDIZ

"Türk Ocağının çarpan kalbi " olarak anılan Hamdullah Suphi, "Türk milliyetçiliği davası"nı Türk Ocaklarının çatısı altında kurumlaştıran kişidir. Ziya Gökalp bu "dava "nın fikriyatını yaparken, Hamdullah Suphi de onun aksiyon cephesini temsil etmiştir. Türkçü şair Mehmet Emin (Yurdakul) nasıl "millî şair" sıfatıyla anılmışsa, Hamdullah Suphi Tanrıöver de "millî hatip" unvanıyla anılmıştır. Ancak, "öğretmen", "şair, " "politikacı " ve "diplomat " Tanrıöver'in en kalıcı vasfı "Türk Ocağı Başkanı Hamdullah Suphi "dir. "Millî ideal mabedi" Türk Ocağı ve Hamdullah Suphi çift gerektirmeli bir önermenin bileşenleri gibidir. Birini anınca diğerini hatırlamamak imkânsızdır. Hamdullah Suphi, özellikle İzmir'in işgalinden sonra İstanbul'da düzenlenen mitinglerde söylediği coşkulu hitabelerle ve Millî Mücadele sırasında görevli olarak gönderildiği Konya ve Antalya bölgelerinde, halka düşmanla "mücadele azim ve kararlılığını" telkin eden ateşli konuşmalarıyla tanınan, Türk Ocaklarının neredeyse kuruluşundan başlayarak fasılalarla 27 yıl başkanlığını yapmış milliyetçi bir aksiyon ve siyaset adamıdır.

Son Osmanlı Mebusan Meclisi'ne *Milli Türk Fırkası*nın bir üyesi olarak giren Hamdullah Suphi'nin Anadolu'ya geçişi, bu harekete katılımları büyük ölçüde artırmıştır. Birinci Meclise Antalya milletvekili olarak giren Hamdullah Suphi, Rıza Nur'dan sonra ikinci Maarif Vekili olmuş, bu dönemde, Büyük Millet Meclisi'nin 12 Mart 1921 tarihli oturumunda, kendisinin şahsi ricası üzerine Burdur milletvekili şair Mehmet Akif'in yazdığı *İstiklal Marşı* isimli şiir, yine onun çabalarıyla, Millî Marş olarak kabul edilmiştir. Bursa'nın işgali üzerine ordunun çekilmesi emrini verdiği için Büyük Millet Meclisi'nde Mustafa Kemal Paşa ile çatışmış, böylece kişiliğinin "bağımsız " boyutunu sergilemiştir. Bu bağımsız kişilik, 1925 yılında ikinci defa getirildiği Maarif Vekilliği görevindeyken, Bakanlar Kurulu'nda, özellikle padişah türbelerinin kapatılmasına yaptığı muhalefetle kendisini tekrar ortaya koymuştur.

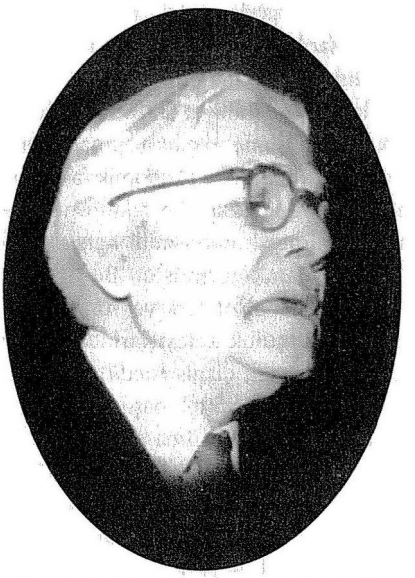
Serbest Fırka'nın kapatılmasından sonra çıktığı üç aylık yurt gezisinde CHF teşkilatlarının ve kadrolarının yetersizliklerini teşhis eden, buna karşılık Türk Ocaklarında gördüğü aktif teşkilatlanmayı CHF'ye taşımak isteyen ve Ocakların politizasyonundan rahatsız olan Mustafa Kemal'in isteği üzerine, Ham-

tirileceğini" vaz'eden, kendini "milleti terbiyeye memur" addeden "münevver demokrasi" anlayışına, "Türk milletinin olgunluğuna inanmayan politikaya", "vaadettikleri millî hâkimiyetin üstüne oturan [...] Şark tipi politika derebeylerine" karşı çıkar (a.g.y.: 203, 148-9). Dava, "millî hâkimiyeti Türk milleti adına behemahal elde etme" davasıdır (a.g.y.: 194, 223). Yükseliş evresinde DP millî-popülizminin temel özelliği, vatandaş-halk-millet terimlerinin aşağı yukarı eşanlamlı, geçişli kullanımı, bileşik bir *pathosa* kaynaklık etmesidir.

dullah Suphi'nin son ana kadar muhalefet etmesine rağmen, 1931'de Türk Ocakları kapatılmış, yerine CHF bünyesinde Halkevleri kurulmuştur. Böylece Türkiye Cumhuriyeti'nde CHF'den bağımsız bütün tüzel kişilikler sona erdirilmiştir. Hamdullah Suphi'ye'de Bükreş, Belgrat ve Kahire elçiliklerinden birisini seçmesi önerilmiş, o da tercihini Bükreş'ten yana kullanmıştır.

Bükreş elçiliği görevi esnasında Dobruca bölgesindeki Müslüman Türkler ve Türkçe konuşan Hıristiyan Gagavuzlarla yakından ilgilenmiş, kılık-kıyafet ve okul müfredatlarında değişiklikler yapmış, Gagavuzların Türkiye'ye kitlesel göçünü hedeflemişse de bunu başaramamış, ancak bazı Gagavuz öğrencilere burs sağlayarak Türkiye'de okumalarını temin etmiştir. 1944'te elçilikten emekliye ayrılıp Türkiye'ye dönünce CHP milletvekili olarak yeniden Büyük Millet Meclisi'ne girmiş ve 1947'de toplanan CHP Yedinci Kurultayı'nda türbelerin açılması için önerge vermiş, dinî hayat üzerindeki baskıları ve CHP'nin laiklik anlayışını eleştirince bazı partililerin tepkisiyle karşılaşmış, istifa ederek Demokrat Parti listesinden bağımsız milletvekili olarak Meclise girmiştir.

10 Mayıs 1949'da Türk Ocakları tekrar açılmış ve Hamdullah Suphi yeniden Ocak Başkanı olmuştur. Demokrat Parti'nin giderek artan otoritarizmi ve ocaklar konusunda verdiği bazı sözleri yerine getirmemesi Hamdullah Suphi'nin DP'den ayrılarak Hürriyet Partisi'ne geçmesine yol açmış, ancak bu onun aktif siyasî hayatının sonu olmuştur. Bundan sonra, aksiyoner Türkçülüğün duayeni olarak konferanstan konferansa koşturmuş ve nihayet 1885'te hayata merhaba dediği İstanbul'da, 11 Haziran 1966'da ölmüştür.



Hamdullah Suphi Tanrıöver tutkulu bir hatipti. Milliyetçi ideolojinin inşâsında ve yeniden üretiminde retoriğin işlevi için, onun "performansı" iyi bir örnektir.

Gökalp'in formüle ettiği Türk milliyetçiliği anlayışında millet, yüzyılların getirdiği bir karışma ve kaynaşmanın sonucunda ortaya çıkmış, bu süreç içinde aynı tarih ve coğrafya sahasında bir devlet etrafında toplanarak aynı amaç

HALK VE MİLLET: BİR 'İRADE' VE 'EGEMENLİK' GERİLİMİ

DP popülizminin Türkiye'de merkez-sağ çizgiye (1960-80 döneminde AP, 1980 sonrasında ANAP ve DYP) damgasını vuran temel referansları arasında, "millî hâkimiyet" ve "millî irade" mefhumlarının ayrı bir önemi vardır. Süleyman Demirel'in (1973: 245) ifadesiyle: "Millet iradesinden kaçmakla milletten kaçmak aynı şeydir." Rakipsiz meşruiyet ölçütleri olarak vurgulanan "millî hâkimiyet" ve "millî irade" kriterleri, öncelikle, halk ço-

ve çıkarları güden ortak bir kültüre sahip insanların oluşturduğu manevi bir birliktir. Bu tanımdan hareketle Hamdullah Suphi, milliyet fikri ve milliyetçilik mefkûresinde ırkçılık yapmadan ırk, sınıfçılık yapmadan ekonomik faktör ve dincilik yapmadan din faktörünü veri olarak almış, bunları millî harsın bileşenleri olarak görmüştür. Bu açıdan, Mustafa Kemal Atatürk ve Yusuf Akçura'nın ulusçuluk anlayışlarından farklı bir milliyetçilik çizgisindedir. Hamdullah Suphi milliyeti tek başına hiçbir bileşenine, dil dahil, irca etmez. Ancak Türk milliyetçiliğinin sürekliliğini sağlayan ana mecra ve sabit unsur olarak Türk dilini görür ve bu bakımdan dile, diğer bileşenlere göre, öncelik atfeder. "Gün içinde değil, zaman içinde düşününüz "diyerek tarih şuuruna Türklük bilincinin konjonktürel olmayan taşıyıcılığını atfeder. Onun "müspet milliyet fikri ve milliyetçilik mefkûresi" Türk kültürünü, ona karşı koyan unsurların çözücü ve dağıtıcı eğilimlerini önleyecek şekilde geliştirmeyi ve böylece bu iki kavramı bir dayanışma unsuru olarak değerlendirmeyi yani asimilasyona dayalı eşitlikçiliği öngörür.

Kendi annesi Çerkez olduğu için Türk sayılmama endişesini hep taşıyagelen Hamdullah Suphi, kan ve köken üzerine kurulu milliyetçiliği kesin olarak reddeder. *İstiklal Marşı* şairi Mehmet Akif'i Arnavut olmakla suçlayan geleneğin bir yansıması olarak Peyami Safa'nın Ahmet Haşim'i Arap olmakla itham etmesi üzerine, 5 Ağustos 1928'de *İkdam* gazetesine yazdığı yazıda kan ve köken milliyetçiliğini eleştirir. Ona göre, "milliyetin esası kan ve kemik değil, soy sop değil, vicdandır. Ahmet Haşim'i yetiştiren Bağdat bizim Fuzuli'yi, Ruhi'yi de yetiştirmiştir. Ahmet Haşim, Fuzuli'den daha az Türk değildir. Bir zamanlar Türklüğü kimse üzerine almazdı. Şimdi Türklüğü kimseye vermek istemiyoruz. Türklük bir aşktır, bir imandır. Aşk ve iman dağıtmaz, toplar, kendine çeker." 16 Mart 1949 tarihli *Her Gün* gazetesindeki beyanatında da bu çizgisini tekrar eder: "Türk Ocağını fütuhatçılık, ırk davası, ırk üstünlüğü güden bir teşkilat olarak mütalaa edenlere her yerde rastgelirsiniz. Halbuki biz Türk Ocağı olarak, ne ırk davacısıyız ne de hudutlarımız dışarısında en ufak yayılma emelimiz var. Biz topraklarımızın üzerinde yaşayan muhtelif köklerden gelmiş bütün unsurları, bir kültür birliğine davet ediyoruz." Ölünceye kadar dünya Türklerinin birliği fikrine sadık kalan Hamdullah Suphi, "istilacı Türkçülüğü" reddetmiştir.

Hamdullah Suphi'nin Türk Ocakları, Kemalist ulusçuluğa da temel teşkil eden "milliyetçilik ve medeniyetçilik" birlikteliğinin öncüsüdür. Ocaklar, kadınların erkeklerle birlikte oturdukları, müsamereler verdikleri ilk kamusal mekândır. Hamdullah Suphi bu dönüşümün öncülüğünü yapmıştır. Mustafa

ğunluğunun genel seçimlerde beliren siyasal tercihinin, başka politik ilkelere üstünlüğünü belirtirler. Bu üstünlüğün vurgulanmasıyla, zımnen, Tek Parti geçmişiyle CHP'ye atfedilen Cumhuriyet seçkinciliğine ya da Cumhuriyetçi 'Jakobenizme' cephe alınır. Keza, "millî hâkimiyet" ve "millî irade" mefhumlarında *millîlik* niteliğine yapılan vurgu, bu yolda atılmış en belirgin adımı simgeler.

Bu noktada, "halk egemenliği/halk iradesi" kavramları ile "millî egemenlik/millî irade" arasındaki evrensel gerilimi göz önüne almak gerekir. Modern demokrasi-

Kemal Atatürk'le ortak paydalarının başında da bu medeniyetçilik anlayışı bulunmaktaydı. Atatürk gibi, onun için de medeniyet Batı medeniyeti, Türk, garplılaşmış Türk anlamına gelmekteydi. "Türk Ocakları, inkılâbımızın bekçisi" ve "garplılığın mümessilidirler" (*Dağ Yolu*, 1987, c.1, 147 ve 129). 1925 yılında Erzurum milletvekili Ziya Efendiye cevaben Meclis Kürsüsünde yaptığı konuşma BMM tarafından ülkenin tümüne dağıtılmıştı. Bu konuşmada Ziya Efendi'nin asrilik eleştirileri karşısında Hamdullah Suphi şu uyarıda bulunmaktaydı: "İnkılâpların kendilerine mahsus bir ruhu vardır. İnkılâpların mukaddesatı vardır, inkılâpların unsurları vardır. Bunların aleyhine darbe teşkil edecek sözler söylendiği vakit bu ruh isyan eder" (*Dağ Yolu*, 1987, c.1. 45). Aynı konuşmasında asrîliğin Batı eğlence kültürünün transferi olarak anlaşılmasını da eleştirir ve şu tanımlamayı yapar: "Asrilik, hizmet-i askeriyeyi bir buçuk seneye indiren kanundur. Aşarın ilgasıdır, uzun bir geceden sonra memleketin ufkunda doğan hakimiyet-i milliyedir (Alkışlar)."

Hamdullah Suphi yeni kurulan Cumhuriyet için artık geçmişte kaldığını söylediği siyasî/dinî irticayı değil bolşevizmi "en büyük" tehlike olarak görmüş ve Ocaklı gençleri, millet bütünlüğünü bozmaya yönelen bu tehdidi bertaraf etmek için seferber etmiştir. Ona göre, "mihrabı dışarda, mabudu dışarda bir avare" olan komünist, din deyince tüyleri ürperen, inkılâp savunuculuğuyla geçimini sağlayan "inkılâp tufeylileri" ve "dinde irtica meylini temsil edenler" ocaklı gençlerin derin düşmanlık hisleri beslediği üç felaket habercisidir. Bununla birlikte, fikir hareketlerine karşı kanun ve zecri unsurlar yoluyla mücadele edilemeyeceği kanaatinde olan Hamdullah Suphi, 1925'te İstanbul Öğretmenler Derneği'nde yaptığı konuşmada bunu şöyle dile getirmekteydi: "Muhterem müderrisler; kanunlarla yıkılan müesseseler, hakikatta yıkılmamıştır. Kanunlarla teessüs eden müesseseler hakikatta tesis edilmemiştir. Müesseseler kalplerin içinde ne vakit yıkılırsa, o zaman tamamen yıkılmıştır. Müesseseler ne vakit kalplerde istinatgâh bulursa, o zaman te'sis edilmiştir; müesseseler kalplerde yıkıldığı vakit hakikatte de yıkılmıştır" (*Dağ Yolu*, 1987, 436-37). Bu sözler, özünde hukuk yoluyla toplumsal dönüşümü hedefleyen Kemalist inkılâbın yüzeysel kalmamak için toplumsallaşmak zorunda olduğunu belirtmekteydi. Bu yaklaşım, DP'nin iktidara geldikten sonra Kemalist inkılâpları halka mal olma derecesine göre sınıflayan yaklaşımına denk düşmekteydi. Aslında Hamdullah Suphi de, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde, laikliğin Kemalist yorumu ve Kemalist Batılılaşmanın şekil ve içeriği konusunda eleştirel bir yaklaşımı benimsemiştir.

nin tarihsel oluşumu içinde, politik hak öznesi olarak bir *imtiyazlı statü* niteliğindeki yurttaşlığın burjuvaziden halk sınıflarına yayılmasında, millet/millîlik ölçütü belirleyici olmuştur. Mümeyyiz sayılmayan ya da rejim açısından "tehlikeli" addedilen sınıflar (özellikle işçi sınıfı), uzun süre, "yurttaşlar topluluğu" anlamında "Millet"e dahil edilmemişlerdir. Yurttaşlığı 'kazanmanın' koşulu, belirli bir sadakat yükümlülüğünü ifade eden millî mensubiyet bilincinin 'ispatı' olmuştur (Balibar, 1993: 82). "Halk egemenliği/iradesi" ile "millî hâkimiyet/irade" arasındaki açı tam

da bu noktadan başlar. *Halk*, somut bir nüfusun halihazır varlığını tanımlar; *halk iradesi*, o nüfusun halihazır yönelimleri, tercihleridir. *Millet* ise o nüfusu millî kimlik şuuruyla özdeşleştirir; *millî irade*, o kimlik şuuruna ve halihazır halkın sadece bir halkasını teşkil ettiği, geçmiş ve gelecek nesiller silsilesinin aşkın varlığına bağlanan referanslara sadakat koşuluna tâbidir. Burada, halk iradesini millî irade olarak kutsamak için, deyim yerindeyse, "nitelikli çoğunluk" aranır. Buna karşın, halk çoğunluğunun seçimlerde ortaya çıkan tercihinin *millî irade* olarak tanımlanması, halka neredeyse hukuk üstü bir kutsiyet yüklerken aynı zamanda milliyetçi ideolojinin meşruiyetinin yeniden üretilmesine aracılık eder. 'Çoğunluk kanaatinin' millî irade olarak kutsanması, ona dokunulmazlık kazandırır; muhalif görüşlerin "millete saygısızlık" ya da "gayri millîlik" olarak damgalanmasına zemin hazırlar.

DP'den itibaren Türk sağının benimsediği millî-popülizm söylemine dönersek, bu çerçevede Gramscici (1975: 149) terminolojiyle *popüler-millî* iradeyi, *demokratiklik* kaygusudan ziyade milliyetçilik ekseninde tanımlama eğiliminin baskın olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Yukarıda aktardığımız, Remzi Oğuz Arık'ın Tek Parti döneminde dillendirdiği "milliyetçilik varken ayrıca bir halkçılık prensibi lüzumsuzdur" düsturu, bu çizgideki sağ millî-popülizm çizgisini yorumlamanın anahtarı olarak ele alınmalıdır.

DP İKTİDARI VE POPÜLİZMİN KENDİ ALTINI OYUŞU

Menderes, DP iktidarını "millî ve siyasî murakabeden mahrum bir idarenin..." iktisattan siyasete her alanda açtığı yaraları tamir sözü ile başlatmıştır. Ancak pragmatik bir millî-popülizmle iktidara gelen bu yeni siyasî zümre vaatlerinin çok azını gerçekleştirilebilmiştir. İktisadî düzlemde popülist bir politika, hatta ekonomik rasyoneller zorlanarak sürdürülmüş, sadık ve kitlesel bir seçmen tabanı olarak görülen küçük köylülük, genelde küçük üreticilik ayrıcalıklı bir şekilde teşvik edilmiştir (Keyder, 1989: 108; a.y., 1993: 39-43). Buna karşılık, özellikle Marshall planıyla alınan kredilerin öncelikle büyük toprak sahiplerine fayda sağlayan yatırımlara yönlendirilmesiyle ortaya çıkan topraksız ya da küçük topraklı köylü sefaleti, nüfus artışı faktörünün de eklenmesiyle, kırdan kente büyük ölçekli ve plansız göçü beraberinde getirmiştir. Bu durum ve genel olarak ellilerin sonlarında bozulan gelir dengesi, DP popülizminin altını oyan -ve ilerde göreceğimiz gibi bir sol-popülizme de zemin hazırladığını söyleyebileceğimiz- gelişmelerdir. Öte yandan, yine halk/millet adına devletçiliğe ve merkeziyetçiliğe muhalefet, uygulamada kamu sektörü bağımlılığıyla birleşmiş; kamu kaynakları ve devlet iktisadı, klientalist ve popülist politikanın cephaneliğine dönüştürülmüştür.

Bu vesileyle, DP-AP çizgisindeki millî popülizminin bir başka temel motifine işaret etmeliyiz. Bu, *hizmet* söylemidir. *Hizmet* motifi, öncelikle, siyaseti müşteri/müvekkil [*klient*] ilişkisi içinde anlamlandırır; siyasetçiyi halkın amiri değil memuru olarak konumlandırır. Siyaseti bir *hizmet* ("hizmet yarışı") olarak kodlayarak deyim yerindeyse *apolitikleştiren* bu söylem, hizmete aynı zamanda popüler ve millî bir kutsallık yükler. AP lideri Süleyman Demirel'in 1972'deki bir konuşması, özetleyicidir: "Bize sorarsanız, bir bardak içecek suyu olmayan Urfa'nın, Mardin'in köylüsüne su götürmek milliyetçiliktir. Onu ızdıraptan, azaptan kurtarmak, ona daha iyi iş imkânları açmak milliyetçiliktir. Bize sorarsanız, okuma yazma bilmeyen, Ağrı dağının eteğindeki Köprü köyüne okul götürmek milliyetçiliktir. Bize sorarsanız, Diyarbakır'da üniversite açmak, Edirne'nin

ve Kırklareli'nin köylerini ışığa kavuşturmak milliyetçiliktir" (Demirel, 1973: 77). *Hizmet* söylemi, klientalizm ve iktisadî popülizmle milliyetçi popülizmin buluşma noktasıdır. Dinî çağrışımları da unutmamak gerek: "*Halka hizmet hakka hizmettir.*"

DP millî-popülizminin kendi kendisiyle çelişkiye düştüğü bir başka konu, milliyetçi hamaseti teşvik ederken, aynı zamanda ABD ile kapsamlı iktisadî ve siyasî bağımlılık ilişkileri geliştirmesi ve buna toplumsal hayatın her alanında etkisi görülen bir "Amerikan hayranlığının" eşlik etmesidir (bkz. Bora, 2002). Buradaki tezat, hem zenofobik eğilimli milliyetçi-muhafazakâr popülizmlere, hem de daha önemlisi anti-emperyalizm temelinde sol popülizme zemin hazırlayacaktır.

Millet/halk egemenliği ilkesine coşkuyla sahip çıkarak yükselen DP millî-popülizmi, bu zeminde de kendi altını oyan tezatlara düşer. Gerçi gündelik pratikte halkın/vatandaşın -özellikle partili ilişki ağı içindekilerin- bürokrasi karşısında "başını dikeltmesinin" sağlanması, Tek Parti döneminin kimi sembolik imtiyazlarının törenle/gösterişle budanması, bir popülist efsaneye dönüşmüştür. Ancak DP icraatinden olumsuz etkilenenlerin ya da siyasal muhaliflerin tepkileri karşısında, demokratik açılımlar değil, muhalefeti yıkıcılık ithamıyla damgalayan ve Soğuk Savaş ideolojisinin anti-komünist teyakkuzu içinde kriminalize eden bir tutum kendini göstermiştir. Muhalefeti "millî iradeye saygısızlık"la karalayan milliyetçi-popülizmin otoriterliğe açılan yüzü iş başındadır. 1957 genel seçimleri sonrasında, DP iktidarının son demlerinde, anti-demokratik uygulamalar, siyasî havayı iyice sertleştirmiştir. 1960 yılında, Meclis bünyesinde hukuk-üstü özel yetkilerle donatılan 'Muhalefet ve Basının Yıkıcı Faaliyetlerini Tahkikat Komisyonu'nun kurulması, bu bakımdan en dramatik adımdır. Bu komisyonun yönlendirmesiyle gazeteciler, üniversite öğretim görevlileri, öğrenciler ve muhalefete dahil görülen herkes hakkında kovuşturma açılması sıradan bir uygulama halini almıştır. Gaziantep gibi illerde seçim sonrası çıkan ve yer yer halk ayaklanması görüntüsü arz eden olaylar, DP'ye muhalefetin büyük şehirlerdeki aydın zümreyle sınırlı kalmadığının göstergesidir. DP'nin, "halkın"-"milletin" sesi ve temsilcisi olmaktan aldığı sınırsız meşruiyet iddiası, ikna ediciliğini yitirmekte; hatta millî iradeci popülist söylemi muhalefet ele geçirmektedir.

Bu evrede DP iktidarı, halk desteğini takviye etmek amacıyla, ağırlıkla milliyetçi-muhafazakâr tabana hitap eden girişimlerde bulunur. Kıbrıs politikasında şovenist gösterilerin ve irredentist denebilecek sloganların teşvik edilmesi, Türk Ocaklarının canlanmasına destek verilmesi, Türkiye Talebe Federasyonu ve Milli Türk Talebe Birliği gibi hükümet güdümünde gençlik örgütlerinin kurulması, bunun adımlarıdır. Millî iradeci popülist söylem, anti-komünist, milliyetçi-muhafazakâr, ırkçı etmenlerle harmanlanarak, faşizan bir milliyetçi-popülizmin işaretlerini vermektedir. Bu arada milliyetçi motifler de kullanılarak, toplumsal huzura yönelik bir tehdit olarak kriminalize edilen muhalefete karşı bir güdümlü bir güya-"vatandaş girişimi" niteliğindeki "Vatan Cephesi" örgütlenmesi de, mesajıyla ve adıyla, bu dönüşümün bir işaret taşıdır.

ASKERÎ DARBELER, ORDU VE BİR ZORUNLULUK OLARAK POPÜLİST MİLLİYETÇİLİK

27 Mayıs 1960 Askerî Darbesi, onun ardından onar yıl arayla gelen iki askerî darbeyle birlikte, Türkiye siyasetinde popülist milliyetçiliğin yerleşik hale gelişinde bir başka uğrak addedilebilir. Türk milletine "hak ettiği" demokratik rejimi verebilmek ve "kardeş kavgasını önle-

mek" amacıyla yapıldığı anons edilen 27 Mayıs Darbesi; durumu "memleket idaresine halk/millet adına ve halk/millet için el konması" ile açıklamış, bu velayetçi popülizm, geniş halk kitleleri nezdinde kabul görmüştür. 27 Mayısçı söylem, bir bakıma Cumhuriyet'in ilk döneminin vesayetçi millî-halkçılığını yeniden kurarken, bununla DP tecrübesinin milliyetçi-popülist üslubunu da birbirine iliklemiştir.

Elbette burada, ordunun, popüler-millî iradenin tecelligâhı olarak belirmesi, kilit önemdedir. "Ordu-Gençlik Elele, Ordu-Millet Elele" sloganlarıyla, ordu, halkın/milletin hiçbir başka çıkarla, kaygıyla lekelenmemiş sahih temsilcisi kimliği kazanır. Darbeyi gerçekleştiren cuntanın adı "Milli Birlik Komitesi"dir; öncelikle millî bütünlüğü, birlik ve beraberliği temsil etmektedir. 27 Mayıs'ı izleyen yeni askerî darbe girişimleri ve cunta oluşumlarının da belirli bir meşruiyete sahip olduğu bu dönemde, popüler-millî irade, siyasî otorite ile mutasavver "millî çıkarlar" ve "milli birliğin" bire bir örtüşmesini gözeten bir irade olarak kodlanarak parlamenter-demokratik prosedürün ötesinde -son kertede ordunun iradesinde- aranır hale gelecektir. (Unutmamalı ki, 1980 sonrasında Siyasi Partiler Kanunu dahi partilerin "ulusal çıkar gütmesini" şart koşacak şekilde düzenlenecektir - Seufert 2001.) 27 Mayıs rejimi altında hazırlanarak halk oylamasından geçen 1961 Anayasası, özgürlükçü yanlarıyla beraber, ordunun Milli Güvenlik Kurulu aracılığıyla siyasete doğrudan ve kurumsal müdahalesine zemin hazırlamış; bu zemin, 12 Mart 1971 ve 12 Eylül 1980'de Türk milletini "iç düşmanlar ve nifaktan" korumak amacıyla yapılan askerî müdahalelerin de meşruiyet dayanağını oluşturmuştur. Bu meşruiyetin basıncı, sivil siyasî kadroları da, topyekûn halkın/milletin iradesini temsil etme iddiasında rekabete itecektir. Böylelikle siyasî meşruiyet arayışı, kâh "halk" yüzüyle kâh "millet" yüzüyle görülen homojen bir kütlenin *mutlaka tamamı adına* yürütülen bir temsiliyet ve *vesayet* mücadelesi anlamına gelecektir.

Darbelerin etkileri, ordunun iktidarı doğrudan kontrol ettiği nispeten kısa süreli 'istisnai dönemlerin' ötesine taşar. Her darbeden sonra Türkiye'de siyasetin rengi ve tınısı değişmiş, ordunun müdahalesiyle sistemde ani ve ciddi değişikler yapılması, eski lider ve ideologların susturulması, örgüt ve partilerin yasaklanmasının yanı sıra, yeni aktörlerin sahneye çıkışına ve eskisinden farklı siyasî pratiklerin gelişmesine zemin hazırlanmıştır. Bu değişim içinde nesilden nesile pekişen süreklilik etmeni, hem sağ hem sol kanatta, vesayetçi ve totaliterliğe eğilimli bir popülist milliyetçi söylemin dogmalaşarak bir zorunluluğa, bir yükümlülüğe dönüşmesidir.

SOLDAN SAĞA, SAĞDAN SOLA MİLLİYETÇİLİK VE POPÜLİZM, 1960-1980

Çok partili hayatın ilk döneminde popülizm, sağ söylemin tekeline girmiş ve bu söylemin inşasında milliyetçi-muhafazakâr ideolojiler, motifler ve 'jestler' ağırlıklı olmuştur. DP'den başlayan bu çizginin Kemalist popülizmden farklılaşmasını sağlayan vektörlerden birisi milliyetçi-muhafazakâr ideoloji ile kurulan bağ ise, diğeri, -"hizmet" söylemiyle birlikte- klientalist ilişkiler ağıdır. 1960-1980 arası dönemde ise, söz konusu ilişkiler ağının yaygınlaşmasının ve bir sosyo-ekonomik rekabet alanına dönüşmesinin de etkisiyle, popülizm düzleminde sol kendine güçlü bir hegemonik pozisyon bulmuştur. Aynı dönemde, DP'nin son dönemindeki işaretlerine dikkat çektiğimiz faşizan bir milliyetçi popülizmin de olgunlaştığını görürüz.

ECEVİTÇİ MİLLİYETÇİ POPÜLİZM: "İÇERİYE HALKÇILIK, DIŞARIYA KARŞI MİLLİYETÇİLİK"

Altmışların ve özellikle yetmişlerin politik kutuplaşma ortamının çok önemli bir özelliği, popülist söylemin bu kutuplaşmayı yatay kesebilmiş olmasıdır. Bununla beraber, kuşbakışı bir değerlendirmede, hegemonik olanın sol popülizm olduğu söylenmelidir (Erdoğan, 1998). Zaten gelir bölüşümü politikalarının göreli olarak en fazla emekçi sınıflar lehine geliştiği 1962-1976 dönemi, iktisadî düzeyde de popülizmin saadet devridir. Türkiye kapitalizminin, geniş ve üretken bir kamu kesiminin varlığından hiçbir sınıfın doğrudan zarar görmediği bir gelişme evresidir bu (Boratav, 1983).

Solun, altmışların akışı içinde, siyasetin yerleşik dili olarak iş gören milliyetçi popülizme "anti-emperyalist yurtseverlik" anlamını yükleyen bir söylemsel stratejiyle kendine alan açtığı söylenebilir. 27 Mayısçı Kemalist restorasyon talebi içinde önemli bir yeri olan ve DP'nin 'aşırı' Amerikancılığına karşı vurgulanan bağımsızlıkçılık, bu yöndeki açılıma katkıda bulunmuştur. Altmışların ikinci yarısında billurlaşan sosyalist ideoloji içinde de bu açılımın izleri belirgindir. Sosyalist solda parlamenter-yasal particiliğe karşı radikalizmin filizi olarak ortaya çıkan Millî Demokratik Devrim programının "devrim kime karşı yapılacaktır?" sorusuna verdiği cevapta, millî-popülist damar açıktır: "Sınıf çıkarları, Türkiye'nin emperyalist sistem içinde sömürülen bağımlı bir ülke olarak varlığını sürdürmesinden yana olan, emperyalizmin yerli ortakları durumundaki işbirlikçi sermayeye karşı, feodal ağalara karşı; Türk ulusal topluluğunun dışında sayılması gereken bu iki asalak, gayrimillî sınıfa karşı..." (Belli, 1988). Burjuvazinin komprador niteliğine yapılan vurgu, bu 'dışsal' zümreye karşı tüm halk adına, bu anlamda *millî* bir cephe hattı çizilmesine imkân tanımıştır. Yetmişli yıllarda Türkiye solundaki millî-popülizm hattında çubuk bir uçta milliyetçilik yönünde (Aydınlık hareketi), diğer uçta popülizm yönünde (Devrimci Yol hareketi) bükülecektir. Necmi Erdoğan (1998: 24), Devrimci Yol hareketini, popüler-demokratik bir karşı-hegemonya girişimi olarak tanımlamaktadır.

Öte yandan, aynı dönemde CHP'nin "devlet partisi" geleneğinden demokratik sol bir çizgiye evrilmesi de, Bülent Ecevit'in milliyetçi-popülist söylemi aracılığıyla gerçekleşmiştir (Erdoğan, 1992: 130-4). Ecevit, ortaya açık seçik bir formül koymuştur: "İçeride halkçılık, dışarıya karşı milliyetçilik." Milliyetçiliğin temel koşulu ve gerçek ölçütü olarak *bağımsızlığı* vurgular. Halkçılığın "halk yararına" düşünmeyi/davranmayı, milliyetçilik ise "halkımızın sömürülmesine karşı çıkmayı" gerektirmektedir. Sömürünün kaynağını esasen "dışarısı" (emperyalizm) olarak belirleyen Ecevit, böylece, milliyetçiliğin halktan-halktan olmayan antagonizması ile milliyetçiliğin millî-gayrimillî antagonizmalarını bağdaştırabilmiştir. Sosyalist solun, emperyalizmin yerli işbirlikçilerine atıfla emperyalizmle çelişkiyi içselleştirmesinden, "halk içine" taşımasından da uzak duruyor, dolayısıyla dışsal bir çelişkiye karşı "bütün halka" hitap edebilmiştir. Zaten Ecevit popülizminde, "halk"-"halktan olmayan" karşıtlığı içinde tanımlanan "bazı egemen güçler", daha ziyade *ahlakî* denebilecek bir sömürücülük davranışıyla tanımlanan, muğlak bir tanım aralığı teşkil etmiştir.

Ecevit, Milliyetçi Cephe partilerinin Kıbrıs ve haşhaş ekimi meselesinde ABD'yle uzlaşma aramasını, onların gerçek anlamda milliyetçi olmadığının kanıtı olarak göstermiştir. Yetmişlerin sonlarında, sosyaldemokratik "düzen değişikliği" hedefinden gerilemesine bağlı olarak, Ecevitçi milliyetçi-popülizmin *milliyetçiliği* ağırlıklı hale gelmiştir. "Ulusal birlik" mülahazası öne çıktığı Ecevit'in konuşmalarında ve CHP

Erol Güngör

AHMET YILMAZ

Erol Güngör (1938-1983) memleketi Kırşehir'de bir ulema ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Kırşehir'deki Ahi tekkesinin son şeyhi olan dedesi Hacı Hafızoğlu'ndan ve babasından çok etkilenen Güngör, ailenin İslâmî ilim ve manevi havası içinde yetişmiş, Taberî tarihini ezberlemiş (Onur, 2001: 97) ve Osmanlıca öğrenmiştir. Lise tahsilini tamamladığı Kırşehir'de millî ve İslâmî kültür değerlerini alan Güngör, daha bu yaşlarda Ziya Gökalp ve Hilmi Ziya Ülken'i okumuş, mahalli bir gazetede müstear adla yazılar yazmıştır. İstanbul'da Hukuk Fakültesi'nde okurken milliyetçi-mukaddesatçı gençlere sahip çıkarak eğitim hayatlarıyla ilgilenen Fethi Gemuhluoğlu tarafından Prof. Dr. Mümtaz Turhan'a takdim edilmiştir (Türköne, 1988: VII-IX; Ş. Güngör, 1996: 305-307). Daha sonra asistanı olacağı Turhan'ın tavsiyesi ile Edebiyat Fakültesi Sosyal Psikoloji bölümüne geçmiş ve eğitimini tamamladıktan sonra, Türkiye'deki ilk Türk Sosyal Psikoloji profesörünün ilk asistanı olmuştur (Güngör, 1993: 208-209). 1965'te doktor, 1970'de doçent, 1978'de profesör olmuş ve 1982'de Konya Selçuk Üniversitesi'ne rektör olarak atanmıştır. 1966-1968 yılları arasında Colorado Üniversitesi'nde bulunmuştur. Meslekî telif ve tercüme eserlerinin yanında toplum, siyaset, din, kültür ve sanat üzerine tercümeleri ve çok sayıda telif eseri vardır. Erol Kırşehirlioğlu müstearıyla da yazılar yazmıştır. Bununla beraber Erol Güngör, Türk fikir hayatının bir geleneğine uyarak özellikle *Ortadoğu* gazetesindeki başyazılarıyla etkinlik sahasını arttırmış ve bu sayede *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (1975) adlı eseri yetmişli yılların en etkili kitaplarından biri olmuştur (Kayalı, 1994: 20-21). Erol Güngör, özellikle yetmişlerin siyasî çatışma ve şiddet ortamında bir "iç harp ideolojisi"[1] (Çalık, 1999: 11) haline gelen milliyetçiliğin, Gökalp-Turhan geleneğinden gelen sosyal bilimler kavramlarıyla serinkanlı analizler yapabilen istisnaî örnekleri arasında yer almıştır. Güngör kendisini Gökalp-Turhan geleneğine yerleştirerek ancak bu gelenekle hesaplaşarak geleneği devam ettirmesiyle de Türk düşünce hayatında miladı kendisinden başlatan "gelenek"ten ayrılan müstesna bir örnektir (Kayalı, 1994: 63).

1950 sonrası hızla kapitalistleşen ve daha hızlı şehirleşen Türkiye'nin

metinlerinde "halk" öznesinin yerini "millet" öznesi alır (Erdoğan, 1992: 196).

1980 sonrasında ise Ecevit'in milliyetçi-*popülizminin*, popülist-*milliyetçiliğe* dönüştüğü görülecektir. Bu dönüşümün taşıyıcıları şöyle özetlenebilir: "Halk dinini" ulusal kimliğin parçası olarak önemsemek; "ulusal çıkara" *kıskançlıkla* sahip çıkmak; "ulusal birliğimizin pekiştirilmesini" vb. "bazı temel ulusal konuları" ekonomik ve sosyal politika farklarının üstünde görmek; "önder ülke" perspektifi; anti-entelektüalizme varan bir halk-aydınlar karşıtlığı (DSP, 1991)...

içindeki sosyal ve siyasî farklılıklar artmaktadır. Bu dönem kültürel ve sosyal bünye konusunda, o zamana kadar muhafazakârlık ve Batıcılık şeklinde varolan iki tavrın aydınların çeşitli ideolojik gruplara ayrılmasıyla çeşitlendiği bir dönemdir. Bu farklı gruplar birbirleriyle bazen şiddete varan tartışmalara girmekle beraber bir tespitte birleşmektedirler: Batılılaşmanın başarısızlığı. Bu bakımdan her grup kendi çıkış noktasını esas alan bir muhasebe yapmaktadır (Güngör, 1984: 8). Güngör'ün işaret ettiği bu muhasebe siyasî akım ve fikirlerin resmî ideolojiden koparak müstakil kimlikler kazanmasının ürünleridir. Güngör bu süreçte yer alarak bir anlamda Türk milliyetçiliğinin Kemalizmden ve onun tesirinde kalmış kendi öncülleriyle ayrışmasının sembol ismidir. Güngör'ün bu yöndeki çalışmaları kimi zaman tepkiyle de karşılanacak ve milliyetçi camiada yalnız kalmasına yol açacaktır.

Türkiye çok hızlı değişirken, Erol Güngör, çalışmalarının ana amacını "çağdaş bir Türk millî kültürü kurmanın gereği ve bunun yolları"nı aramak şeklinde ifade etmektedir. İdeolojik gruplar bu değişimi kontrol altına alarak istedikleri istikamette yönlendirmek istemektedirler. Türkiye'nin köklü ve güçlü yerli kültürü değişimin başıboş gitmesine izin vermeyecek şekilde direnme gücünü muhafaza etmektedir, ancak bu kültürün şimdiki haliyle yetersiz olduğu da genel kabul görmektedir. Tartışma ise, bu kültürün hangi unsurlarının korunacağı ve hangi unsurlarının dışarıdan alınacağı üzerinedir. Tartışmayı sağlıklı bir zemine oturtabilmek için önce "... bu konularda bizim irademizin ne kadar geçerli olduğunu bilmemiz gerekiyor. Hangi tip değişmeye ne ölçüde müdahale edebiliriz?" sorusuna cevap aranmalıdır. Bunun için sosyal bilimlerin bilgi ve yöntemleriyle konu, ob-

"Milliyetçilik, millî kültürü bizzat bir medeniyet kaynağı haline getirmek ve cemiyeti soysuz değişmelerin açık pazar yeri halinden kurtarmak hareketidir."
(Erol Güngör, 1975)

MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR POPÜLİZMİN GELİŞMESİ VE FAŞİZAN ETNO-POPÜLİZM

1960-1980 döneminde milliyetçi-muhafazakâr çizgide de çatlamalar yaşanmış, popülizmin milliyetçi çehresi radikal bir değişimden geçmiştir. Milliyetçi-muhafazakâr popülizmi, müstakil bir ideolojik yapı olarak önemi yanında, aynı zamanda millî-popülist söylemin tamamı üzerindeki etkileri itibariyle de incelemek gereklidir.

Seksenlere gelene dek, özellikle sağ kanat siyasette ağırlıklı yer edinmiş olan

jektif bir şekilde araştırılmalıdır (Güngör, 1984: 5-7). Güngör'ün bu konuyu tartıştığı, muhtelif makaleleri olmakla beraber, münhasıran kaleme aldığı en derli toplu çalışması *Kültür Değişmeleri ve Milliyetçilik*'tir (1980). Güngör, konuyu incelemeye Ziya Gökalp'ten beri tartışılagelen kültür-medeniyet ayrımından başlamaktadır. Güngör "Batı'yı bütünüyle almak" veya "ilim ve tekniğini alır, kültür değerlerini ve âdetlerini almayız" şeklinde ayrılanların aslında mevcut olmayan bir problemi tartıştıklarına, bunların teknolojik modernleşmeyi "kafeste keklik" saymalarının yanlış bir zan olduğuna işaret etmektedir. Bu meyanda modern teknolojinin gelecekte millî kültürde yaratacağı tahribatı önlemek yerine, teknolojinin en kısa zamanda ve en az maliyetle aktarılması gerektiğini kaydeden Güngör, Türkiye'deki sosyal ve kültürel sıkıntıların kaynağının teknoloji olmadığına dikkat çekerek "Tersine, modern teknoloji gelmediği halde, millî kültürden pek çok şey gidebilmiştir"demektedir. Batı medeniyetini sansür veya kontrol etmek gibi mümkün olmayan bir şeye gayret etmek yerine, Türkiye'de sağlam bir millî kültür kurulmasının yollarını aramak gerekmektedir. Batı veya herhangi bir yabancı ülke ile girilen yakın ilişkiler sonucunda istenilen şeyler yanında istenmeyen unsurlar da ülkeye gelebilecektir. Kontrol veya sansür çalışmaları; nelerin iyi, nelerin kötü olduğunun kararlaştırılması da ister istemez antidemokratik ve gayriilmî yolları getirecektir. Bunun yerine yerli kültürün güçlendirilmesi gerekmektedir (Güngör, 1984: 45-46).

Türkiye'nin talihsizliği, millî kültürün Batı medeniyetiyle alışverişinden ziyade, içeriden inkılâpçılık adına tahrip edilmesidir. İnkılâpçılar bu tahribatı, teknolojik gelişmeye bir hazırlık amacıyla yapmışlarsa da, teknolojik gelişme konusunda inkılâpçılar ne Cumhuriyet öncesi ne de kendilerinden sonra gelenler kadar başarılı olamamışlardır. Zaten Cumhuriyet inkılâpçılarının Avrupa medeniyetinden anladıkları "laiklik ve pozitivist düşünce"den ibarettir (Güngör, 1984: 40). Cumhuriyet Türkiyesi'nin 1923-1950 yılları arası yalnız teknoloji konusunda değil müesseseleşme bakımından da pek başarılı sayılamaz. Mesela, Cumhuriyet'in 1923-1950 yıllarıyla Osmanlı'nın 1823-1850 yılları arasında yapılacak bir karşılaştırmada, 1823-1850 Cumhuriyet öncesi döneminde teknoloji aktarımı ve müesseseleşmesi bakımından Batı medeniyetinin yayılma hızının çok daha yüksek olduğu görülecektir (Güngör, 1984: 42). "Teknolojik medeniyetin" Türkiye'ye büyük bir hızla girişi İkinci Dünya Savaşı sonrasında başlamıştır. Bu yıllarda birkaç büyük iktisadî devlet teşekkülü kurulmuştur. Teknolojik

milliyetçi-muhafazakâr popülizmin herhalde en yaygın motifi, aydın-halk kopukluğunu işleyerek, yozlaşmış şehirli/Batılılaşmış/kozmopolit seçkinler karşısında *basit halk adamının* yüceltilmesidir. Basit halk adamı, birçok fazileti yanında, dinî ve millî değerlerin koruyucusu sayılır. Köylülüğün ve taşralılığın güzellenmesi, bu çerçevede anlam kazanır. Taşralı halkın sadeliği, basitliği, yalınlığı, bozulmamış millî cevher olarak estetize edilir. Halk ağzının, yerel şivelerin, gereğinde argonun kullanımı, aydın zümrenin yapmacıklığına, halka yabancılaşmışlığına

değişimi, bunlarla birlikte ve belki de daha ziyade bunların dışında gerçekleştirmiş olan kadrolar, "Avrupacı" tiplerden çok yerli tiplerden oluşmaktadır. Bunlar kısmen liberalleşen siyasî havadan faydalanan, pratik, pragmatik, iktisadî işleri iktisat kuralları çerçevesinde ele alan, lafçılıktan ve ideolojiden uzak farklı kesim ve görüşlerde olmakla beraber esas olarak merkezde ve sağda yer alan kimselerdir (Güngör, 1984: 42-43). Türkiye'de muhafazakâr kesimin ihtirasla sanayileşmeyi istemeleri bazı çevreleri şaşırtmaktadır. Bu şaşkınlık sosyal ve kültürel yapı ile iktisadî yapı arasındaki ilişki hakkında edindikleri yanlış fikirlerin sonucudur. Özellikle Marksizmin etkisi altında oluşan yanlış kanaate göre, sanayileşmenin tedirgin ettiği birtakım zümreler, toplumda sarsılan yerlerine duydukları özlemle eski düzeni isterler. Gerçekten sanayileşmenin tedirgin ettiği bazı zümrelerin, özellikle büyük sermaye karşısında tutunamayan esnaf ve zanaatkârların, muhafazakâr siyasî hareketlere katıldıkları doğrudur, "ancak muhafazakârlık ile sanayileşmenin birbirine zıt istikametleri temsil ettiği söylenemez." Aksine sanayileşmenin öncüleri, sanayi öncesi toplumda şu veya bu sebeplerle kenara düşmüş olan gruplardır. Max Weber'in "misafir halk" dediği bu grupları "etnik azınlıklar, kendilerini cemiyetin tam içinde saymayan dinî gruplar veya diğer zümreler, kısacası cemiyetin geleneksel hayatına tam intibak etmemiş fert ve gruplar" teşkil etmektedir (Güngör, 1984: 42-43). Güngör, Cumhuriyet inkılâpları ile merkezin dışında kenarda kalan muhafazakârların, sanayileşme marifetiyle toplumsal ilişkiler ağını ve hiyerarşiyi değiştirmek istediğini iddia etmektedir.

Güngör, inkılâpçı aydınları, masa başında yaptıkları hayattan kopuk planları uygulamaya çalışmaları ve başarısız olunca da insanları "doğru yol"a getirmek üzere baskı yaparak ve fesatçıları da bertaraf ederek işlerin düzeleceğine inandıkları için eleştirir. İnkılâpçı aydın veya bir başka deyişle entelektüalist yaşadığımız gerçek dünyanın dışında zihninde kurduğu bir dünyada yaşar ve karşılaştığı meseleleri objektif şartlara bakarak değerlendirmek yerine bir zihniyet farkıyla açıklar. Azgelişmiş ülkelerin aydınları iktidar ve itibarı devlette ararlar, iktisadî, teknik ve ilmî meslekleri hor görürler; memuriyeti veya siyaseti tercih ederler. Sahip oldukları devletçi ve bürokratik zihniyetleri yüzünden sosyalist görüşleri kolayca kabul ederler.

Buna mukabil kalkınmakta olan ülkelerde milliyetçi aydınlar azınlıktadır. Milliyetçi aydınların temel meseleleri arasında, görüşlerini halka anlatmaları ve halkın desteğini almaları

karşı millî-halkın sağlıklı otantisitesini temsil eder. Bu temsillerde değişik vurgular görebiliriz. En belirgin haliyle, "halk bilgeliği" olarak erkek cinsiyetçiliğinin şemalarını yansıtan, aydın-halk ayrımına ilişkin tutumunu açıkça anti-entelektüalizme vardıran bir yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Küçük/basit adama salt kolektif millî/dinî kimliğine indirgenmiş bir varlık alanı içinde değer veren bu söylemde, onun mağduriyet duygusunu bir hınç üretimi doğrultusunda kışkırtıcı fakat aynı zamanda estetize edici faşizan bir dil kullanılır. Bu dil, millî-popülizmi

önceliklidir. Bu hususta yerli fikirleri temsil ettikleri için çabuk sonuç alacaklarını düşünen milliyetçi aydınlar, kendilerinin henüz modernleşmemiş bir toplumda modernizmi temsil eden bir grup olduklarının farkında değiller. Milliyetçi aydınlar bu bakımdan kendilerini halka ne kadar yakın hissederlerse hissetsinler "... halkın şimdilik yabancı olduğu bir değer sistemini ve bir hayat tarzını temsil" etmektedirler (Güngör, 1984: 52-53). Bu durumda karşılıklı hayal kırıklıkları yaşanmaktadır:

> *Bu bir çıkmazdır ve bu çıkmaz, bize modernleşme dediğimiz hadisenin kültür değerlerinden ayırdedilemeyeceğini kesin bir şekilde göstermektedir. Kendi ülkesinin insanlarına ve kültürüne karşı en büyük yakınlık duyan, üstelik bütün siyasî ve ideolojik tavrını bu yakınlık üzerine kuran insanlar bile, yüceltikleri kültürün kenarında kalmaktadırlar (Güngör, 1984: 53).*

Milliyetçi aydınlar, temel kültür değerleri itibariyle halkla ortak bir zemini paylaşsalar da halktan ayrı bir hayat yaşarlar. Açık davranışlarındaki farklılaşma görgü kurallarından zevke kadar uzanan geniş bir yelpazeyi teşkil etmektedir (Güngör, 1984: 54-56). Buna rağmen milliyetçi aydınlar ile halk, kültür değişmesinin yönü ve sınırları konusunda benzer görüşlere sahiptirler. Bunun dışında halkın asıl ihtiyacı, modern bilgi ve teçhizat ile modern bir iktisadî ve idarî organizasyondur. Halk kendisine rehberlik edecek insanları seçerken bu hususları dikkate alacaktır. Bütün bu hususlarda tam bir anlaşma sağlansa da birtakım ihtilafların yine de devam edeceği şimdiden söylenmelidir. Çünkü bu tür bir modernleşme, modern bir anlayış da isteyecek ve halk da buna hemen intibak edemeyecektir (Güngör, 1984: 57-58).

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Erol Güngör'ün çalışmalarındaki asıl tema çağdaş bir Türk millî kültürünün yaratılmasıdır. Bu bakımdan hocası Mümtaz Turhan gibi mecburi kültür değişmeleri yerine serbest kültür değişmeleri marifetiyle gerçekleşecek bir kültür değişmesinde millî kültürün avantajlı çıkacağını düşünmektedir. Halbuki Türkiye, devlet tarafından uygulanan mecburi kültür değişmeleri yüzünden büyük bir kültür sarsıntısı geçirmiş ve kargaşa yaşamıştır. Bugün Türkiye'de bir "Türk kültürü" teşekkül etmiş değildir. Gerçi Türk milletinin büyük çoğunluğunun içinde olduğu "gelenekli bir halk kültürümüz" vardır, ancak bunun dışında yazılı kültür alanında Türkiye bir "yamalı bohça"ya benzemektedir: "Türkiye bu haliyle gevşek bir **'kabileler federasyonu'** manzarası arzetmektedir. Gelenekleri, hayat tarzları, dünya görüşleri

kültürel ırkçılığa dönüştürür. Dahası, ontolojik bir millî-halk kimliğini, etno-cemaat olarak tasavvur edilen yurttaşlığa mensubiyetin ilk şartı haline getirir.

Daha önce örneklediğimiz Remzi Oğuz Arık'ın mistik-romantik bakışı; Cumhuriyet köycülüğü, Anadolucu fikriyat ve milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin kesişiminde konumlanır ve "halk adamı" güzellemesi açısından henüz "ham" ya da "naif" denebilecek bir nitelik taşır. Muhafazakâr popülizmin tipik argümanını tekrarlayan yazar, sıradan halkı/köylüyü "millî benliğin saf kalan özü" olarak ta-

ve idealleri ile birbirinden ayrı, yanyana yaşayan **kültür kabileleri**" (abç, Güngör, 1993: 85). Türkler bu gelenekli halk kültürünü ve tarihî malzemeyi işlemediklerinden "millî kültür" kütüphane raflarında ve müze vitrinlerinde durmaktadır. Bu millî kültürün nasıl teşekkül edeceği hakkında tartışmalar olması tabiidir. Ancak Türkiye henüz bu tartışmayı yapabilecek seviyede değildir. Çünkü, bu tercihi yapacakların ne hakkında tercihte bulunacaklarına ilişkin hiçbir bilgileri yoktur, tarihî malzemeyi tanımamaktadırlar. Bu bilgi eksikliği giderildiğinde katı tercihlerin daha esnek olması beklenebilir (Güngör, 1993: 85-88).

Erol Güngör altmışlı ve yetmişli yılların temel tartışma konularından tarih üzerine de yazmıştır. Aslında Cumhuriyet'le birlikte ortaya çıkan Kemalist tarih teziyle tartışma konusu olan tarih, Türk siyaseti için vazgeçilmez konulardandır. Bugün nispeten değişse de özellikle Osmanlı tarihi başta olmak üzere Türk tarihi, bir "inanç alanı" oluşturagelmiştir. Altmışlı , yetmişli yıllar ise hızlı sanayileşme ve ondan da hızlı şehirleşme yüzünden sosyal değişmeyi hızlandırmış ve çeşitlenen siyasî akımlar kendi açılarından tarihe bakmaya başlamışlardır. Güngör, bu hususu Karl Manheim'ın şu sözlerine atıfla ortaya koymaktadır: "İnsan, cemiyetin sosyal ve tarihî yapısı hakkındaki en vâzıh görüşe ya o cemiyet içinde yükselirken, ya da düşerken ulaşır" (Güngör, 1984: 59).

Tarihe objektif bir şekilde bakmak isteyen ilmî bakış yanında, tarihe görmek istediği gibi bakan hissî "subjektif" bir bakış açısı da mevcuttur. Bu bakımdan Türk tarihi büyük bir tarihtir ve tarihimizin büyüklüğü bizim için kuvvet kaynağı olabileceği gibi zaaf kaynağı da olabilmektedir. Büyük tarih, karşılaşılan meseleler karşısında bir yandan yılmayacak bir millî şahsiyet verirken, bir yandan da geleceği görmemizi engelleyecek şekilde gözlerimizi kamaştırıyor ve bizi gerçeklikten uzaklaştırır (Güngör, 1984: 64-65).

İnkılâpçılar tarihimizden nefret edip onu küçük görürken, gelenekçiler de tarihten kalan şeyleri devam ettirmek istemektedirler. Gelenekçiler, geçmişte hoşlarına giden bazı davranış ve müesseselere yeniden sahip olmayı istemektedirler. Bu davranış ve müesseselerin geçmişin belli bir bütünlüğü içinde anlam bulduğunu, bu bütünün dışında kalan bir unsurun bu anlamdan kopacağını görememektedirler. Bu bakımdan geçmiş hayatın unsurlarının bugüne olduğu gibi aktarılması mümkün değildir. Yeni hayat içinde bazı unsurların yeni bir anlam kazanacağını, kimi zaman da kaybolacağını kabul ederek geçmişe bakmak daha sağlıklı olacaktır (Güngör, 1984: 66-67).

nımlar (Arık, 1974: 55): "Anadolu'ya bir döküntü, bir kıran artığı gibi akıp gelen her kültür parçasının sihrini halk bul[muş] ve sakla[mıştır]" (a.g.y.: 84). Aynı inanışın devamı olarak Arık, millî fıtratın özelliklerini, hasletlerini bizzat köylüde bulur: "Köylümüzün soyundan getirip felâketlerin bileğisinde bilediği huyu, özü [...]: sabır, yumuşak başlılık, kanaat, uysallık gibi meziyetler [...] aza kanaatı [...] (yerleşmiş kanaatların aksine) rahatından bin kere fazla olan dilsizliği, utangaçlığı..." (a.y.: 42, 48) Köy kadını ise "memleketin en bâkir ihtiyat

Tarih anlayışı da dönemler itibariyle değişmektedir. Eskiden tarihin yaşanmakta olan hayatın geçmişle temellendirilmek suretiyle meşrulaştırılması ve geçmişe bakarak gelecek hakkında kehanette bulunma gibi iki amacı vardı. Bugün ise tarih daha ziyade yoruma daima açık olayların objektif olarak tespit edilmesidir. Fakat tarih bu tür ilmî araştırmaların ötesinde bir toplumsal işleve sahip olmalıdır (Güngör,1984: 70). Bu bakımdan insanlığın hayatına yön veren bütün büyük felsefelerin birer tarih yorumu olmuştur. İnsan bu yorumlar sayesinde kendisine ve dünyaya bir anlam vermektedir. İnsan bu anlamda bir tarihe bağlanma ihtiyacı duymaktadır: "Millî tarih cereyanlarının milliyetçilik hareketleri ile birlikte gelişmesinin başlıca sebebi işte budur" (Güngör, 1984: 74). Bunun da ötesinde milliyetçilik "... esas itibarıyla tarih hakkında bir yorum ve bu yoruma bağlı olarak öngörülen pratiklerden ibarettir." Milliyetçilik için millet ile tarih arasındaki ilişki iki açıdan önemlidir. İlki, milletin eskilerden getirdiği şeylerin objektif bir şekilde tespitidir. İkincisi ve daha önemlisi ise millet için tarihin subjektif olarak taşıdığı ehemmiyettir. Millet mensuplarının kendi tarihleri hakkında düşüncelerinden müteşekkil "tarih şuuru", millî şuurun da temelidir. Bu meyanda Cumhuriyet inkılâpçılarının ortaya koyduğu tarih şuuru çok muhataralıdır. İnkılâpçılar, kendilerini karşı oldukları Osmanlı dönemini ve Türklerin Müslümanlığı kabulünden sonraki dönemi atlayarak daha gerilerde kendilerine bir tarih aramışlardır. Bu tarihin inşası için ortaya atılan ve ilmî esaslara dayanmayan tarih tezlerinden de bilahare vazgeçilmiştir. Cumhuriyet inkılâpçıları milliyetçi oldukları ve millî tarih araştırmalarını bir devlet görevi haline getirdikleri halde, bu yanlışlarından dolayı millî bir tarih şuurunun oluşmasına zarar vermişlerdir. Çünkü gerçek tarih ve sosyal zeminde kopuk bu tür tarih yaratma gayretleri feci sonuçlar verir ve çoğu zaman da hedeflediklerinin aksi yönde tesirler yapar (Güngör, 1984: 75-77).

Güngör, Cumhuriyet inkılâpçılarının aksine bir bütün ve devamlılık içinde gördüğü Türk tarihi üzerine müstakil bir kitap yazacak kadar konuya önem vermektedir.[2] Milliyetçiler arasındaki yaygın hamaset söyleminden ve anakronik tavırdan uzak bir şekilde Türk tarihine yaklaşan Güngör, milleti tarihî ve sosyolojik bir varlık olarak ele almaktadır.

Erol Güngör, Türk milliyetçiliği içinde Ziya Gökalp-Mümtaz Turhan geleneğini devam ettiren ve bu geleneği daha demokratik, İslâm ve Osmanlı kültürüyle daha barışık bir şekilde muhafazakâr ve liberal renklerle yeniden kuran bir isimdir. Gökalp-Turhan geleneğini devam ettirdiği gibi, mesela Gökalp'in anti-Osmanlı ve siyasete

kuvvetini", "tahammül mucizesini" teşkil eder (a.y.: 20)

Popülist söylem içinde bu karakter tasvirlerinin, millî kimliğin ayırt edici unsurları olarak bir tür *yükümlendiricilik* içerdiğinin altı çizilmelidir. Bu yükümlendiricilik, din faktörünün de işin içine girmesiyle, hegemonik ölçülerde tek boyutlu bir kültürel içerik edinmiştir. Nitekim "Müslüman-Türk Anadolu insanı"nı *milletin özü* olarak belirleyen milliyetçi-muhafazakâr popülizmin, Türkçülükle İslâmcılığın anti-komünist temelde bireşime girmeye başladığı kırklardan itiba-

bağımlı düşüncelerini eleştirirken, Turhan'dan da pozitivist bilim anlayışından uzak olmasıyla ve İslâm kültürünün daha içinden konuşmasıyla ayrılmaktadır. Bir başka açıdan ise, Gökalp'in siyasî şartlar sebebiyle *Türkçülüğün Esasları*'nda vazgeçtiği *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* projesinin Osmanlı karşıtı kısımlarını temizleyerek günümüz şartlarına uyarlama çabası içindedir.[3] Türkiye'deki ve dünyadaki İslâmî uyanışı erken dönemde değerlendirerek bu uyanışın heyecanının siyasî kanallara değil, yeni bir medeniyeti hazırlayacak olan ilim, kültür ve sanat kanallarına akmasını arzulamaktadır (Güngör, 1989; 1982). Kuruluş döneminin önde gelen isimlerinden Dündar Taşer'le yakın dostluğuna (Güngör, 1980: 135-163) rağmen, yetmişli yılların iç savaş ortamında kitleselleşen MHP tarafından, sosyal değişme ve Ziya Gökalp ile ilgili farklı görüşleri yüzünden tecrit edilmiştir. Güngör, hocası Turhan'dan daha radikal bir modernleşme taraftarıdır. Onun aksine, hızlı sanayileşmeden pek de korkmamakta, sanayileşmenin Türkiye'de mecburi kültür değişmelerini dayatan bürokrasinin gücünü kıracağını tahmin etmektedir. Türkiye bu şekilde demokratik bir ortamda, sosyal bilimlerin yardımı ve serbest kültür değişmesi yoluyla çağdaş bir Türk millî kültürü yaratabilecektir. Güngör'ün bu çizgisinin önümüzdeki dönemde, modernleşmekten vazgeçen devletten ve milliyetçi siyasî akımdan koparak, modernleşmeyi, demokratlaşmayı ve dışa açılmayı savunan muhafazakâr/liberal damarla temasa geçmesi beklenebilir.[4] Erol Güngör'e özel bir yakınlığı olan Taha Akyol bu yönde bir örnek teşkil etmektedir (Akyol, 1983: 225-227). Yine bir dönem için, *Türkiye Günlüğü* dergisi de bu bakımdan başka bir örnek olarak sayılabilir.

DİPNOTLAR

1 Mustafa Çalık, yetmişler Türkiyesi'nde milliyetçiliğin zaman içerisinde "iç harp ideolojisi" gücünü bile kaybederek "gündelik pratiğin sıcak havasında sade bir 'eylem pusulasına' dönüştüğünü" yazıyor (Çalık, 1999: 11).

2 Bu yarım kalmış çalışması *Tarihte Türkler* adıyla yayımlanmıştır (Güngör, 1988). Çalışmanın sosyal yapıyı ve kurumları değerlendiren kısmı tamamlanamamış, daha ziyade bir siyasî tarih çalışması niteliğindedir.

3 Güngör'ün Gökalp'e eleştirileri için örnek olarak bkz. (Güngör, 1993: 50-62; 1980: 76-86).

4 Bu konuda Erol Güngör'ün asistanı da olan Vedat Bilgin'in düşünceleri farklıdır. Bilgin, Gökalp-Turhan-Güngör geleneğinin köylü bir toplumdan şehirlileşmiş, sanayileşmiş ve modernleşmiş bir topluma dönüşme projesini savunduğuna işaret ederek, günümüzde Türkiye'de artan modernleşme ile beraber milliyetçiliğin de yükselişe geçtiğini ifade etmektedir. Bilgin 18 Nisan 1999 genel seçimlerinde "ulusal solcu" DSP ve milliyetçi MHP'nin aldığı yüksek oy oranlarını bu yönde yorumlamaktadır (Bilgin: 1999).

ren sistemli bir şekilde faşizan bir rotaya girdiği görülür. Bu geçişte kilit figürlerden birisi, Osman Yüksel Serdengeçti'dir. Serdengeçti, Tek Parti rejimine muhalefet eden Türkçülüğün, popülizme yatkın olduğu noktalarda bile 'sentetikliği' itibariyle Kemalizmden fazla farklılaşmamış olan söylemine "avamî" bir heyecan katmayı başarmıştır. Köylü ve taşralı kimliğini bizatihî *ırksal* denebilecek bir ayrım gibi vurgulamış, dinî motifleri de esasen bu köylü-taşralı kimliğinin unsurları olarak, ancak yeni bir hararetle kullanmış; saldırgan diliyle, 'basit halk adamının' kör hın-

cına hitap etmeyi hedeflemiştir.

Serdengeçti'nin (köylü-taşralı) halkı yüceltici tasvirleri, altmışlar ve sonrasında iyice gündeme gelecek olan biz/öteki ayrımının ideolojik olarak kristalizasyonunun başlangıç noktalarından biri olarak kabul edilmelidir. Halktan-olmayan *ötekilerle* farkın açıkça vurgulayan, hasmane üsluba göre: "Orta Anadolu insanı, bozkırın insanı, gürültüsüz, yaygarasız, gösterişsizdir. Dışı fakir, içi zengin, engin ruhlu yoksul insan!.. Cenup yaygaracı, mübalağacı, Şark müptelâ, Garp kaypak ve oynaktır. Hareket kalabalığı, dünya hırsı ve zekâ oyunları içinde bu mıntıka adamları ruhunu kaybetti. Dışa ait bütün bu faaliyetler bozkır insanında içe döner; iman ve irade haline gelir. [...] Allahına, toprağına, ailesine bağlı, bu sessiz kanaatkâr insan bütün dünyaya örnek olacak bir tiptir" (Serdengeçti, 1986: 112-3). Halkın sade ve sağlam kolektif kişiliğinde ifade bulduğu kabul edilen bu millî hasletler, şehirli bürokratik elitin Beyoğlu sefahatinde, sosyete yaşantısında simgelenen yozluğuna nispetle ek bir değer ve anlam kazanır. 1946'da *Serdengeçti* dergisinin çıkış sayısında görüldüğü gibi, "Bizim milliyetçiliğimiz hususî vagon, bol harcırah, yüksek makam milliyetçiliği değildir. Hakk'a tapan, halkı tutan, yalınkılıç bir milliyetçiliktir" (Serdengeçti, 1992a: 26). Kemalist elitin *halka yabancılığı*, Serdengeçti'nin *iştiyakla* ancak sistematik olarak kullandığı bir temadır. Benzer bir başka ana tema da, Cumhuriyet inkılâplarının, halkın yaşayışına, ruhuna yabancılığıdır: "Köylü diliyle konuşmaya yeltendikleri, Türkçecilik yaptıkları halde ne millet onları anladı, ne onlar milleti." Özetle Serdengeçti, Anadolu'nun Müslüman-Türk(men) *'yerlilerini'* özselleştiren bir *etno-popülizm*den yanadır; Kemalist elit içinde (başta bizzat Mustafa Kemal olmak üzere) Balkan kökenlilerin ağırlıklı oluşuna, onların *has millî-halka yabancılığını* imâ ederek atıflarda bulunmaktan kaçınmaz: "İstanbul'da yetişenler, suyun öte tarafından gelenler kadîm Anadolu sekenesinin ruhunu bir türlü anlayamadılar, anlamadılar, onunla oynadılar... fakat o sessiz varlıktan daima ayrı kaldılar" (a.g.y.: 28). Nitekim yazar, 1951'de "Bu vatanı, bu milleti suyun öte tarafından gelen gayrı Türkler kurtarmadı... Müslüman Türk milleti [kurtardı]" der (Serdengeçti, 1992b: 175-6). 1952'de ise, Başbakan Menderes'e hitaben şu açık mektubu yazmıştır: "Biz ki milletiz! Biz bu memleketin hakiki sahipleriyiz. [...] Sen İttihat ve Terakki artıklarından, sen Makedonya çetesinden değilsin. Sen bizdensin. Bizim toprağımızdan, bizim hamurumuzdansın. Sen Aydınoğulları'nın torunu, Selânik dönmelerinin sözüne bakma. Sen bize bak; Anadolu çocuklarına bak..." (akt. Yılmaz, 1998: 112-3).

Serdengeçti'nin etno-popülizminde, sağ popülizmin yapısal bir unsuru olan "sessiz çoğunluk" izleği ağırlıklı yer tutar. Bürokratik elitin, aydınların farfaracı tutumu karşısında, "memleketin hakikî sahipleri olan milletin", asıl halkın sesi duyulmuyordur. Seçkinlerin/aydınların ceberutluğu yanında Anadolu halkının heroik tevekkülü, metaneti, onu söz almaktan alıkoyuyordur. Ancak "Türk'ün görünmemesi", havanın görünmemesi gibidir (Serdengeçti, 1986: 59); o *vardır* ve hayatın kaynağıdır. Halkın bu 'batınî' varoluş haline yapılan atıf, aynı zamanda, onun 'patlayabileceği' ve patladığı anda önünde kimsenin duramayacağı tehdidini de içerir. Milliyetçi-muhafazakâr etno-popülizmin faşizan lehçesi, kendini tam da bu tehdit üzerinden kurar. Serdengeçti'nin milliyetçi-muhafazakâr popülizmde yeni bir evreyi temsil edişinin bir boyutu da, 'otantik' halk ağzıyla konuşması ve bunu 'göstere göstere' yapmasıdır. Faşizan etno-popülizmin lügâtinde, "halk dili" ve onu temsilen özellikle argonun ağırlıklı bir yeri vardır. Bir doğruluk/mertlik göstergesi olarak "erkekçe"

konuşulur. Nitekim 1969 Seçimleri öncesinde radyo propaganda konuşmalarında AP'ye karşı Milliyetçi Hareket Partisi'ni (MHP) "ürkek değil erkek parti" olarak savunmuştur (Akt. Yılmaz, 1998: 179). Bu tarzın, "Diplomasiyi", "kıvırtmayı" bilmeyen halkın dobralığını yansıttığı iddia edilir. Bu ifade tarzının sertliği, hep "altta kalan" halkın, "bağrıyanık Anadolu çocukları"nın öfkesini dile getiriyor olmasıyla kolayca meşrulaştırılır.

Serdengeçti'nin ilk örneklerini verdiği bu faşizan etno-popülist söylem, onun da içinde yer aldığı MHP bünyesinde, Ülkücü Hareket tarafından geliştirilmiş, kurumsal bir boyut kazanmıştır. Özellikle radikal Türk milliyetçiliğinin kitlesel ve popüler bir karakter kazandığı yetmişli yıllar, bu söylemsel stratejinin yerleşmesine ve yaygınlaşmasına tanık olmuştur. *Genç Arkadaş* dergisinin 3 Mart 1978 tarihli sayısındaki şu cümleler, Ülkücü Hareketin, kendini *millî-halkın saklı cevherinin* cisimleşmesi olarak takdimini özetler: "Türk insanı âlim olmayabilir, ama irfanıyla doğruyu, eğriyi aydın geçinenlerden çok daha iyi seçer. Halkımızın büyük bir kesimi tarihinin bugün getirdiği değerlerine bağlıdır ve şahsiyetini muhafaza etmektedir. [...] Ülkücü Hareket Türk'ün değerini, inançlarını yaşatan halkın bağrından çıkmış, onun asırlardır muhafaza ettiği, kalbinin bir köşesine itina ile yerleştirdiği ülküyü gerçekleştirmek için seferber olmuştur. Bu hareket millet olarak sahip olduğumuz şahsiyeti, inançları nizam olarak kurma amacını taşımaktadır" (akt. Öznur, 1999/5: 107).

Ülkücü Hareketi, kökenindeki Türkçü akımdan farklılaştıran önemli bir özelliği, taşralı halk tabanına nüfuzu ve bununla birleşen popülist söylemidir. Solla özdeşleştirilen modernist-bürokratik elitin Batılılaşmış/yabancılaşmış hal ve tarzına karşı basit halkın yaşattığı söylenen o millî-manevî şahsiyete atıf yapar; onun dinî hassasiyetlerini, millî-halkı ayırt eden bir gösterge olarak sahiplenir. Millî-halk, dinin taşıyıcısı olan, hatta bir bakıma dini var eden organik cemaate tekabül eder. Bu millî şahsiyet özelliklerini ve o organik cemaate mensubiyet bilincini taşımayanları halktan/milletten dışlayan bakış, "yabancılaşmış" saydığı hasım unsurları bir de üstelik komünist istilâ tehdidinin ajanları olarak damgalayınca, tam anlamıyla bir iç savaş ideolojisine dönüşmüştür. yetmişlerin ikinci yarısındaki siyasî şiddet ve cinayetler, Alevi topluluklarına dönük kırım girişimleri, ülkücü ideoloji açısından, böyle bir aciliyet içinde meşrulaştırılıyordu. MHP, yetmişlerin ortalarında anti-komünist bir teyakkuzla kurulan Milliyetçi Cephe koalisyon hükümetleri esnasında bu iç savaş ideolojisiyle, koalisyon ortakları olan İslâmcı MSP ve merkez-sağ AP'yi de rehin almayı başarmıştır.

Bu organik cemaat tasavvuruna dayalı etno-popülizmin, İslâmcı ideolojiyle ülkücü-milliyetçiliğin canlı bir kesişim alanı olduğuna da değinmek gerekir (Bora, 1998: 130-43). Milli Görüş hareketi, kendini, Batıcı bir azınlığın zulmü altındaki Müslüman halkın öz görüşü olarak ifade etmiştir. Bunun ötesinde, dindar halk yaşantısının ritüellerini, sembollerini kimlik referansları olarak işleyerek, Müslümanlığı halktan/milletten sayılmanın zorunlu şartı olarak vurgulayan -ya da halkı/milleti zaten *Müslüman milleti* olarak tasavvur eden- bir etno-popülizm, İslâmcılığın faşizan damarını teşkil eder. Bu dinamik, İslâmcılık açısından, siyasî varlığını güvenceleyecek bir kesintisiz güç kaynağı olmakla, milliyetçi ideolojiyle arasındaki ayrımı belirsizleştirmek arasında bir gerilimi de üretmiştir.

Milliyetçi-muhafazakâr etno-popülizm, 1960-1980 döneminde, *halk* kavramının baskın olarak sol içerik ve çağrışımlarla yüklenmesiyle, zorlu bir meydan okuma karşısında kalmıştır. Bu durum karşısında iki strateji benimsediği söylenebilir. Birincisi, *halk*ın içeriğinin ve çağrışımlarının

belirlenmesinde hem Marksist hem de daha ılımlı demokratik sol oluşumlarla rekabete girilmiştir. Bu minvalde, solun "halk sevgisinin" yapaylığı, sahteliği, sol aydınların "Anadolu insanının" gerçekliğine yabancı olduğu işlenmiştir. İkinci strateji, ki ilkinden kopuk değildir, halkın esas itibariyle *millet* demek olduğunun vurgulanmasıdır. Dolayısıyla solun yaptığı gibi "millet" yerine "halk"tan bahsetmenin, halkın da mümeyyiz vasfını teşkil eden millet olgusunu inkâr etmek anlamına geleceği ithamında bulunulmuştur. Burada, "milliyetçilik varken ayrıca halkçılık lüzumsuzdur" şiarının devamlılığını görürüz.

12 EYLÜL VE SONRASINDA MİLLİYETÇİLİĞİN POPÜLİST YÜZLERİ: LİBERALİZM VE İSLÂM

12 Eylül 1980 Askerî Darbesi, Cumhuriyet tarihinde ordunun siyasî kültür, sosyal yaşam ve iktisadî düzene dolaysız müdahalelerinin en kapsamlı aşamasını oluşturur. Darbenin gerek sol, gerek merkez sağ, gerekse ülkücü/radikal milliyetçi hareketler üzerinde travmatik etkileri olmuştur. Ortaya çıkan ideolojik ve örgütsel vakumda, siyasal İslâm ve milliyetçi muhafazakâr kanadın yeni kuşak temsilcileri, asker kökenli devletçi Kemalistlerle rekabete girecek gücü bulmuşlardır.

Bu fırtınalı dönemde, popülizm ile milliyetçilik arasında artık iyice sağlamlaşmış olan simbiyotik bağ, "siyaset etme"nin hâkim kodu olarak dokunulmazlığını korumuştur. Seksenlerde ve doksanlarda -dünyanın büyük kısmında olduğu gibi- etkinlik kazanan "kimlik siyasetinin" doğasına uygun olarak, etik özlerle tanımlanan "değerler" dinî, millî, etno-popüler kimliklerle eşlenmiştir. "Milletimizin/halkımızın" kimliğine, "doğasına" uygun siyaseti temsil iddiası etrafındaki rekabet, milliyetçi popülizmin baskınlığını artırmıştır.

Bu dönemde millî-popülizmin en canlı ve 'üretken' kullanıcısı; değerlerini bilen ve onlara sadık kalmaya çalışan Müslüman-Türk halkı ile halkından kopuk ve toplumsal gerçekliklere yabancı devlet arasında çizilen ananevî milliyetçi-muhafazakâr popülist ayrım çizgisini kalınlaştıran söylemiyle İslâmcılık olacaktır. Demokratik söylemi cemaatçi bir okumayla kendine mal eden bu İslâmcı yöneliş, milliyetçiliği de yine siyasî ve ahlakî birlikteliğin, yani organik cemaatin 'doğal' öncülü olarak olumlayarak, etno-popülizmle eklemlenmiştir (Groc 2001). Bu çizgide millî-popülizmin sosyaldemokratik açılımı belirgindir. Refah Partisi'nin bir programdan çok bir *metafor* olduğu söylenebilecek "Adil Düzen" imgesi, Ecevitçiliğin "içerde halkçı, dışarıya karşı milliyetçi" formülünün İslâmî karşılığı olarak düşünülebilir.

Merkez sağda, DP-AP çizgisine meydan okuyarak 1983-1991 döneminde tek başına iktidar olan Anavatan Partisi (ANAP), millî-popülizmin yeni bir yüzüdür. ANAP bu parlak döneminde, "orta direk" sloganıyla, toplumun/milletin omurgasını teşkil eden basit, mütevazı halkı, "sessiz çoğunluğu" idolleştirmiştir. "Orta direk" imgesi, emekleri, girişimcilikleri ve sadakatlar ile "Türkiye"yi ayakta tutmaları yanında, millî değerlerin de 'makûl ölçüsünü' belirlediği vaz'edilen orta sınıfların gönlünü okşayan bir imgedir. Bu imgenin yanı sıra, asıl ANAP'ın kurucu lideri Turgut Özal'ın söylemi, Anadolulu/taşralı geleneksel millî-popülizm söylemini yenileyerek 'şehirlileştirmiş' (Mert 2001: 74); 'Batılı'-modern hayat tarzını zül addetmeyen, onunla bağdaşmaya daha açık, esnek, uzlaşmacı bir eksene oturtmuştur. Özalcı millî-popülizm, milleti/halkı, katı bir şekilde tanımlanmış bir değerler manzumesinin taşıyıcısı olmaktan ziyade, kendiliğinden yönelimleriyle, *pragmatizmiyle* yüceltmiştir. Millet/halk baskıcı bürokratizmle -ve tabii "aydınlarla"- karşıt-

lığı içinde tanımlanırken de, "milletimizin/halkımızın" söz konusu makûliyetine/pragmatizmine atıf yapılmıştır. Doktriner bağlantıları hayli gevşemiş bu açık uçlu millî-popülizm, elbette ANAP'ın oy tabanını olağanüstü genişletmiştir. ANAP, Yeni Sağcı eklektisizmine uygun olarak, hem popülist öğelere, hem "halkın çıkarı" mülahazasını tamamen dışlayan teknokratik bir lisana başvuracak; geleneksel *hizmet* söylemini de bu eklektik yapıya uyarlayacaktır.

Popülizm ile milliyetçilik arasındaki dinamik ilişkinin süregelen bir boyutu olan iktisadî popülizm de, ANAP örneğinde yeni bir nitelik kazanmıştır. ANAP, serbest piyasayı bir temel değer olarak öne çıkartarak ve her konuda iktisadî rasyonaliteyi temel aklî ölçü olarak vurgulayarak neoliberal ideolojiyi yayarken bunu millî-popülist söylemle eklemlemiş; milletin/halkın teşebbüs gücünü açığa çıkartacak bir tür dirilişçi hamle olarak sunduğu bu politikaya, neticede tüm halkı zenginleştirecek bir vaat yüklemiştir. Sermayenin "dış pazarların fethi" için özendirilişinde ve "burjuva yaratma" iştiyakında, 'millî iktisatçı' geleneğin izi eksik değildir. Öte yandan ANAP, "orta direği" koruma faslından, alt-orta sınıfları himâye iddiasını da elden bırakmamıştır. Korkut Boratav (1991: 119), emekçi sınıflara ücret bazında "taviz" vermeye direnen, bunun yerine ağırlıkla yerel yönetimler üzerinden (gecekondu yapımına göz yumma, gıda yardımı vb.) "ekstralar" sağlayan bu iktisadî popülizmi, *yoz popülizm* olarak tanımlar.

ANAP'ın başını çektiği muhafazakâr-liberal popülizmin pragmatizmi, millî-popülizmin diline kalıcı bir biçimde yerleşmekle birlikte, bu alandaki geleneksel söylemi tamamen bertaraf ettiği ya da ikincilleştirdiği söylenemeyecektir. Hatta doksanlarda, milliyetçi-muhafazakâr popülizmin 'eski' çehresinin yeniden öne çıktığı söylenebilir. Bunda, sosyolojik düzlemde kapitalist globalleşmenin verili sosyal ilişki ağlarını dağıtıcı etkilerinin yarattığı huzursuzlukların, sosyo-politik düzlemde de Kürt sorununun yarattığı siyasal gerginliğin payını vurgulayabiliriz. Bu ortamda milliyetçi-muhafazakâr ideolojiler, 'benliğini' ortaya koyması için yeni bir heyecanla çağrı çıkarttıkları milleti/halkı, yozlaşma tehlikesine karşı bir direnç ve hasımlara ürküntü verecek bir tehdit kaynağı olarak yüceltmişlerdir. Milliyetçi popülizmin, sıradan halkın dobralığını, 'yalın' reaksiyonlarını bir tabiat kuvveti gibi tasvir ederek *linççi* imâlara başvurduğu bir uğraktır bu. 1992'de Erzurum'da, bir haftalık magazin dergisinde yer alan mizahî bir yazıda "Peygamberin küçük düşürüldüğüne" ilişkin iddialar üzerine ajite edilen bir halk topluluğunun, basın temsilcilerine yönelik saldırıya dönüşen bir protesto eyleminin, MHP çizgisindeki bir gazete tarafından sunuluşu, milliyetçi popülizmin söz konusu uğrağının tipik bir örneğidir: "Soğuğun insanları çelikleştirdiği yer. Yeni zorların insanları yoğurup sertleştirdiği yer. Sosyologlar der ki; soğuk yerin insanları daha atik, cevval, ahlaklı ve mert olurlar. İşte bu hasletleri Dadaşlığında yoğurmuş onu özümsemiş Erzurumlu. O Devletine, Milletine, inancına, namusuna bağlı ve sadıktır. Hiçbir zaman ihmal edilmişliğini, yoksulluğunu, işsizliğini istismar etmemiştir. Devleti 'Baba' bilmiştir. Bürokratlara, siyasilere kızsa bile, devletine asla gücenmemiş, ona kızmamıştır. Devletine, askerine, polisine ard niyet beslememiş onları canı gönülden sevmiştir. Birçok haksızlığı sinesine çekmiştir. Horlanmış hakir görülmüş ama bunlardan dolayı asla isyankâr olmamıştır. Anarşinin o kızgın zamanında olaylara asgari olarak bile müsaade etmemiştir. Huzur ve ahengin buluştuğu yerdir Erzurum. Sert tabiatının altında sımsıcak bir yürek taşır. Kalbi merhamet doludur. Sevginin riyasızını o yaşar. Ama namusuna, vatanına, milleti-

ne, dinine dil uzattın mı! O zaman, işte o zaman bir volkan gibi patladığını görürsünüz. şairin dediği gibi: 'Dadaş çelik bir yaydır, onu germeğe gelmez/ çağlayan bir sel olur, dağlara sığmaz'" (Yunus Buğra Yılmaz, *Ortadoğu*, 27.1.1992).

Son olarak, doksanların ortalarına doğru DYP'nin liderliğini üstlenen ve Başbakanlık yapan Tansu Çiller'in, millî popülizm çizgisinde, Özalcı pragmatizm ile doksanlarda kabaran faşizan eğilimlerin -yine gayet pragmatik!- bir karışımını gerçekleştirdiğini kaydedebiliriz.

BİR DEĞERLENDİRME

Türkiye'de *milliyetçi* bir popülizmin ya da *millî-popülizmin*, hem sol ile sağı, hem de siyasetüstülük iddiasıyla siyasete müdahil olan askerî zümreyi birbirine yakınlaştıran neredeyse zorunlu bir öğe olduğunu söyleyebiliriz.

Erken Cumhuriyet dönemi ve o rejimin daha sonraki savunucularının halkçılığındaki "halk" ile, merkez sağın, milliyetçi-muhafazakârlığın veya örneğin sol popülizmin "halk"ları arasında ve bunların "millet"le birlikte tahayyül edilme biçimleri arasında bariz farklar vardır. Ancak bir yandan aşağıdakiler/mağdurlar/mâdunlar/ "sessiz çoğunluk" adına vesayetçi temsil iddiasına, ama bununla birlikte aynı zamanda sınıflarüstü bir çıkar ortaklığı vaadine elveren millî-popülizm, bütün bu farklara rağmen, elzem bir siyasî söylem unsuru ve meşruiyet referansı -kimi uğraklarda ise bir üst söylem- olarak işe koşulmuştur.

Hayatın her alanını düzenleme iddiasındaki otokratik devlet politikalarının, seçkinci medenîleşme projelerinin, oligarşikleşme istidadındaki iktidar ilişkilerinin, "katılımdan" kuşkulanan resmiyetçi siyasal kültürün, siyasî muhalefet açısından, "yukarıdakiler"-halk/millet karşıtlığına dayalı popülist söyleme her zaman elverişli bir siyasî ortam sunduğunu da eklemek gerekir. Bu iktidar yapısı, DP'den itibaren, millî-popülist bir çıkışla yönetime gelenleri de asimile etmekte; bu da, içeriksel donanımını, kurucu motiflerini değiştirerek, popülizmin 'döngüsel' bir yeniden üretimini sağlamaktadır. "Her eylem başarısızlığından sonra yadsınmamakta ancak yeni koşullara göre [alt ilkelerdeki seçmeler değiştirilerek] yeniden yorumlanmaktadır" (Tekeli ve Şaylan, 1978: 109).

'Pragmatikliği ile meşhur' (Mert 2000: 45) Türk sağı ile ideolojik -ve romantik- boyutu gündelik siyaset pratiğine ağır basan milliyetçi-muhafazakâr radikalizmlerin, ayrıca sosyalistlerin, keza sosyal demokratların ve ordunun, temel ideolojik seçimlerindeki ayrılıklara rağmen nasıl olup da bir ortak popülizm zeminini referans alabildikleri, yazının girişinde de belirttiğimiz gibi, Türkiye'ye özgü bir soru değildir. Ancak Cumhuriyet Türkiyesi'nin, siyasetçileri, aydınları, ideologları ve demagogları ile bu sorunsal dahilinde 'özgün çözümler' ürettiği şüphesizdir. Bu özgünlüğün odağında, popülizmin milliyetçilikle simbiyotik ilişkisi vardır. Bu simbiyoz, hem ortalama/sıradan/gündelik milliyetçiliğe bir *pathos* sağlamakta, hem de popülizmin bir tehdit olarak algılanan sol açılımlarını denetim altında tutarak onu daha 'dayanıklı' kılmaktadır.

Popülizmin milliyetçilik açısından kullanışlılığının bir başka veçhesi, Türk milliyetçiliği ideolojisine dayanan siyasal hareketlerin, ayrıntılı bir siyasal ve ekonomik program, özgül uygulama politikaları geliştir(e)memekten kaynaklanan zaafıyla ilgilidir. DP-AP çizgisindeki klientalistik popülizm 'töresi', burada da ikame işlevi görmekte, özgül bir siyasal programın ve ekonomi politikanın yerini tutmak üzere işe koşulabilmektedir. MHP'nin 1999 sonrasındaki iktidar ortaklığı tecrübesi, bu tespiti doğrulayan gözlem imkânları sunmaktadır. ❐

Ülkücü Hareketin İdeolojisi

KEMAL CAN

Altmışarın ortalarından itibaren çeşitli isimler altında örgütlenen Ülkücü Hareket (MHP ve Ülkü Ocakları), kuruluşundan itibaren ana hedefi kitleselleşme olan ve etkinliğini kitleselleşmeden aldığı güçle kuran bir "dava" hareketi oldu. Kurucu kadrosunun Cumhuriyet seçkinleri zümresinden ve darbeci-"komitacı" bir gelenekten geliyor olmasına karşılık, hem teşkilatlanma biçimi hem de ideolojik temeli gevşek ve eklektik bir yapı arzeder. (Sözü edilen "komitacı" geleneğin kökü İttihat ve Terakki'ye kadar uzatılabilir ve MHP'nin/Ülkücü Hareketin "legaliteyi fazla umursamayan" yanına damgasını vurur. Bkz. Çalık, 1995: 205.)

Kitleselleşmenin anahtarı da bu özelliktir... Ülkücü Hareket ve MHP, bu özelliğiyle ağırlıklı olarak taşralı veya taşra kökenli milliyetçi-muhafazakâr bir tabanın üzerinde etkili olmuştur. Bu tabanın siyasete ve birbirine tutunma imkânları ülkücü kadro örgütlenmesi içinde sağlanmış, "ötekiler"e yönelen -saldırganlık potansiyeli yüksek- tepkiler aynı ideolojik havuzda toplanıp politikleştirilmiştir. Hareketin, tam da bu işleviyle bir *sosyalleştirici* işlev gördüğü söylenmelidir.

Ülkücü Hareketin kitlesinin sınıfsal karakteri kabaca şöyle çizilebilir: Giderek hızlanan kapitalistleşme sürecinde hayat alanlarının daralacağı korkusuna kapılan, iktisadî-kültürel-sosyal değişim karşısında zorlandıkları için kendilerini tehdit altında hisseden geleneksel orta sınıflar; özellikle mülksüzleşerek sınıfsal hiyerarşide gerilemenin eşiğine gelen kesimler -özellikle tarım kesimi; taşra ile bağları kopmamış kent yoksulları; ve iktisadî ya da sosyal olarak kategori atlamanın eşiğinde olup daha çok kültürel bir engelle durdurulduklarına inanan -yine daha çok taşra odaklı- küçük/orta sermaye ve tahsilli meslek grupları. Ülkücü Hareket bu toplumsal tabanın sınıfsal ideolojik refleksleri ile kendi kaynağını oluşturan ideolojik referanslar arasında "başarılı" bir buluşma yaratabilmiş ve konjonktürel koşullara bağlı olarak stratejik-taktik politika değişikliklerine ideolojik gerekçe üretebilecek ölçüde esnek bir fikrî altyapı üretebilmiştir. Bu özelliğiyle, görece katı ideolojik formlar olan milliyetçilik, İslâmcılık ve muhafazakârlık gibi siyasal düşünce sistematikleri arasında "hareketli" bir geçişkenlik ve buna bağlı olarak ideolojik formların *popülerleştirilmesi* konusunda bir beceri geliştirmiştir.

1960 sonrası Türkiye'de politik yelpaze sağ-sol ekseninde tanımlanmaya başlarken, Türk sağının en önemli bileşenlerinden biri milliyetçilikti. Sağ kampın oluşum sürecinde milliyetçilik, İslâmcılık ve muhafazakârlık ile değişik tarihsel bağ-

lamlarda, stratejik ihtiyaçlar ölçüsünde değişen oranlarda ilişkilendirilmişti. Bunun özlü ifadesi, "milliyetçi-maneviyatçı" tamlamasıdır. CKMP/MHP ve Ülkücü Hareket, Türk sağına ideolojik dayanak oluşturan milliyetçilik-muhafazakârlık-İslâmcılık sacayağının, milliyetçilik merkezli en başarılı terkiplerinden birini üretmiş, zaman zaman merkez sağın kalkınmacılık, sosyal adaletçilik, liberalizm, Batıcılık gibi yan unsurlarını da sembolik ve demagojik kullanımlarla dahil ettiği bu malzemeyi bir ideolojik "saflık" iddiasıyla militan-politik bir çerçeveye oturtmuştur. Militan, tavizsiz, sert çizgi, ülkücü ideolojinin önemli cazibe unsurları olarak işlev görmüştür. Bu çizgi, az önce tanımladığımız taban profilinin hoşnutsuzluğunu, mağduriyet duygusunu, öfkesini, reaksiyoner bir eylemliliğe dökmekte işlevsel olmuştur.

ÜLKÜCÜLÜĞÜN ZİHNİYET YAPISI

Ülkücülük ismiyle kurumlaşan ideolojik biçimlenmenin tarifini, hareketin ideologlarından Prof. Necmettin Hacıeminoğlu şöyle verir: "Ülkücülük öze dönüştür, kendine dönüştür [...] Ülkücülük organizmaya giren mikroba karşı organik tepkidir [...] Türk aslında doğuştan ülkücüdür, bu atalarından devraldığı bir vasıftır..."[1] Bu cümledeki baskın ideolojik gönderme; etnik ve kültürel anlamda "öze dönüşçülük" veya bir başka biçimde ifade edilirse "aslına dönme"dir. "Etnik özcülüğün" ideolojik dayanağı ise, 20. yüzyılın başından beri etkili olan Türkçülüktür. "Her şey Türk'e göre, Türk için, Türk tarafından ...", "Türk titre ve kendine dön" ya da "Yüzde yüz Türk olduğun gün cihan senindir" gibi slogan sözler hem soy Türkçülüğe referans verir, hem de "eskinin ihyası" perspektifini açar. "Aslına dönme"nin diğer iki ideolojik dayanağı ise, muhafazakârlık ve dindarlık olarak işaret edilebilir. Bu çerçevenin içine zaman zaman dozu değişen bir İslâmcılığa ek olarak, iktisadî-sosyal-kültürel değişim karşısında duyulan her türden tepkinin, değişimin kaynakları ve müsebbipleri hakkında "yozlaşma", "yabancılaşma", "soysuzlaşma", "bozulma" sıfatları eşliğinde "düşmanlık" üretebilme yeteneği de dahil edilebilir. "Değişim" rahatsızlığının en kolay simgeleştirildiği alan da, muhafazakâr bir dindarlıkla ortaya çıkar. Ellilerin ve altmışların anti-komünizm hareketinde "dinin tehlikede olduğu" temasının sıkça kullanılması da bu yüzdendir.

Prof. Hacıeminoğlu'nun tarifinin ikinci cümlesindeki tepkisellik, yani "organik tepki" ise, hem her anlamda "yabancı"ya duyulan düşmanca tepkinin kaynağını oluşturmakta, hem de ("toplumcu milliyetçilik" eğiliminde göründüğü gibi zaman zaman "sol" motiflerle de karışarak) anti-sol reaksiyona bir ideolojik içerik, hatta bir kültürel temel sağlamaktadır. altmışlı ve yetmişli yıllarda hareketin taşıyıcısı olan anti-komünizm, bu reaksiyoner yapıdan neşet etmiş ve onun olağanüstü serpilmesini sağlamıştır. Ülkücü ideoloji, "komünizmi"/solu, onun kendi fikrî içeriğinin ve hedeflerinin ötesinde, siyasî ve kültürel yabancılaşmanın timsali olarak damgalar. Bu yaklaşıma göre, Türk milletinde zaten doğuştan var olan "öz", "zararlı olana" kendiliğinden ve güçlü biçimde tepki vermektedir ve bu tepki "özsel" bir milliyetçi tepkidir. 12 Eylül 1980 Darbesi'nin ardından açılan MHP davasında, parti yöneticilerinden Nevzat Kösoğlu'nun savunmaya dayanak yaptığı "millî refleks" tezi de aynı ideolojik kaynaktan besleniyordu. Kösoğlu, ülkücülerin kendilerini devletin güvenlik görevlilerinin yerine koyduğu suçlamasına karşı şu açıklamayı yapmıştır: "Cemiyet bir canlı organizmadır ve can, mal, ırz gibi kavramlar doğrudan doğruya onun zayıf noktaları ise din, bayrak, vatan, millet gibi sayabileceğimiz kavramlar da bir cemiyetin, kültürün en sert noktalarıdır. Yani

taarruza uğradığı zaman en sert tepkiyle karşılanan noktalarıdır. Sosyoloji ilmi bunu böyle tespit ediyor. Ve bu tepkileri savunma refleksleri olarak, reaksiyon bile değil dikkat buyurun, savunma refleksleri olarak tespit ediyor. Gayrışuurî olarak tepki yapıyor. [...] Bu Türk cemiyetinin yaşama iradesini gösterir, yaşama cehdini gösterir, ölü bir cemiyet olmadığını gösterir" (MHP ve Ülkücü Kuruluşlar Davası, 1982: 83-4).

Tarifin üçüncü cümlesindeki, "ülkücülüğün, Türkler için doğuştan ve atalardan miras alınan bir vasıf" olması keyfiyeti ise, bu "organik tepki"ye ek olarak, ülkücülüğü çok kolay edinilir ve taşınır ideolojik kimlik haline getirir. Kitleselleşme hedefli bir dava hareketi için hayatî bir avantaj sağlayan bu özellik, farklı biçimlerde, yetmişli ve doksanlı yıllardaki kitleselleşme patlamalarında etkili oldu. Sahip olunması ve geliştirilmesi gereken çok az vasıf talep eden "ülkücülük", devletle kurduğu özdeşlikle birlikte dahil olunması ve sürdürülmesi kolay ve birçok yönden "avantajlı" bir aidiyet dairesi oluşturdu. Bu aidiyet ekseni ve sosyalleşme alanı aynı zamanda güçlü bir alt-kültür üretti. İdeolojik destekli alt-kültür motifleri, özellikle gençler üzerinde son derece etkili oldu.

Özellikle yetmişli yılların ikinci yarısında, Ülkücü Hareket için temel motivasyon, anti-komünizm ve daha genel olarak şiddetli bir sol karşıtlığıydı. Sıcak çatışma ortamı, ideolojik yörüngeyi tahkim eden bir işlev gördü, gençlik tabanında cesaret, gözüpeklik ve silahşörlük, dövüşçülük gibi "sert" imajların baskın olduğu, olumlandığı bir iklim yarattı. Dönemin politik şiddet ve silahlı mücadele ortamında bir "şehitler" edebiyatı, bu iklimi destekledi. Yetmişli yılların sonlarına doğru şiddet etmenlerine dayanan alt-kültür iyice yaygınlaşırken bir anlamda kendiliğinden hale geldi. Bu dönemin ajitasyon dozu yüksek ideolojik motivasyon tarzı, en azından sembolik düzeyde, kalıcılık kazanmıştır. Doksanların sonlarında, üst başlığı "Yavuz kadar öfkeli, Yunus gibi sevdalı" olan *Genç Ülkücü* dergisinin sunuşu, bu motivasyon tarzının çarpıcı bir özetidir: "Demir dağları eriten engin yüreğinin sıcaklığıyla bütün zorlukların üstesinden gelecek güç ve kapasitedesin. Acizler için zor, korkaklar için müthiş olan şeyler kahramanlar için idealdir [...] Genç adam, bu badirenin bahadırı sensin. Yıllardır hayallerde, düşlerde beklenensin [...] Selam, kinini, öfkesini, nefretini herdaim dipdiri tutup, dünü unutmadan, bugüne köprü kuran mazisinden feyzlenen kurt soylu Kürşad yüreklere [...] Dirilişin mayası, Müslüman Türk'ün son şansı sensin ..."

MİLLİYETÇİLİK GÖRÜŞÜ VE İDEOLOJİK KÖKLER

Yine Prof. Necmettin Hacıeminoğlu, milliyetçiliği şöyle tarif eder: "Milliyetçilik, ne kendisine zıt fikirlere karşı doğmuş bir tepki hareketidir, ne de bir takım tezlerin anti-tezidir. O, bir dünya görüşü ve fikir sistemi olarak başlı başına bir tez'dir."[2] Buna göre milliyetçilik bir vasıta değil bir gayedir ve bu yüzden sadece siyasî doktrin değil, bir düşünce sistemidir. *Ülkü Ocağı* dergisi genel yayın yönetmeni Gökhan Yılmaz ise net biçimde "milliyetçilik bir ideolojidir" der: "Bütün milletler için geçerlidir ve tektir [...] Türk milliyetçiliği; milliyetçilik ideolojisinin Türk tarafından yorumudur." Yılmaz, demokrasi ve millî irade kavramlarını da şöyle yorumlar: "Millet egemenliğinden kasıt: Milleti millet yapan değerlerin egemenliğidir ki; değerler asla, zaman-mekân koordinatında bulunmazlar. Demokrasi hiçbir şeyin olmazsa olmazı değildir [...] 'Şimdi ve burada' olan millet önemlidir elbette. Çünkü değerlerin taşıyıcısıdır. Ancak ne taşıdığının farkında ve nereye götüreceğinin bilincinde değildir [...] Özü gereği milli-

yetçilik kendi olmayan hiçbirşeyle uyuşma durumunda değildir..." (*Ülkü Ocağı*, Ocak 1998). Aynı derginin bir sonraki sayısında ise (Şubat/Mart 1998) K. Ersagun Kavak, tek ve genelgeçer ideoloji olduğu tespitine karşı çıkarak, milliyetçiliğin bir ideoloji olmadığını savunur: "Eğer yazarın dediği gibi milliyetçilik bir genel-geçer ideoloji ise, sözgelimi Alman milliyetçiliği ile Türk milliyetçiliğinin siyasî, sosyal ve iktisadî düşünceleri ile bunları oluşturan fikir ve inançları aynı olmak durumundadır. Oysa, Alman siyaseti ile Türk siyaseti, Alman milliyetçiliğinin siyasî emelleri ile Türk milliyetçiliğinin siyasî hedefleri çatışır [...] Milliyetçilik bir ideoloji değildir, çünkü ideoloji bütünlük arzeden bir formdur."

Milliyetçiliğin ideoloji-dışı veya ideoloji-üstü bir değer olarak konmasıyla, "milliyetçilik ideolojsi" veya "millî doktrin" kavramının düzenli kullanımı, ülkücü söylemde içiçe görülür. Fakat milliyetçilik, bütün diğer ideolojilere yön veren bir kök-ideoloji ya da tek sahih/otantik ideoloji olarak tasavvur edilir: "Her ideoloji bir millî ideolojinin yansımasıdır. [...] Ülkemizde ısrarla sağ-sol çatışması gibi gösterilmeye çalışan mücadelenin 'millî ideoloji' ile 'gayrımillîler'in bir çarpışması olduğu artık delilleri ile ortaya çıkmıştır. [...] Görülüyor ki, savaş ideolojiler arasında hatta millî ideolojiler arasında sürüp gitmektedir. İdeoloji, toplu bir hayat görüşü belirli kıstas ve değerleri olan davranışlardan ibaret bir vaziyet alıştır. Türk gençliği de kendi millî ideolojisi olan 'millî doktrin'e sarılmakta gecikmemiştir" (*Genç Arkadaş*, 15 Ocak 1975).

MHP ve Ülkücü Hareket, kendisini doktriner milliyetçiliğin merkezi olarak ilan etmiş ve daima özgün bir yoruma sahip olduğu iddiasında olmuştur. Ancak, "genel" Türk milliyetçiliği ideolojisinin yapısal özelliklerini aynen devraldığını vurgulamak gerekir. Türk milliyetçiliği "gecikmiş" bir milliyetçilik olarak tanımlanabilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemindeki oluşum sürecinde, başta Balkan milliyetçilikleri olmak üzere, "karşı milliyetçilikler"den yoğun biçimde etkilenmiştir. Diğer bir önemli kaynak da, Rusya Türklerinin aydın çevrelerinde gelişen Türkçü fikir akımlarıdır. Otuzlardan sonra bazı milliyetçi aydınların gelişmekte olan Alman ve İtalyan milliyetçiliğinden etkilendikleri de biliniyor. Türk milliyetçiliğinin gerek tarihsel oluşum dinamiğinin gerekse onu besleyen kaynakların özellikleri dolayısıyla, reaksiyoner ve savunmacı yönü baskındır. Reaksiyonerlik, milliyetçi yazarlarca ısrarla reddedilen bir özelliktir. Fakat bizzat bu reddiyelerde bile, reaksiyoner gerekçelere çok sık rastlanmakta. Bazı milliyetçi yazarlar ise, reaksiyonerlik tespitine doğrudan katılırlar. Ülkücü Hareketin reaksiyonerlik yerine "pozitif" olma iddiasındaki ideolojik kaynaklarına bakıldığında, İslâm'dan/İslâmcılıktan da esinlenen motiflerin, "eskinin ihyası" perspektifini pek aşamadığı gözlenir. "Turancılık" ise kitleselleşmiş ideoloji içinde romantik bir simge olmaktan fazla ileri gidememiştir. "Pozitif" içerikleri öne çıkarmaya dönük her iki motifte de, "anti-"ci, reaksiyoner saikler öne çıkmaktadır.

Türk milliyetçiliğinin "savunmacı" özü, Türkiye Cumhuriyeti'nin "beka" davasıyla organik bir bağ tesis etmiş; milliyetçilik bir tür "devlet ideolojisi" ve bir tür toplumsal bilinçaltı olarak yerleşikleştirilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti tarihinde, beka kaygısının yükseldiği kriz dönemlerinde, gerek devlet, gerekse hâkim fikrî odaklar tarafından milliyetçi teyakkuz havasının estirilmesinin bir "rutin" teşkil ettiği söylenebilir. Özellikle, "dış tehdit" algısının keskinleştiği, komünizm, bölücülük, irtica gibi "dış kaynaklı" olduğu iddia edilen "tehlikelerin" arttığı her tarihsel dönemeçte, ciddi milliyetçilik dalgaları koparılmıştır. MHP ve Ülkücü Hareket, bu dönemeçlerde ve dalgalarda önemli rol alarak etkinlik kazanmıştır.

BİR KAYNAK OLARAK TÜRKÇÜLÜK

Türkçülük kuşkusuz Ülkücü Hareket içinde başlangıçtan itibaren ana ideolojik damarlarından biriydi. Türkçülüğün lider ideologu Nihal Atsız, 1965 yılında 1944 Turancılık Davasındaki dava arkadaşı Alparslan Türkeş CKMP'nin Genel Başkanı olduktan sonra, partiye yakın olmuş ve çıkarttığı *Ötüken* dergisinde Türkeş ve CKMP'yi öven yazılar kaleme almıştı. Ancak, CKMP'nin MHP adını alıp, amblemi-nin de üç hilâl olarak belirlendiği 1969 Adana Kongresi'nden sonra artık bu partinin Türkçülük fikriyatı ile bağdaşmadığını ve dinci bir görünüme kavuştuğunu söyleyerek muhalif bir tavır takındı. Gerçekten de, Atsız'ın (elinizdeki derlemede başka yazılarda genişçe özetlenen) görüşleri kitleselleşme atağına kalkışmış bir parti için fazla "sertti". Fakat yetmişli yılların ilk yarısında Türkçülerin MHP'den tasfiyesine yol açan etken Atsız'ın ırkçı tutumu değil, Türkeş'in ünlü "Tanrı dağı kadar Türk, Hira dağı kadar Müslümanız" sözüyle ifadesini bulan ideolojik genişlemeye Atsız çevresinin verdiği sert tepki olmuştur. Bu yüzden, Atsız'ın çıkarttığı *Ötüken*'in ülkücü kuruluşlarda okunması bile yasaklanmıştı.

Böylece, yetmişlerin başlarında, otuzların/kırkların saf Türkçülüğü ve onun baş ideologu olarak Nihal Atsız bütünlüklü bir ideolojik referans olmaktan çıkmış, saygın ama "münferit" sloganlara, motiflere indirgenmişti. Dahası, İslâmîleşme sürecine bağlı olarak, otuzlar/kırklar Türkçülüğünü İslâmî hassasiyetten yoksun bir sapma olarak değerlendiren eleştiriler, en azından bir mesafe yaratmıştı. Bu eğilim seksenlerde iyice güçlendi (Bora ve Can, 1999). Öte yandan, MHP yetmişlerde kitle hareketi karakteri kazanıp parlamentoda grubu olan bir sağ parti kimliği edindikçe, reel politika tecrübesinden geçen kadrolar, Türkçülüğü "aşırı" ve "marjinal" bir romantik cereyan olarak görmeye yatkın hale gelmişlerdi.[3] Atsız'ın ideallerini savunmayı sürdüren has Türkçüler, parti içinde küçük bir hizip bile olamayan egzantrik bir çevreye dönüştüler. Ancak doksanlardan sonra MHP ideolojisinde yeniden Türkçüleşme eğilimiyle birlikte, Nihal Atsız yeniden önemli bir figür olarak canlandırıldı. Nihal Atsız'ın daha önce geçiştirilen 10 Aralık'taki ölüm yıldönümlerine daha fazla önem verilmeye başlandı. Atsız'ın 1992'de yeniden yayımlanan eserleri popülarite kazandı ve onu, MHP'yle kaim olmayan bir davanın pîri olarak gören gençler "yetişmeye" başladı. 1999 seçimlerinden sonraki iktidar ortaklığı döneminde, Atsız çizgisindeki soy Türkçü unsurlar, parti yönetimine karşı muhalif bir çizgi izlemiş, hatta MHP'nin ülkücülüğe ihanet içinde olduğunu söylemişlerdir.

Ülkücü Hareket, kendi milliyetçilik algısını dünyadaki diğer deneylerden ayrıştırmak için -ve elbette ırkçılık suçlamasını karşılamak için- en çok ırkçılıkla ayrım noktasına vurgu yapar. Zaman zaman söylemde baskın hale gelen soy Türkçü akımların tasfiyesinde de, bu argümana sıkça müracaat edilmiştir. Hatta bazı Türkçüler "Hitler, Mussolini özentisi olmakla" suçlanabilmiştir. Bu ayrılığı veya farklılığı işaret etmek için en çok müracaat edilen referans, Ziya Gökalp'in resmî milliyetçiliğin de harcına katılmış olan "Kültür Milliyetçiliği" kavramıdır. Türkçülüğün "deri renklerine göre güdülen ırkçılık" değil "millet ırkçılığı" olduğunu söyleyerek ya da Gökalp'in "içtimâî ırk" kavramına atıf yaparak; Türkçülüğü biyolojik ırkçılıktan kültürel ırkçılığa evriltmek, en sık denenen çözümlemelerden biridir.

Ülkücü Hareketin fikrî kaynaklarından biri olan Prof. Dr. Erol Güngör'ün Ziya Gökalp'i de eleştirerek milliyetçiliği bir halkçılık ve medeniyet meselesi olarak ele alan yaklaşımı da, ırkçılıkla milliyetçilik arasına mesafe koyan bir referanstır: "Bugünkü Batı dünyası bilhassa Amerika'lıların tesirinde olmak üzere milliyetçilik de-

Dündar Taşer

MURAT YILMAZ

Dündar Taşer (1925 - 1972), Türk milliyetçiliğinin siyasî bir hareket olarak gelişmesinde 27 Mayıs 1960 askerî müdahalesi sonrasında liderliği üstlenen Alparslan Türkeş'in yakın çalışma arkadaşlarından biridir. 1925 yılında Gaziantep'te doğan Taşer, köklü bir aileye mensup olup, ailesinin Taşar olan soyadı her nasılsa Taşer olarak kaydedilmiştir. (C. C. Güzelbey, 1988) 1944'te Kara Harp Okulu'ndan mezun olmuştur. 27 Mayıs 1960 askerî müdahalesine tankçı binbaşı olarak katılmış ve 13 Kasım 1960'ta Türkeş'le beraber tasfiye edilen 14'ler arasında yer almıştır. Fas ve İsviçre büyükelçiliklerindeki mecburî görevlerini (sürgünlerini) takiben 1965 yılında, daha sonra Milliyetçi Hareket Partisi adını alacak olan Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'ne Türkeş'le beraber katılan 14'lerden 10'u içinde yer almış (Aslandaş-Bıçakçı, 1995: 177-178) ve diğerlerinin aksine Türkeş'in yanından ayrılmamıştır.[1] Ölene[2] kadar partinin genel başkan yardımcılığını yapan Taşer,[3] Ülkü Ocaklarının ve sonradan komando kampları olarak bilinen eğitim kamplarının kurucularındandır ve ülkücülük isminin bir anlamda fikir babalığını yapmıştır. (Can, 2001: 204) Taşer o zamana kadar farklı teşkilatlarda ve ekollerde yer alan milliyetçi gençliğin ve aydınların anti-komünist bir misyonla (Bora-Can, 1991: 46-49; Taşer, 1979: 205-212) merkezî bir teşkilat ve ideoloji disiplini altında "birlik" içinde toplanmasına çalışmış ve Soğuk Savaş ortamının tesiriyle büyük ölçüde başarılı olmuştur. (Güngör, 1984a) MHP milliyetçiliğinin Nihal Atsız'ın Türkçü çizgisinde değil, sonradan Türk-İslâm ülküsü, Türk İslâm Sentezi adı verilen bir çizgide teşekkülünde önemli rol oynamıştır.[4] Tarih yorumlarıyla[5] da MHP içinde "Osmanlıya dönüş"e[6] katkıda bulunmuştur. (Ayvazoğlu,1991:37) Konuşma üslubuyla yazdığı (Serdengeçti, 1998) makaleleri *Mesele*, sohbetleri[7] *Dündar Taşer'in Büyük Türkiyesi* adlı kitaplarda toplanmıştır. Hüseyin Sabahattin müstearıyla *Devlet* gazetesinde yayımlanmış siyasî mizah yazıları da vardır (Metin, 2002: 23).

Altmışlar ve yetmişler Türkiyesi'nde

nince daha çok faşizm ve nazizm anlamaktadır. Hakikatte milliyetçilik bir kültür hareketi olması dolayısıyla ırkçılığı, halka dayanan bir siyasî hareket olarak da otoriter sistemleri reddeder. Bu bakımdan faşizm örneğine bakarak milliyetçiliği değerlendirmek her şeyden önce yanlış misalden hareket etmek olur. [...] Manası ve fonksiyonunu büyük ölçüde kaybetmiş şeylerin medeniyet adına empoze edilmesi, herhalde medeniyete karşı en büyük kötülüğü teşkil eder. Milliyetçilerin millî kültür davası işte bu soysuzlaşmayı önlemeyi hedef tutmaktadır. Milliyetçilik, millî kültürü bizzat medeniyet kaynağı haline getirmek ve cemiyeti soysuz değişmelerin açık pazar yeri halinden kurtarmak hareketidir. Binaenaleyh milliyetçilik aynı zamanda bir medeniyet davasıdır" (Güngör, 1998).

Fakat Gökalp'in ve Güngör'ün tezleri-

kendi ifadesiyle "romantik milliyetçi" Dündar Taşer'i aydınlar üzerinde etkili kılan, siyasî mevkiinin yanında tarih görüşüdür. Taşer dönemin otoriter devletçi havasını ve Türk modernleşme hareketine muhalif geleneksel milliyetçi kodlarını veciz bir şekilde ifade etmektedir. 1960 sonrası siyasî fikir hayatına damgasını vuran sosyalizm ve devletçilik (Kaçmazoğlu, 1995: 224) tartışması kalkınma reçetesi ararken tarafları tarihe yöneltmektedir. Tarih bu anlamda bir cephaneliğe dönüşmektedir. Bir strateji arayışının ürünü olarak ortaya çıkan tarih anlayışları içinde Tanzimat'la başlayan Türk modernleşme hareketleri, Cumhuriyet istisna edilerek, ağır bir şekilde eleştirilmekte ve Osmanlı devletinin "kerim devlet" anlayışı sağdan ve soldan ortak bir şekilde dile getirilmektedir. Taşer bu havada, tarihî malzemeyi anti-komünist ve otoriter devlet anlayışı esasında yorumlamaktadır (Yıldırım, 1993). Batı'da kadim otorite ve hürriyetlerin müdafaası üzerinde teşekkül etmiş muhafazakârlığın versiyonlarına mukabil, Taşer, Türk muhafazakârlığını salt "otorite" prizması altında milliyetçilikle beraber yeniden yorumlayan örneklerden biridir. Taşer, Türk sağının milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılık şeklindeki üç halini (Bora, 1998: 7-8) şahsında cem

Yetmişlerin başındaki erken ölümüne dek MHP'nin "ikinci adamı" sayılan Dündar Taşer, "devletlû" bağının yanında "yerli" kimliğinin baskınlığıyla etki yaratan bir figürdü.

edebilmesi bakımından da dikkat çekici bir figürüdür. Taşer'in devlet anlayışı bu bakımdan anlamlıdır. Ziya Nur, Cevdet Paşa'nın Köprülü için kullandığı "fena fi'd-devle" kavramından hareketle Osmanlı devlet adamlarının devlete atfettikleri mukaddesliğin tasavvuftaki "fenâ fi'l-lah" tabirine benzer şekilde "fena fi'd-devle ve'l mille" tabiriyle anlatılabileceğini kendisine söylemiş

nin Ülkücü Hareket içinde mutlak kabul gördüğünü söylemek mümkün değildir. Örneğin, ülkücülüğü İslâmcılıkla eklemlemeye dönük çabasıyla bilinen Seyyit Ahmet Arvasi (1979: 119-121), Gökalp'in "içtimâî ırk" kavramına yakın bir çizgi izlemekle ve bu kavramın "birleştiriciliğini" kabul etmekle birlikte, soy arılığının öneminin de yadsınmaması gerektiğini söyler ve örneğin Türk çocuklarının yabancılarla evlenmelerinin önünün alınması gerektiğini belirtir.

Milliyetçiliği, ırkçılıktan ayrıştırmak için kullanılan bir diğer argüman ise, Nevzat Kösoğlu'nun MHP Siyaset Okulu için kaleme aldığı eğitim materyalinde (Kösoğlu, 1998) şöyle aktarılır: "Türk milliyetçiliği, herhangi başka bir millete karşı mücadele yahut düşmanlık duygusuna dayanmamıştır; doğrudan doğruya, kendi varlığını bir

olduğu Taşer'in konu üzerindeki fikrini şöyle aktarıyor:

> *Adamlar, ölürken bile devleti düşünüyorlar; onunla dopdolular. Zaten devlete, ne kadar canla başla hizmet ederlerse, o yola ne kadar fedakârlık ederlerse ilâhî rızaya o kadar nail olacaklarına kaaniler. [...] Adamların kafasında daima büyük, alabildiğine büyük bir 'devlet' var. Ona en hafif bir gölge düşürmekten korkuyorlar. Bu adamlar başka tipler; devlete adeta tapıyorlar; ona taabbud [ibadet] edercesine bağlılar. Hegel'in devlet tasavvuru ve telakkisi bile, bunların fiilen ulaştıkları yüksekliğin yanında fazla bir mana ifade etmez görünüyor* (Z. N., 1979: 25-26).

Cemil Meriç de "yiğit mücahit"[8] diye nitelendirdiği Taşer'in tek kaygusunun Koçi Bey, Sarı Mehmet Paşa ve Cevdet Paşa gibi "Devlet-i ebed müddet"in devam etmesi olduğuna işaret ediyor (Meriç, 1997: 256).

Erol Güngör, Taşer'in tarih sohbetlerinin etkisini bir dönem Yahya Kemal'in sohbetlerinin yaptığı etkiye benzetmektedir. Ancak Yahya Kemal'in tarih anlayışının Taşer ölçüsünde otoriter olmadığı, hatta Yahya Kemal'in Cevdet Paşa yorumundan hareket ederek söylersek Cevdet Paşa'nın da bu ölçüde otoriter olmadığı söylenebilir. Yahya Kemal'e göre Cevdet Paşa "... körükörüne mutî olmaktan uzaktır. Milleti ve milletin ferdlerini devlete fedâ etmez ve müdafaa etmeğe koyulur, devleti sokak ihtilalinin karşısında üstün tutar" (Beyatlı, 1991: 110). Taşer'in ise bu ölçüyü bırakarak sadece devlet otoritesini ve itaati yücelttiği görülüyor. Güngör, Taşer'in tarih üzerinde ısrarla duruşunun geçmişten bir siyasî program çıkarmak amacıyla değil gençlere büyük bir mirasa dayandıklarını göstermek amacıyla yapıldığını iddia etse de (Güngör, 1980: 149), Taşer'in bu mirası yorumlayışıyla siyasî programı arasında bir farklılık olduğu söylenemez. Nitekim devletin Türk tarihindeki yeri konusunda hemen hemen aynı tespitleri yapan İdris Küçükömer zamanla bu konumu değiştirecek bir siyasî programa yönelmişken Taşer'in siyasî programı devletin konumunu tahkim etmeye yöneliktir.

Taşer'in Büyük Türkiyesi'ne yazdığı önsözde Erol Kırşehirlioğlu'nun söyledikleri Taşer'in ve milliyetçiliğin devlet telakkisinin kristalize olmuş ifadeleri olması bakımından dikkat çekicidir:

> *Devlet, Türk'ün her şeyidir, onsuz olunmaz bir şeyidir. Devlet nizam demektir. Dündar Ağabey, Türklüğe ait her fikir ve hadiseyi, Türk'ün ta-*

yeni biçimde idrak etmek şeklinde tezahür etmiştir". Fakat "Her şey Türk tarafından, Türk'e göre ve Türk için" sloganının özetlediği özgücülük/ayrıksıcılık ve "Türk milleti" için betimlenen vasıflar, ülkücü ideolojide daima üstünlük iddialarına temel teşkil etmiştir. Ülkücülerin sevdiği şairlerden Necip Fazıl Kısakürek'in "öz vatanında garip, öz vatanında parya" sözleriyle ifadesini bulan tepkisellik de, bu algının negatif motivasyonunu ortaya koyar [...] Doksanlı yıllarda bir dönem çok popüler olan ve hâlâ kullanılan "Ya sev ya terk et" sloganı ve otuzların Türkçülüğünden aktarılan daha sivri -daha az popülerleşen- bir slogan: "Türkseniz iftihar ediniz! Değilseniz itaat bekleriz!", "ötekilerle" ancak koşullu ve sınırlı bir tahammül ilişkisinin tasarlanabildiğine işaret eder.

Doksanlarda, yukarıda belirttiğimiz ye-

rih içinde teşekkül etmiş devlet telâkkisine göre değerlendirir. Zaten, Devlet ile Türk içiçedir. Eskilerin belirttiği gibi 'başsız börk, ilsiz (devletsiz) Türk olmaz'. Türk milleti ile alâkalı hiçbir şeye, onun devletinden ayrı düşünmeye imkân yoktur. Devlet aynı zamanda birlik ifadesidir. Birlik mefhumunda nizam, intizam, kuvvet ve kudret mânâları da vardır. Birliğin sözkonusu olduğu yerde itaat ve sadakat vardır. Müfekkiresinde millî devlet telâkkimiz bulunan Dündar Ağabey; 'Doğru'da birlik, doğrudur. -Yanlış'ta dahi, birlik doğrudur. Çünkü bizâtihî birlik, doğrudur (Z. N., 1979: 8-9).

Kırşehirlioğlu Taşer'in devlet anlayışının siyasî düzlemde lidere kesin itaat şeklinde tezahür ettiğini anlatıyor:

... İşte, her birisi birer boş tenekeye benzeyen bu adamların 'baş olma' iddiaları yanında Dündar Ağabey'in 'Alparslan Türkeş'in yanlışı, benim doğrumdan üstündür' diyebilmesi, ne büyük fazilettir. O 'lideri, tarihî şartlar hazırlar, her aklına esen lider olamaz' derdi. Onun lidere itaati Ahmet'in Ali'ye itaatine benzemezdi. Liderin şahsında Türk töresine, Türk tarihine itaat eder, saygı gösterirdi (Z. N., 1979: 10-11).

Bu bağlamda Taşer'in MHP'ye yöneltilen "faşist" ve "nazi" ithamlarına verdiği cevaptan bahsetmek yerinde olacaktır. Taşer bu ithamın komünistler ve onların propagandasına kapılan gafiller tarafından dile getirildiğini, komünistlerin kendileri dışında kalan herkesi ve hatta birbirlerine karşı bile faşist ithamında bulunduğunu iddia ederek faşizm ve nazizm hakkında şunları söylemektedir:

Faşizm ve nazizm, komünizme götürülmek istenen İtalya'da ve Almanya'da ortaya çıkmış; millî iki hareket ve doktrin. Mussolini ve Adolf Hitler, Avrupa'yı komünizmden kurtarmaya çalışan iki millî lider. Onların hastalığa nasıl parmak bastıkları, bugün, çok daha iyi görülmekte (Z. N., 1979: 102).

Taşer'e göre tarihte büyük siyasî ve idarî hamleler yapmış Türk milletinin bu ideolojilere tenezzül etmesi beklenemez. Türkler ancak kendi millî tarihlerinden örnek alırlar (Z.N.,1979: 104). Taşer'in meşruluk kistasının millîlik olduğu hatırlanırsa faşizmi ve nazizmi eleştirmediği de anlaşılacaktır.

Taşer "iki asırdır ilerleme maksadıyla tuttuğumuz yol"a ise eleştirel bir şekilde bakmaktadır. Osmanlı Devleti'nin sultan-medrese-sipahi muvazenesi ile

niden-Türkçüleşme eğilimi doğrultusunda, düşünsel çerçeve olarak esas aldıkları Türkçülüğü yenileyerek geliştirmeyi hedefleyen ülkücü yazarların, ideolog adaylarının çoğaldığı gözlenir. Bu isimlerin en önemlilerinden olan, -yetmişlerin sonlarında Ülkücü Hareket içinde "provokatörlükle" suçlanan (Öznur, 1999c: 467) ancak doksanlarda yeniden itibar kazanan- Necdet Sevinç, "Milliyetçilik Türk milletinin tabii hali ve varoluş nedenidir" demektedir (*Ortadoğu*, 3.5.1995). Türk ırkının "başkalığı" ve üstünlüğü yanında, Atsız'ın belirgin zenofobisi [yabancı korkusu] ve yabancı düşmanlığı, Necdet Sevinç'te çok güçlüdür. Ona göre denklem çok basittir: "Yabancı -yani ecnebi- yani düşman" (*Ortadoğu*, 17.1.1995).

Türkçülüğün doksanlarda yeniden canlanışında, bu dönemin politik iklimine

anarşi ve despotluğa izin vermeyen adil devlet anlayışı, askerî yenilgilerden sonra "kendi nizam millî sistemimiz"den duyulan şüpheyle terk ediliyor ve "nizam-ı cedid" arayışına giriliyor. Türkiye böylece inkılâplar devrine giriyor ve ilerlemek için kendi ordusu olan Yeniçeri ocağını topa tutuyor ve "pantolon giyer, pelerin taşır, fes takarsak mesele çözülür" şeklinde özetlenebilecek bir Batılılaşma hareketi başlıyor. Buna karşılık da Kadızadelilere benzer, İslâm'ı anlamayan bir reaksiyon hareketi başlıyor ve dahili mücadele devri başlıyor. Avrupa'dan kanun alınmakla onlara benzeyerek kurtulacağımızı zannederken liberalizmi de bir kurtuluş zannediyoruz. "Bugün hainlerin kandırdığı gençlerin bir kısmı hangi sebeplerle sosyalizmi istiyorsa, dün, onlar kadar samimi kimseler liberalizmi istiyorlardı. Bugün demokrasinin yeter olduğunu sananlar gibi, dün de Tanzimat yeter sayanlar vardı" (Z. N., 1979: 47). Tanzimat'la beraber dışarıdan ithal edilen müesseseler Batıya benzemek maksadıyla kurulduğundan milletin menfaat ve inancıyla çelişen bir gelişme göstermiştir. Bu kurumlar millete hizmet yerine onu ıslah etmeye çalıştılar ve böylece merkeze bağlı milletten kopuk, maaşlı bir zümre ortaya çıkmıştır. Cumhuriyetle beraber yanlış tatbik edilen laiklik yüzünden maaşlı zümre ile halkın arası tamamen açıldı. Bu yanlış anlayış yüzünden muhtaç olunan ilim ve teknik alınamamış, toplumsal konularda ise tam bir çıkmaz içine girilmiştir. Mevcudu ıslah etmektense yıkarak "iyi" yerine "yeni"yi tercih etmemiz Dolmabahçe Sarayı yerine "yeni" diye gecekonduyu tercih etmemize benzemektedir.

Taşer Tanzimat'la başlayan Türk modernleşme hareketlerini ağır bir şekilde eleştirirken Atatürk'ü farklı bir yere koymaktadır. Taşer'e göre, Tanzimat zihniyetinin hâkim olduğu bir dönemde yetişen Atatürk, Avrupalılara hoş görünmek ve onların takdirini kazanmak şeklindeki bu zihniyetle mücadele etmiştir. Atatürk kıyafet, harf gibi haricî unsurları değiştirerek Avrupa ile görünür farkları ortadan kaldırmak ve aydınlardaki özenme ve aşağılık kompleksini aşmak istemiştir. Atatürk'ün "gaye-i hayali" başkalarına özenmeyen, kendine güvenen şahsiyetli aydınlar yetişmesi ve "... kendi ülkelerinde eziyet çekse bile yabancıdan yardım dilenmeyen bir neslin gelişmesi..."ydi (Metin, 2002: 25). Taşer altmışların sol Kemalizmine karşı polemikler geliştirerek Atatürk'ün solcu olmadığını iddia etmiştir (Taşer, 1979: 57-61; 141-144; 239-241). Taşer'in Atatürk yorumu mil-

damgasını vuran Kürt meselesinin ağırlığına değinmek gerekir. MHP, altmışlardan itibaren, Kürtleri bir kavim olarak aşağılayan Türkçülerin tipik ırkçı tutumundan farklı olarak, Kürt kimliğinin varlığını inkâr eden resmî görüşü benimsemişti. Kürt meselesinin bir "düşük yoğunlukla savaş" düzeyine tırmandığı doksanlı yıllarda, resmî asimilasyoncu yaklaşımla, sadece "eski"-Türkçü kaynaklarla da sınırlı olmayan aşağılayıcı bakış arasındaki ikircim belirginleşmiş, inkârla -ırkçı ve düşmanca- ikrar arasındaki gitgel hızlanmıştır. MHP yönetimi ve resmî MHP tutumu, soy şuurunu yitirmiş bir Türk boyu olarak tanımladığı Kürtlerle PKK'yı ayırt eden devlet söylemini tekrarlarken; özellikle Ülkücü Hareket tabanında, Kürt kimliğini tanıyan - ama düşman olarak tanıyan- bir tavrın belirtileri çoğalmıştır (Bora ve Can, 2000).

liyetçi çevrelerde ilgiyle karşılanmıştır (Metin, 2002: 25).

Taşer'e göre Avrupa ile Osmanlı toplumları arasında esaslı farklar vardır. Osmanlı'da Avrupa'daki gibi feodalite olmamıştır ve aristokrasi yoktur. Türk tarihinde halkı ezen bir rejim olmamıştır ve halk da yukarıya, yani idarecilerine daima "hürmetkâr" bir şekilde davranmıştır. İdareciler de halkı "Allah'ın emaneti" olarak görmüş ve yükselmenin ölçüsü halka hizmet olmuştur. Esasen idareciler de kabiliyet, zekâ ve ahlaklarına göre halk içinde yükselip gelmişlerdir. Eski Osmanlı nizamında bu bakımdan halk ile idareciler arasında bir tezat beklenemez, sınıf tezat ise zaten yoktur. Bugün Batılılaşma hastalığının bir sonucu olarak Türk toplumunda bir sınıf tezadı meydana getirilmeye çalışılmaktadır. Batıcılar Türk toplumunu tarihi olmayan ilkel toplumlara benzetirken, batıcılığın sonucu olan sosyalistler de Afrika'daki kabile münaferetlerine ve etnik zümrelere uygulanan komünist taktikleri Türkiye'de uygulamakta ve bundan sonuç da almaktadırlar (Z. N., 1979: 60-67). Taşer'in tarih yorumu anti-komünist bir çizginin ötesinde sınıf çatışmasını ve hatta sınıf varlığını reddederek, halkla bürokrasi arasında bir çatışma ekseninde toplum ve siyaset anlayışını kurmaya hizmet etmektedir. Bu görüş Türk siyasetinde Kemalizmin de kullandığı bir damarın milliyetçi muhafazakâr bir muhtevayla işlenmesidir. Taşer'in görüşlerinin ilgiyle karşılanmasında Türk siyasî kültüründeki bu damar yanında, altmışların bu damarı tahrik eden sosyalist hareketine yönelik tepki de rol oynayacaktır. Taşer'in siyasî fikirleri ve MHP de esasen bu zeminde hayat bulacaktır.

Taşer bu vadide Türk siyasî hayatının "kayırma ve doyurma ittifakı" kurmuş hizipler arasındaki bir mücadeleden ibaret olduğunu iddia etmektedir. Buna göre Türkiye iki kütleye bölünmüştür. Birinci grupta CHP, ikinci grupta CHP'de yer al(a)mayan anti-CHP'liler yer almaktadır. CHP inkılabın yarattığı iktidarı kullanmış vatandaşın 1/3'ünü partiye alarak bunlara Ermeni ve Rum göçlerinden kalan "em'vali milliye" mülklerini dağıtmış, banka kredileri, ithalat ve ihracat permileri, imtiyazlar vs. devlet imkânlarını tahsis etmiştir. Bu ittifakın dışında kalanlar ise CHP'ye girerek pay almak karşılığında "her şeyi" desteklemeye hazırdırlar. Ancak kaynaklar sınırlı olduğundan CHP teşkilatına hâkim olanlar CHP'ye daha geniş bir katılımı önlemişler, CHP ileri gelenleri de Tek Parti yönetiminin oya ihtiyaç duymaması yüzünden bu konuyla meşgul olmamışlardır. CHP içinde yer

Öte yandan, "milletin [kendi/liğinden] milliyetçiliğine" vurgu yapan yaklaşımların da Ülkücü Harekette belirli bir karşılığı olduğunu vurgulamak gerekir. İdeolojik-doktriner temellere dayanmaksızın veya onlara salt yüzeysel bir atıfta bulunarak, milletin "doğal"/kendiliğinden halini/tepkilerini yüceltmesi ve tam da bu sahih kimliği temsil iddiası, ülkücülüğün güçlü popülist karakterini ortaya koyar. Taşralı "mutavassıt" halk yaşantısı ve muhafazakâr-dindar hayat tarzı, ülkücülüğün hal ve davranış kodeksinde "millîlik" ölçüsü olarak yeniden üretilmiştir. Milliyetçi popülizm, ülkücü ideolojinin güçlü bir damarıdır. Böylece "Türk insanı" adına sahiplendiği meşruiyetle, "yabancılaşmış aydınları", "kozmopolit züppeleri", "hainleri" karşısına alarak, kolayca dışlayıcı ve saldırgan bir rotaya girebilen bir popülizmdir bu.

alanlar idare, polis ve jandarma ile ittifak halinde CHP dışında kalanları "mürteci" iddiasıyla ezmişlerdir. Bu dönemde CHP'liler "... tuttuğu fikrin iktidarını destekleyen bir vatandaş gibi değil bir ülkeyi zaptetmiş bir fatih kavmin yerli ahaliye..." davranacağı gibi davranmıştır. TpCF ve SCF'nin başarısız denemelerinden sonra anti-CHP'liler Demokrat Parti tecrübesinde başarılı olmuş ve onlar da adeta ülkeyi zapteden bir fatih kavmin mensuplarına dönüşmüşlerdir. Tek Parti dönemindeki kaynak paylaşımı gayri menkule dayalı olduğundan CHP'liler zamanla emlak sahibi "oturaklı" ve "efendi" bir eşraf sınıfı haline gelmişlerdir. Buna karşılık DP büyük ve acele yatırımlara girişmiş, iktisadî sahada inşaat, nakliyat ve ticaret önplana geçmiş ve bu yolla kaynak dağıtımına yönelmiştir. Taahhüt işleri, acentalıklar, ithalat permileri DP'liler arasında bölüşülmüştür. DP yeni fatihler tavrıyla bürokrasiye karşı intikam almaya yönelmiştir. Böylece Türkiye'de siyaset, fikir, program ve icraat farklarından mütevellit bir yarış olmaktan çıkarak mevcut imkân ve nimetleri elde etmek için devleti ele geçirme mücadelesi haline gelmiştir. Bu nimet, külfet bölüşümünün dışında kalan gençlik ve ordunun harekete geçmesiyle 27 Mayıs 1960 müdahalesi gerçekleşmiştir.

Taşer'e göre 27 Mayıs 1960 müdahalesiyle bu sistemi değiştirmek mümkündü. DPT, OYAK, Ülkü ve Kültür Birliği Teşkilatı, Holding Yatırım Teşkilatı gibi kurumlar bu amaca hizmet etmek için düşünülmüştü (Taşer, 1979: 17). Ancak CHP eliyle 27 Mayıs'ı yapan Millî Birlik Komitesi içinde ayrılık tohumları atılmış, 13 Kasım 1960'ta bu amacı gerçekleştirmek isteyen 14'ler MBK'dan tasfiye edilmişlerdir. Bu düzenlemeler yapılmadan gerçekleştirilen seçimlerden sonra yine eski düzene dönülmüştür. Bundan sonra AP ile CHP bölüşüm konusunda uzlaşabilirler. Fakat bu sorunu çözmez, bu ittifakın dışında kalan geniş kitlenin ikisini de hedef almasına yol açar. Çünkü artık "Türkiye'nin gölü büyümüştür. Bu gölde büyük balıklar türemiştir, bu balıklar asla doymaz hale gelmiştir. Bütün küçük balıkları yutmak hevesindedirler" (Taşer, 1979: 13). Bu yüzden Türkiye'nin emniyet ve selametini düşünenler küçük balıkları korumalıdırlar.

Taşer, böylece altmışların kapitalistleşen Türkiye ekonomisinde merkezî siyasi güçlerle eklemleşmiş büyük sermayesi karşısında sıkıntı yaşayan küçük sermayenin sıkıntılarını dile getirmektedir. Ancak bu kesimin aktığı ana mecra MHP değil MNP-MSP çizgisi olacaktır.

İSLÂMCILIK - MUHAFAZAKÂR DİNDARLIK

Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin (CKMP) MHP'ye dönüştüğü ve üç hilalli ambleminin kabul edildiği 1969 Adana Kongresi öncesinde, İslâmcılık etkisi, kitleselleşme atağının önemli bir bileşeni olarak partinin söylem ve sembol dünyasına dahil olmaya başlamıştı.

Milliyetçiliğin İslâm'la ilişkisinde MHP ve Ülkücü Hareketin nassı, "İslâmın Türklüğün ayrılmaz bir bileşeni" olduğu argümanıydı. Türk milliyetçiliğinin İslâmla ilişkisinde sıkça başvurulan dinî referanslar, İslâm'ın millî bağları meşru gördüğüne kanıt gösterilen Hucurât Suresi ve Türkleri İslâmiyet'in seçkin ve önder kavmi olarak anan hadis külliyatıdır: "Türklük bu milletin zatının adı, Müslü-

Taşer Türkiye'deki karma ekonomi anlayışını eleştirerek devletle ferdin teşebbüs sahasının net bir şekilde tespit edilmesini, böylece özel sektörün serbest piyasa şartlarına kavuşturularak devlet müdahalesinin yaratacağı haksız kazanç ve beklenmeyen zarar ihtimalinin ortadan kaldırılmasını ister. Buna göre devlet ağır sanayi, ana ulaştırma ve enerji kaynaklarını elinde tutmalı, bunun dışındaki alanları ferdî teşebbüse bırakmalıdır. Bu sahalar dışında devletin elinde bulunan teşebbüsler ise halka devredilmelidir (Taşer, 1979: 36 -40).

Taşer sanayileşmeyi istemekle beraber bunun kontrollü olmasını ve tarımsal bir reforma dayanmasını arzulamaktadır. 40 bin köye yayılmış 22 milyon insanın büyük kısmı, uygun arazi şartlarında kurulacak 5000 kişilik tarım kentlerine gelecek ve sanayileşme ile beraber gelişen bu uygulama sonucunda ziraatle uğraşan nüfus 3-4 milyona inecek ve çiftçiliği tercih edenler en az 200 dönüm arazi sahibi olacak, geri kalanlar ise emeğiyle geçinecektir. Eğitim ise kültür kentlerinde parasız verilecektir (Taşer, 1979: 26).

Böylece Türkiye'nin sanayileşmesini kontrol altına alınarak toplumsal değişmenin sınıf çatışmasını teşvik edecek bir seyir alması engellenebilecektir. Taşer "go home" çığlıkları ve grevleri bir yana bırakarak sokaktan mektebe, kahveden fabrikaya girilerek büyük milletin büyük geleceğine hazırlanılmasını istemektedir (Taşer, 1979: 35).

Taşer'in dış politika anlayışı, irredentist tavrıyla geleneksel Cumhuriyet çizgisinden ayrılmaktadır. Taşer'e göre, Türk tarihinin "med" devri Millî Mücadele ile sona ermiştir, Türk yeniden cihangir olacak ve dünyayı yönetecektir. Bu bakımdan Kıbrıs fevkalâde önemlidir: "Sakarya'dan çıktık, İzmir'e, Edirne'ye, Hatay'a vardık. Kıbrıs'ı adaları ve bütün eski sahilleri örteceğiz" (Taşer, 1979: 89). Dış politikaya Türk'ün cihangirliği açısından baksa da Taşer gerçekçidir ve dış politikadaki ilk öncelik Rus tehlikesindedir. Taşer NATO'yu, Rusya'ya karşı Batı'yla kurulan cephe birliğinin devamı olarak görmektedir. Bu bağlamda komünizmi, tarihî Rus tehdidinin yeni bir tezahürü olarak değerlendirmektedir.

Taşer, dış politikaya yön vermesi gereken diğer önceliğin Türkiye'nin iktisadî gelişme arzusu olduğunu söylüyor. Sanayileşen bir Türkiye, zaten sanayileşmiş Avrupa'ya değil güney komşularına ihracat yapabilir. Bu bölge ise ABD'nin nüfuzu altındadır. Bu durumda ABD ile Türkiye'nin karşı karşıya gelmemesi için Türkiye'nin Rusya'ya karşı NATO'da oynadığı ro-

manlık ise sıfatıdır. Dolayısıyla önce sıfat sonra isim geleceği için, bizler Müslüman Türküz. Sıfatların kazanılıp kaybedilebilecek özellikler olması sebebiyle biz müslüman Türkler, 'Yarabbim son nefesimizde canımızı Müslüman olarak al' diye dua ederiz. Türk ismi güçlü olduğu zaman Müslümanlık sıfatı güçlü olmuş, Türk ismi zayıflayınca Müslümanlık sıfatı yeryüzünde zayıflamıştır."[4] MHP, yetmişli yıllar boyunca ideolojisinde İslâm referanslı yorumları öne çıkartmak konusunda artan bir çaba gösterdi. Bu strateji hem giderek kızışan ve genişleyen çatışma ortamında kitlesel destek alanını genişletme ihtiyacı hem de özellikle Millî Selamet Partisi ile aynı taban üzerinde girişilen politik rekabetin yarattığı gereksinimlerle bir uyuşma gösteriyordu.

lün bedeli olarak ABD'den Ortadoğu pazarını Türkiye'ye bırakması talep edilebilir. Taşer'e göre, aslında ABD Ortadoğu'yu Türkiye'ye bırakmaya hazırdır. Ancak, Türkiye hükümeti meseleyi idrakten acizdir. Taşer, ABD Dışişleri Bakanı Dean Rusk'ın Türkiye, Suudi Arabistan, Kuveyt ve Bahreyn arasında kurulmasını teklif ettiği İslâm Paktı'nın Türk hariciyesi tarafından "teokratik devletlerle işbirliği yapamayız" gerekçesiyle reddetmesini bu bakımdan eleştiriyor. Bu çerçevede Avrupa Ortak Pazarı Türkiye'nin mevcut sanayisini ortadan kaldırabilir, buna karşılık Suudi Emiri Faysal'ın teklif ettiği İslâm Ortak Pazarı Türkiye'nin lehine olabilir (Z. N., 1979: 115).

Sonuç olarak, Dündar Taşer MHP ve ülkücülüğün kurucu babalarındandır MHP'nin içinde sonradan çıkan anlaşmazlıklarda, erken dönemde öldüğü için, taraf olmamış ve bu yüzden de bütün taraflarca kabul edilen efsanevî bir isim haline gelmiştir. Altmışlarda hızla kapitalistleşen, sanayileşen ve şehirleşen Türkiye'de etkinleşen sosyalizme karşı Soğuk Savaş döneminin dünya ve Türkiye şartlarında anti-komünist bir misyonla otoriter ve milliyetçi bir hareket olan MHP'nin ve Ülkü Ocaklarının kurulmasında rol oynamıştır. Taşer'in Türk siyasî kültüründe zaten var olan otoriter ve sınıf mücadelesini reddeden tarih anlayışını geleneksel milliyetçiliğin kodlarıyla yeniden yorumlamasının yarattığı cazibe halen devam etmektedir. Taşer siyaseti aydın-halk ikiliği veya Batı'dan aktarılan müesseselerle millî bünyenin uyuşmazlığı tasnifiyle tahlil etmekte sınıf ve toplumsal farklılıklardan doğan mücadeleyi reddettiğinden aydınlarda veya bürokratik müesseseler ile halkta meydana gelebilecek değişimleri tahlilinde görememektedir. Gelişen kapitalizm ve yükselen sosyalist akıma karşı kır ve kent orta sınıfının mülkiyetçi ve muhafazakâr reaksiyonunu dile getirmektedir. Taşer'in fikirleri 12 Mart ve 12 Eylül'le gelişen ve giderek hegemonik bir karakter kazanan otoriter, tutucu ve siyaseten devletçi, bir başka deyişle millî güvenlik devleti söyleminin "erkenci/kıdemli" halidir. Taşer bu fikirleri Soğuk Savaş döneminin şartları içinde tutarlı bir projeye dönüştürmüştür. Ancak MHP ve ülkücülüğün kütleselleşmesi Taşer'in vefatından sonra yetmişli yılların ortalarında gerçekleşecektir.12 Eylül askerî müdahalesinde ise Agâh Oktay Güner'in ifadesiyle MHP "kendi zindanda fikirleri iktidarda" olacaktır, ancak Taşer'in şikâyetçi olduğu iktisadî yapı kendi mantığında devam edecektir.

Milliyetçilik-İslâm ilişkisi konusunda Ülkücü Hareket içinde en popüler formülü, Seyyit Ahmet Arvasi'nin "Türk-İslâm Ülküsü" tamlamasıdır. Arvasi, "Türklüğün İslâm'la mükemmel bir bütünleşmesi olduğu"na vurgu yaparak, "Türk milletinin, cihan hâkimiyeti mefkûresi ile İslâmın nizam-ı alem davasının örtüşmesine" işaret eder. Hatta daha ileri giderek, "yeryüzünün idaresinin Allah tarafından Türk Kağanı'nın şahsında Türk milletine verildiği"ni söyler. Ve "Türk-İslâm Ülküsü"nü şöyle tarif eder: "Türk İslâm kültürüne, Türk İslâm medeniyetine bağlı Türklük şuuru ve vakarına İslâm iman, aşk, ahlak ve aksiyona sahip, Türklüğü bedeni, İslâmiyet'i ruhu bilen devletini teknolojik hamlelerle dünyanın bir numaralı devleti yapmak özlemiyle çırpınan, dünya Türklüğünün, İslâm dünyası

DİPNOTLAR

1 14'lerden MHP'ye giren 10'unun Türkeş'le ve MHP'yle ilişkilerinin seyri için bkz. (*Yeni Türk Ansiklopedisi*, C: 7: 2744-2745). Damadı ve MHP yöneticilerinden Şevket Bülent Yahnici, Taşer yaşasaydı hâlâ liderin yanında olurdu demektedir (*Yeni Düşünce*, 16 Haziran 1989).

2 13 Haziran 1972'de Ankara'da bir ekmek kamyonunun çarpması sonucu ölmesi, ölüm şekli hakkında şüphelerin dile getirilmesine yol açmıştır. Taşer'in cenazesinin Alparslan Türkeş ve 14'lerden Orhan Kebibay tarafından 27 Mayısçıların teşekkül ettirdiği ve 12 Eylül'den sonra kaldırılan Anıtkabir'deki şehitliğe defnedilmek istenmesi dikkat çekicidir (Doksat, 1972: 6). Türk tarihini milat alarak ayırdığı 27 Mayıs (Serdengeçti, 1998) Taşer'in peşini ölümden sonra da bırakmayacak ancak şehitliğe defnedilmesine izin verilmeyecek ve İvedik Kabristanı'na defnedilecektir.

3 Taşer'in hayatı için bkz. (*Büyük Larousse*, C: 22, 11296; H. Onur, 2001: 84-85); aile bilgilerini de ihtiva eden bir kaynak: (C. C. Güzelbey, 1988: 112-114).

4 İslâmcı Necip Fazıl Kısakürek'le ittifak için yapılan görüşmelerde hazırlanan protokol taslağına "İslâm" kelimesi yazıldığında Türkeş'le beraber toplantıda bulunan Taşer "Biz bu protokolü imzalarsak partimizi kapatırlar" diyecektir (Kısakürek, 1985: 373). Buna rağmen Kısakürek mutadın aksine Taşer'i beğenerek "olgun bir kafa" diyecek (Kısakürek, 1985: 371) ve askerin arasından böyle bir kafa çıkmasına hayret edecektir (Serdengeçti, 1998: 14). MHP'nin bu ideolojik dönüşümü, kapatılma tehlikesi bir yana, İslâm'ın Türklüğe nispetle talî ve millî kimliği pekiştirici olmakla sınırlı kalacağı bir çerçevede gerçekleşecektir (Bora-Can, 1991: 45).

5 Taşer'in tarih görüşü hakkındaki övgüler için bkz. Z.N., 1979; E. Güngör, 1980a, 1980b, 1984a, 1984b; Meriç, 1997; H. Bostan, 1988; Ö. Yeniçeri, 1998; S. Somuncuoğlu, 1985. Taşer'in *Mesele* adlı kitabı ve Ziya Nur'un hazırladığı *Dündar Taşer'in Büyük Türkiyesi* adlı kitabı, Namık Kemal Zeybek'in söylediğine göre, MHP eğitim faaliyetlerinde kullanılmıştır (Hacaloğlu, 1998: 93).

6 MHP'ye katılan 14'lerden Muzaffer Özdağ, Osmanlı konusunda Taşer'den farklı düşünmekte ve Osmanlı'nın Türk düşmanı olduğunu iddia etmektedir (Özdağ, 1989: 9-15). Özdağ'ın görüşlerinin bu yönüyle Kemalist tarih anlayışıyla daha çok örtüştüğü söylenebilir. Özdağ'ın anakronik görüşlerinin eleştirisi için bkz. (Schwarz, 1989: 2). Osmanlı'ya yönelik ilgi 13 Kasım'da tasfiye edilmeden başlamış ve Türkeş Başbakanlık Müsteşarlığı görevinden ayrıldıktan sonra, yanında Taşer ve Özdağ olduğu halde ilk gezisini 679. Söğüt Ertuğrul Gazi'yi Anma Şenliklerine yapmak istemiş, ancak hava muhalefeti yüzünden Söğüt'e gidememiştir. Türkeş'in müsteşarlıktan ayrıldıktan sonra Söğüt'e gitmek istemesi ilginçtir (*Kim*, 27 Eylül 1960, s. 4).

7 Ankara Bulvar Palas ve İstanbul Marmara Kahvehaneleri'ndeki sohbetler dışında Ankara'da İsmet İnönü ve Deniz Baykal'la sohbetlerde bulunduğu (Hacaloğlu, 1998: 42) söyleniyor.

8 Cemil Meriç'in Dünder Taşer'e yönelik bu övgüsü dikkat çekicidir. Taşer Meriç'in *Bu Ülke* adlı kitabının Ötüken Neşriyat tarafından basılmasına aracılık etmiştir (Açıkgöz, 1993: 301). Meriç'in Taşer'in "müstağrip" olmayan tavrını beğendiği anlaşılıyor (Açıkgöz, 1993: 292).

ve bütün mazlumların ümidi olmaya namzet bir gençlik yetiştirmekten başka çaremiz yoktur. Din ve millet zıt değerler değildir. Bu sebepten sentez, tez ile antitez arasında söz konusu olacağına göre Türk İslâm Sentezi yerine Türk İslâm Ülküsü'nü kullanmak daha doğru olacaktır".[5] Arvasi, "Türk-Islâm Ülkücüsü"nü de şöyle tarif eder: "Kendini Allah ve Resulü'nün davasına adamış, sırf Allah rızası için canını, malını ve mevkiini, din ve devleti, mülk ve milleti için fedaya hazır, şanlı, mukaddes, ay yıldızlı bayrağın gölgesinde dövüşen, nefsini düşünmeyen ve ülküsünde fani olmuş yiğitlerdir. Onlar büyük ve şanlı tarihimizin doğurduğu Allah ve Resulü'nün hizmetine sunduğu ulvi kadrolardır. Küfrün bütün oyunlarını bozan, cesaretini kıran, yolunu kesen kadrodur, Türk-İslâm Ülkücüsü [...] Bun-

lar mü'minlere karşı alçak gönüllü kafirlere karşı onurlu ve zorlu, Allah yolunda savaşanları kınayanların kınamasına aldırmayan yiğitler. Bu nesil, Allah'ın Türk Milleti'ne ve İslâm dünyasına ihsanıdır."[6]

Arvasi'nin "Türk-İslâm Ülküsü" öğretisi, özellikle yetmişli yılların ikinci yarısında Ülkücü Hareketin gençlik tabanının sosyo-ekonomik özellikleriyle çok iyi örtüşüyordu. Çünkü, bu yıllardaki hızlı kitleselleşme taşra merkezli ve kentlerdeki taşra kökenli muhafazakâr dindar çevrelerden gelen genç bir tabanın belirleyiciliğini artırmış, oluşan ülkücü alt-kültür içinde "kahramanlık", "gözüpeklik" gibi özellikler dinsel motiflerle harmanlanmıştı. yetmişlerin sonlarına doğru Ülkü Ocakları çevresinin çıkarttığı *Nizam-ı Alem* dergisi, bu ideolojik biçimlenişin en önemli kaynaklarından biri olmaya adaydı. Ancak, bu yönlenişin araçsal gereklerin ötesine taşınması ihtimalinden rahatsızlık duyan MHP üst yönetimi kısa süre sonra dergiyi yasakladı. Aynı dönemde ülkücülerin en gözde sloganlarından olan "Kanımız aksa da zafer İslâmın" sloganının da yasaklandığına tanıklık edilmiştir.

12 Eylül travması ve güçlenen İslâmcılık etkisi

"Türk-İslâm Ülkücülüğü"nün ülkücü tabanda çok daha etkili olduğu dönem, 12 Eylül 1980 Darbesi sonrasındaki yıllardır. İslâmî hareketin dünyada ve Türkiye'deki hızlı yükselişi ve 12 Eylül Darbesi'nin travmatik etkisi, bu yönelimde etkili olmuştur. Ülkücüler, yetmişli yıllar boyunca "devletin zaafa düştüğü noktada vatana, millete, devlete, bayrağa sahip çıkma" misyonuyla yönlendirilmişlerdi. Askeri yönetimin, "devletin", bu misyonu -en azından bir noktadan sonra- meşru görmeyerek ülkücüleri hapsetmesi, yargılaması -ve bazılarını idam etmesi- ülkücü tabanda ağır bir travma yarattı. Özellikle hapishanedeki ülkücüler, yöneldikleri derin kimlik ve meşruiyet sorgulaması içinde, İslâmcılığa yöneldiler. Radikal İslâmcılığın kapsamlı sistem karşıtlığı, devlete-rejime duyulan tepkiye tercüman olmaya müsaitti.

1987 yılında MHP mirası üzerinde kurulan Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) toparlanma sürecine girdiğinde, hapishaneden çıkan "Türk-İslâm Ülkücüleri", partinin/hareketin gençlik örgütlenmesinde ve ideolojik söyleminde ciddi bir etkinlik kazandılar. İdeolojik tablosunda İslâmî tonun koyulaştığı MÇP, 1991 yılında yapılan genel seçime Refah Partisi ve Islahatçı Demokrasi Partisi ile ittifak yaparak girdi ve bu ittifak "inananlar birleşti" şeklinde takdim edildi. Milliyetçi-muhafazakâr entelijensiya, bu işbirliğinin, sağdaki "yapay" bölünmeyi Türk İslâm Sentezi ideolojisi içinde aşıp merkez-sağı ele geçireceğini ummuştu. Ülkücü Hareket içinde, bu dönemde, kendi ideolojik ve politik özerkliğini yitirip İslâmcıların hegemonize ettiği bir milliyetçi-muhafazakâr vasatta erime tehdidini hissedenlerin olduğu söylenebilir.

İslâmcılaşmanın sonu

Doksanlı yılların başında MÇP'nin ve Ülkücü Hareketin, bu İslâmcılaşma yönelimine rağmen, Refah Partisi'nin sürükleyicisi olduğu İslâmcı dalgayı arkasına alması pek mümkün görünmüyordu. Buna mukabil, aynı dönemde siyasi gündemi esir alan Kürt meselesi dolayısıyla milliyetçi reaksiyonerliği politikleştirmek için çok elverişli bir atmosfer oluşmaktaydı. Güneydoğu'daki savaş atmosferinin yarattığı bu milliyetçi seferberlik dalgası yanında, Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle Orta Asya Türkî cumhuriyetleri ve Azerbaycan'ın bağımsızlıklarını kazanması, Türkçü-Turancı mitolojinin canlanması için son derece elverişli bir zemin yaratmıştı. Bu konjonktürde MÇP, yükselen milliyetçilik dalgasıyla elbette rastlantısal olmayan bir bağ kurdu. Ül-

kücü Hareketin sloganları ve sembolleri kendi örgütsel ortamını aşan bir yaygınlığa kavuştu. MÇP lideri Alparslan Türkeş'in 1991 seçimleri sonrasında kurulan DYP-SHP koalisyon hükümetine verdiği destekle bir ılımlı "bilge lider" imajıyla mitleştirilmesi de Ülkücü Hareket için başlıbaşına bir popülerite ve meşruiyet kazanımı oldu. Özellikle rejime/devlette muhalifliği nedeniyle hızla ayrışılan RP'ye ve İslâmcılığa hayırhah yaklaşan bir pozisyonda kalan "Türk-İslâm Ülkücüleri" kanadının MÇP'den ayrılmasının sağlanması (ki bu kanat daha sonra Büyük Birlik Partisi'nin [BBP] kuruluşunu gerçekleştirecektir), bu çizginin netleştirilmesi için yolu daha da açtı.

1992 sonrasında ülkücü söylem, seksenler boyunca etkili olmuş İslâmî unsurlardan önemli ölçüde ayıklandı. İslâmî hassasiyetler, "devletle barışma"nın ideolojik zeminini üretmek üzere yeniden tefsir edildi: "Devlete itaat Allah'a itaat etmektir, devlete isyan eylemek ise Allah'a isyana kalkışmaktır."[7] "Devletini kaybeden bir milletin, kaybetmeyeceği hiçbir mukaddesat yoktur. Devlet yoksa mukaddesat da yok demektir!"[8] Öte yandan, "laisist" yaklaşımın kendine daha fazla alan açtığı da tespit edilmelidir: "Müslümanlık bizim ideolojimiz değil, dinimizdir. Din ideoloji olmadığı gibi, dünyayı yönetecek hukuk, iktisat vb. kuralları içine alan bir sistem de değildir."[9] Bunun yanında, millî sadakate ve karakteristiklere dayalı "Türk İslâm'ı"nın öne çıktığı gözlendi. MHP ve Ülkücü Hareket tabanında genellikle kabul gören bu dönüşümün, taşralı gelenekçi dindar tabanda belirli bir tedirginlik yarattığı da bir gerçekti. 1995 genel seçimleri öncesinde MHP adayı olan emekli Ankara DGM Başsavcısı Nusret Demiral'ın Cumhuriyet'in ilk dönemindeki Türkçe ezan tecrübesini makûl bulduğunu açıklamasına verilen tepki ve bu tepkiye istinaden MHP üst yönetiminin aceleyle Demiral'ı geri çekişi, bu tepkinin boyutlarını ortaya koymuştur. MHP, 1992'yi izleyen on yıllık dönemde Millî Görüş çizgisini ve İslâmcılığa uzak, zaman zaman sert bir tutum almayı sürdürmüş; bu çizgiyi gayrımillîlikle itham ederek onunla "samimi Müslümanlar" arasına ayrım koymuştur.

TOPLUMCU MİLLİYETÇİLİK VE KORPORATİZM

Ülkücü Harekette, kimi zaman İslâmcı dalga, kimi zaman Türkçü eğilimle yanyana bulunarak, *toplumcu* bir söylem de etkili olmuş, "toplumcu milliyetçilik" tamlaması kullanılmış/kullanılmaktadır. Bu söylemin unsurları, konjoktürel ve pragmatik gerekçelerin dışında, ülkücülüğün ideolojik altyapısında mevcuttur. Anti-kapitalizm, anti-emperyalizm, sağa eleştirel bakış ve bazen rejim eleştirisi kertesine varmış olan "toplumcu" motiflerin izleri, 1968 yılında, Komünizmle Mücadele Derneği kongresinde ülkücüler tarafından dağıtılan Toplumcu Milliyetçiler imzalı bildiride bulunabilir: "Millete, kapitalistlerin, toprak ağalarının, sömürücü tüccarların, para babası millet ve milliyet düşmanlarının bekçisi olmadığımızı göstermeliyiz. Komünizmin olduğu kadar maddeci kapitalizmin de düşmanı olduğumuzu ilan etmeliyiz."

Toplumcu-miliyetçilik lafzı, doğrudan doğruya "nasyonal-sosyalizm"in karşılığı olması bakımından ülkücülerin karşıtlarınca "istismara müsait" olduğu söylenerek, doksanların sonunda MHP yönetimince menedilmiştir. Ancak yetmişli yıllarda da, solun fikrî hâkimiyeti içinde anti-emperyalist, anti-kapitalist çıkışların solla özdeşleşmesi karşısında, toplumcu vurgulara özellikle müracaat edildiğine sık sık tanık olundu: "Evet, yanlış okumadınız! Savaşımız tekelci sermayenin vurguncu düzeninedir. [...] Hiç şaşmaya hacet yok, kapitalistlerin düzenden yana aslında düzensizlikten yana olduklarını

kabulde zorluk çekmeyenler, marksistlerin düzen tutucuları olduğunu pek kabule yanaşmıyorlar. Oysa bir marksist için böyle bir düzenden daha elverişli bir ortam bulmak mümkün değildir. Çünkü bu liberal kapitalizmin açtığı bataklık devam ettiği sürece halkımız her geçen gün yokluğun kucağına atıldıkça marksizm çirkin ve hainane emellerine daha da kolay yaklaşacaktır. İşte bunun içindir ki, marksistleri 'düzen değiştiricileri' olarak görmek büyük bir gaflet ve tarihi bir yanılgıdır. Bu gerçeği çok iyi bilen Türkçüler, teoride ve pratikte kavgalarını bu sömürü esasına dayalı düzene karşı vermektedirler" (*Genç Arkadaş*, 1 Mart 1975). "Milliyetçilik yolunda yaptığımız mücadele ile toplumculuk yolunda yaptığımız mücadele kesinlikle birbirinden ayrılamaz. Bu iki kavram etimizle, kanımızdır" (a.y., 15 Mart 1975).

12 Eylül sonrasında İslâmcılaşmayı Ülkücü Hareket'ten kopacak noktaya vardıran Burhan Kavuncu, 1977'deki bir makalesinde, toplumcu kaygıları "ahlakî" boyutta konumlandırır: "Ülkücü gençliğin mücadelesi, bir sınıf mücadelesi değildir. Günümüz pratiği içerisinde başlıca hedefimiz, Türk Millî Bağımsızlığını ve Türklüğün yüceltilmesini gerçekleştirmektir. [...] Toplumda zulüm ve sömürünün yayılması, öncelikle belirli ahlakî değişmenin sonucudur. [...] Her türlü sömürünün kaynağı ahlaksızlıktır. [...] Sömürücülüğün sebebi sınıfsal değil ideolojiktir, o halde sömürücülüğe karşı verilecek kavga da ideolojik (ekonomik değil) kavga olmalıdır" (akt. Öznur, 1999d: 201).

İdeolojideki "toplumcu" yaklaşım, yetmişlerde, MHP'nin "millî sektör",[10] tarım kentleri gibi demagojik dozu yüksek programlarıyla korporatist bir temele oturtulmuştu. MHP korporatizmi Ziya Gökalp'in milliyetçi-dayanışmacı (tesanütçü) korporatizmine (Parla, 1989) bazen yaklaşır, çok zaman da onun hayli uzağına savrulur. "Biz ferdi toplum içinde oynadığı rol ve hayat tarzı ile millet vücudunun bir hücresi olarak görürüz" (*Genç Arkadaş*, 1 Temmuz 1975) sözlerinin özetlediği organik toplum algısının 'ferdiyetçi' yorumlarla 'ılındırıldığı' noktanın genellikle iktisadî girişim ve mülkiyet olması da dikkat çekicidir. Kurt Karaca (Fikret Eren), 1969'da *Devlet*'te yayımlanan "Milliyetçi-Toplumcu Doktrinin Esasları" başlıklı makalesinde, "aslolan millettir ve millete aittir" anlayışı doğrultusunda mülkiyet hakkını milletle fert arasındaki zımnî emanet sözleşmesine bağlar; ferdî mülkiyetin sınırı, millî menfaatlerdir.

Milliyetçi-toplumculuğun çözüm önerilerinde de "moral" unsurlar öndedir: "Biz açları doyurmayı, çıplakları giydirmeyi vazife bilen bir Kağan'ın soyundan ve çevresinde aç kalmış bir kimsenin imanından şüphe edilir bir peygamberin ümmetindeniz" sözleriyle somutlanan "kayırıcı-gözetici" bir demagojiyle beslenen ülkücü-milliyetçi "çözüm" önerileri; yoksulluğu tarif ve nedenlerini tespit noktasıyla uyumlu olarak, "millî çıkar" hedefine dönük "asla/öze dönüşe" çağıran otoriter çareler göstererek "aşağıdakilere" kolaylıkla hitap edebilmektedir. Ülkücü ideolojinin korporatist kalkınmacı vaadlerinin odağında, programdan çok, bu programı yürütecek, "millî özü" temsil eden, dirayetli ve sorun düğümünü kılıcını vurarak çözecek "demir yumruklu" kadrolar vardır.

12 Eylül 1980 sonrasında ülkücü ideolojide "toplumcu" unsurlar ilkin iki kaynaktan beslendi: Birincisi, İslâmcı yönelimler, ikincisiyse, ülkücü militan kadroların -en azından ilk evrede ve sembolik olarak- rejimden dışlanmasına reaksiyonla yönelinen "sistem karşıtı" söylem. Bu dönemde, ülkücü söylemde "sistem" eleştirisi ağırlık kazandı. Ancak doksanların ikinci yarısında, bu eleştiri neredeyse tamamen ayıklandı, "Devlet" yeniden

Alparslan Türkeş'in şu sözleri, altmışlar ve yetmişlerdeki MHP misyonunu özetler: "Beynelmilel komünizm, içerdeki satılmış hainlerle bağımsız son Türk devletini yıkmak istemektedir. Millet ve vatan bütünlüğümüze kasteden bu hain eller mutlaka kırılacaktır. Bu amaçla, [...] Türk Milliyetçiliği şuuru, her müessesenin tavizsiz bir şekilde uygulayıp savunacağı bir ideoloji olmalıdır."

sahiplenilmeye başladı. Hatta, askerî müdahaleler bile meşrulaştırıldı: "Demokrasinin en büyük meziyetinin hâkimiyeti millete devretmesiyse, bu hakkını kime devretmesi gerektiği hususunda çelişkiye düşen insanların, siyasilerden çok askere ve asker kökenlilere işi havale etme isteği ise, yine demokrasi mantığı içinde doğrudur" (*Ülkü Ocağı*, Nisan 1996).

Öte yandan doksanlarda, neoliberal ideolojinin ve ekonomi-politikaların milliyetçiliğin kültürel ve ideolojik zeminini tahrip ettiğini vurgulayarak toplumcu milliyetçi bakışın ihyasını savunan yaklaşımlar kendini gösterdi (bkz. Şafak, 1994).

2000'lerle birlikte, globalleşme sürecinin ulus-devlet hükümranlığının ve "millî değerlerin" altını oyduğu endişesi temelinde, "milliyetçi sol" ile yakınlaşmaya da paralel olarak "toplumcu" motiflere başvurulduğu gözlenebilir. Milliyetçi-muhafazakâr anti-emperyalizm yorumları da bu çerçevede revaç bulmuştur: "Gittikçe karmaşıklaşan, hızla istikrarsızlaşan ve iki kutupluluktan tek kutupluluğa, buradan da çok kutupluluğa geçişin sancılarının yaşandığı günümüz dünyasında, bütün oluşumları yönlendiren güçlerin kesişme noktalarının birinde bulunan ülkemiz ciddi tehlikelerle karşı karşıyadır. Köklü bir tarihe, zengin bir kültüre, enerjik bir toplum yapısına ve stratejik bir coğrafyaya sahip olan Türk milletinin birliğini koruyarak ebedi bekasını sağlaması ve sağlamlaştırması öncelikli ve önemli bir amaç haline gelmiştir" (Ütük, 2000).

SAĞDAN AYRIŞMA

Ülkücü ideoloji, çıkış ânında, ideolojik yörüngesini "sağ"dan ayrışmış gösterme eğilimindeydi. Türkeş'in altmışlarda vurguladığı, "komünizm ile kapitalizmin dışında üçüncü yol" tezi" de, bu fark

koyma ihtiyacının bir belirtisiydi. Bu ayrı duruş, altmışlı yıllarda DP/AP geleneğinin taşıdığı "merkez sağ"dan ayrışan İslâmcı Millî Nizam Partisi için olduğu gibi CKMP ve Ülkücü Hareket için de önemliydi. Ancak her iki kesim de siyasî dengeler içinde daima sağ cephe içinde yer aldılar ve "sağcı" bir pozisyondan konuştular.

Alparsan Türkeş'in yetmişli yıllarda söylediği söylenen, "Solun ihanete varan davranışları neticesinde, sağla olan kavgamızı ertelemek zorunda kaldık" sözleri, sağ ile ülkücülük arasında yapısal bir mesafe olduğuna işaret eden temel referanslardan biri olarak kullanılmıştır. 1996 Ekimi'nde, MHP'nin büyük yükselişinin ardından parlamento dışı kaldığı konjonktürde, Ülkü Ocakları Genel Başkanı Azmi Karamahmutoğlu, şu sözleri sarf etmişti: "Gerçek dışı bir muhafazakâr söylemi politik malzeme yaparken milli-ulusal kimliğimizi tanımlayan geleneksel unsurların gözden düşmesini ve günden güne yokolmasını önleyemeyen, bunun sonucunda da zoraki etnik kimlikleri Türk asli unsuruyla aynı terazide tartma zorlamalarına muhatap olan, [...] İslâm'ı yücelttiğini sanarak Araplaştırılmış bir din anlayışının yerleşme zeminini hazırlayıp geleneksel Türk düşmanlığı üzerine şekillendirilmiş Arap milliyetçiliği'ni cesaretlendiren, [...] Dünya siyasetindeki etkin aktörlere talep edilenin de ötesinde boyun eğme noktasına gelen, işte bu sağ ile ertelenmiş kavgamızı başlatıyoruz." Ülkücü ideolojide "sağ ile kavganın ertelenmesi" motifine, özellikle parti düzeyinde izlenen pragmatik tutumları meşrulaştırmak için başvurulmuştur.

Ülkücülerin sağla "kavga"sında, Türk sağının ortak dayanaklarından biri olan milliyetçiliğin patronluğu ile ilgili mücadele belirleyici olmuştur. "Milliyetçiliğin tekelinin Ülkücü Harekette olması gerektiği" veya "milliyetçi söylemin başkalarınca kirletilmesi" temalarına ülkücü yayın organlarında sık sık rastlanır. Bu patronaj iddiası, başka sağ partilerde daima varolan ülkücü kökenli veya Ülkücü Hareketle sempati ilişkisi olan kadrolarla ilişkide de tartışma konusu olmuştur. Bir uçta, "ülkücülüğün adresi bellidir" şiarıyla MHP-dışı milliyetçi odakların nüfuzunu kırmaya dönük katı bir tutum; diğer uçta ise, ülkücülüğü partilerüstü bir ana ideoloji olarak takdim ederek MHP-dışı yapıları da kapsamayı hedefleyen, çoğu kez klientalist ilişki ağlarıyla örtüşen, pragmatik bir tutum vardır ve bu iki uç arasında yine konjonktürel, pragmatik bir salınım söz konusudur.

Ülkücülük, her zaman, MHP'nin ufkunu ve kurumsal çerçevesini aşan bir üst kimlik olarak anlamlandırılmıştır. Hatta MHP'nin reel-politik, pragmatist, oportünist yönelimlerine davanın safiyeti adına mesafe koymak maksadıyla, ülkücülüğü MHP'li kimliğinden ayrıştırarak sahiplenenler olabilmektedir. Buna karşılık, az önce değinildiği gibi, MHP'yle birlikte başka milliyetçi partileri de kapsayan birleştirici, "federatif" bir ortak aidiyet referansı olarak ülkücülüğe atıfta bulunulabilmektedir.

"DEVLET-İ EBED-MÜDDET"

Yetmişlerin ülkücüleri arasında popüler sloganlarından biri "Kahrolsun düzen yaşasın devlet"ti. Ülkücü ideolojide "Türk Devleti" tarihsel şahsiyeti ve sürekliliği olan organik bir varlık gibi tasavvur edilir. Türk devletlerinin aslında tek bir ebedî-ezelî ("ebed-müddet") "Türk Devleti"ni ifade eden bir devamlılık silsilesi oluşturduğu iddia olunur. Bu çerçevede, Ülkücü Hareket, gerek Türkçü ön-tarihinden gerekse milliyetçi-muhafazakâr kaynaklardan aldığı motivasyonla, Devlet Mitosuna en coşkulu ve doktriner biçimde meftun olan politik akımı teşkil etmiştir. Ülkücü Harekette "Kutsal Dev-

let"le halihazırdaki 'reel' devlet arasındaki çelişkinin, devletin -zaten yaradılıştan yazgılı olduğuna inanılan- ülkücü-milliyetçi ideolojiyi içselleştirmesiyle aşılacağı düşünülür. Ülkü Ocaklarının doksanların ortalarında ortaya attığı "Ya devlet ülkücüleşecek, ya ülkücüler devletleşecek" sloganı bu algıyı özetlemektedir.

Devletle özdeşleşme, hatta zaman zaman kendini onun yerine koyma "alışkanlığı", 12 Eylül 1980 travması çerçevesinde tartışmaya açılmış; birçok eski ülkücü dernek yöneticisi, devlet adına hareket etme fikrini sorgulamıştır. Bu arada, devletin elitist-bürokratik yapısını sorgulayarak, sivil-demokratik bir ülkücü-milliyetçilik çizgisi doğrultusunda arayışlar da belirmiştir.

Ancak yukarıda da belirtildiği gibi doksanlı yılların başından itibaren devletin sorgulanması bir kenara bırakılarak bunun yerini "devletin yeniden kutsanması" eğilimi almıştır. Özellikle polis ve ordu ile zaman zaman "organikleşme" istidadı gösteren yakınlaşmayla, geleneksel tutum güçlü biçimde restore edilmiştir. Necdet Sevinç'in, devletin yasal denetimden yoksun örtülü operasyonları hakkındaki tartışmalar vesilesiyle söyledikleri, zihniyeti özetler: "Özel Harp Dairesi son derece önemli generaller tarafından yönetilen ve Türk Milleti için ölüm dahil, her türlü tehlikeyi göze alan bu teşkilat, dün olduğu gibi bugün de vardır, yarın da olacaktır. [...] Türkiye Cumhuriyeti'nin bekası için mücadele edilen yola çıkılıyorsa, gerektiğinde bütün Türk Milleti Özel Harp Dairesi'nin gönüllü elemanları olacaktır" (*Ortadoğu*, 18.11. 1992).

LİDER VE TEŞKİLAT

Lider ve teşkilat, MHP'nin ve özellikle Ülkücü Hareketin ideolojisinde kurucu önemde, ilke değerindedir. CKMP'nin başına geçişinden 1997'deki ölümüne kadar "başbuğ" Alparslan Türkeş ile özdeşleşen liderlik kurumunun ülkücü ideoloji açısından anlamını, 1976 yılındaki bir makalesinde Seyyit Ahmet Arvasi şöyle betimler: "Lider imal edilmez, onu millî şartlar ve ortam hazırlar ve doğurur [...] Lider, millî imana, aşka, aksiyona, karakter ve disipline en iyi örnek olabilen er ve kahramandır [...] Lider, davayı sevk ve idare eden seçkinler kadrosunun nüvesidir. Teşkilatlanma, bu nüve etrafında organik olarak oluşur [...] Lider, kadrosunu bütün güç ve zaafları ile tanıyan, tasnif eden ve yerinde kullanmasını bilen kimsedir [...] Lider, etrafında güçsüzleri değil, davanın en güçlü elemanlarını toplayarak hareketini planlamalıdır..." (akt. Öznur 1999d).

Türk devlet geleneğinde başın/başkanın büyük önem taşıdığı nassına dayandırılan başbuğ kültü, ülkücü ideolojide "ortak aklın", programın, söz ve karar hakkının yerini tutar (deyim yerindeyse onları "gereksizleştirir"); bizatihî bir otorite prensibidir. 1997'de Türkeş'in ölümünün ardından MHP Genel Başkanlığına seçilen Devlet Bahçeli, Türkeş'in tarihsel "başbuğ"luğunu devralmadı; ancak salt "lider" olarak da Ülkücü Harekette olağanüstü bir ağırlık taşımaktadır.

Ülkücü ideolojide "teşkilat" ve "kadro" da, fizikî değerlerinin ötesinde özel bir anlam taşırlar. Bu konuda da, Seyyit Ahmet Arvasi'nin 1976'daki makalesine müracaat edebiliriz, çünkü aynı tezler yirmi yıl sonra *Ülkü Ocağı* dergisi sayfalarında tekrarlanacaktır: "Bir davanın kadrosu içinde, yalnız çeşitli tabakadan insan bulunmaz, çeşitli kalitede insanlar da bulunabilir [...] A Kadrosu: Davaya gerçekten inanmış, aşkla bağlanmış, kendi nefsi ile ilgili olarak korkudan sıyrılmış, şahsî menfaat ve vaatlerle aldatılmaz. Hak bildiği yolda yürürken alkış ve yuhayı dikkate almaz; basiretli, sabırlı, azimli, ahlaklı, disiplinli ve kültürlü kimselerdir [...] B Kadrosu: Davanın gözükara, kahra-

man, ateşli ve inanmış yiğitleridir. Daha çok heyecanla haraket ederler. Tarihte adı geçen ve isim yapmış atalarımızın yanında yer almak arzusu içindedirler [...] C Kadrosu: Davanın organize olmuş veya olmamış sempatizanlarından ve taraftarlarından ibarettir [...] Organize edilirlerse, kendilerini güçlü hisseder ve mücadele iradeleri artar [...] D Kadrosu: Davaya ümit ve menfaat için bağlananlardır [...] Dava başarıya yaklaştıkça sayıları kabarır, aksine tehlike ve çile zamanlarında sayıları hızla azalır [...] E Kadrosu: Davanın gücünden korkarak, ondan emin olmak için gelen veya arkadaşlarıyla geçinemeyerek veya onlara kırılarak ayrılan 'hasım cephe' adamlarını da organize etmesini bilmek gerekmektedir..."

GENÇLİK İDEOLOJİSİ

Ülkücü Hareket, parti (MHP) ve yan örgütleriyle hayatın her alanını örgütleme iddiasındadır. Fakat özellikle gençlik örgütlenmesi, yani Ülkü Ocakları, özel bir öneme sahiptir. Ocaklı kadrolar, kendilerini daima hareketin A ve B takımı içinde değerlendirmiş ve davanın asli sahibi olma iddiasını taşımıştır. Zaman zaman parti kadrolarıyla aralarında çıkan çelişkilerin moral kaynakları da buralarda yatar. Keza, Ocaklara hayatiyet veren altkültür, bu kanaatle beslenir. "Ülkücülük"ün kelime karşılığının da çağrıştırdığı bir romantizm, biraz ele avuca sığmaz "delikanlılık" imgesi ve canlı tutulan bir radikallik, bu iklimi bütünler. "Erkeklik", Ocak geleneğinin sosyalleşme fonksiyonu ve alt-kültüründe bir başka baskın unsurdur. Kimi zaman yapay olarak abartılmış çok kademeli bir hiyerarşi, ülkücü kimliğinin cazibe unsurlarından bir başkasını teşkil eder.

Ülkü Ocaklarının Türkiye'deki radikal milliyetçi militan gençlik tabanının ana dinamiği olduğu söylenebilir. Ocakların kitlesel potansiyelinden, sadece MHP'ye değil, sağ veya milliyetçi-muhafazakâr partilere de kadro yetişmektedir. Ülkü Ocaklarının ideolojik çizgisi, bağlı bulunduğu MHP'ye göre daima daha radikal olmuştur. Bu, hem siyasî mücadelede daha tavizsiz ve "sert" yöntemleri benimsemek anlamında böyledir, hem de daha uç ideolojik içeriklere yatkın olmak anlamında böyledir. Örneğin Türkçü ve Turancı motifler Ülkü Ocaklarında, hemen her dönemde MHP'ye göre daha keskin bir biçimde ifade edilmiştir. Keza "kapitalizm" ve "emperyalizme" karşı keskin bir ret söylemi, Ülkü Ocaklarında her zaman daha belirgindir. Dolayısıyla, Ülkü Ocakları, MHP'yi ve MHP-odaklı milliyetçi hareketi radikalizmle bağlı kılan en önemli ayak olarak işlev görmüştür.

Ülkücü Hareketin gençlik örgütlenmesinin fikir babası ve ideolojik yapısal konseptini üreten isim, 27 Mayıs 1960 Darbesi'nde ve sonra tasfiye edilen 14'ler hareketinde Türkeş'in yanında yer alan Dündar Taşer'dir. Taşer, altmışlı yılların sonlarında gençlik içinde popülerleşen sol fikrî hâkimiyet karşısında dağınık olan milliyetçi-muhafazakâr gençliği örgütlemenin hayati önemini fark etmiş ve "başarılı" bir örgütsel model üreterek bu potansiyeli toparlayacak teşkilatın oluşumuna bizzat emek vermiştir.[11] Taşer, ülkücü örgütlenmenin sağ entelektüelerle ilişki kurmasında da önemli rol oynamıştır.

GENİŞ TEŞKİLAT VE ESNEK İDEOLOJİ

Ülkücü Hareketin ideolojik biçimlenişi katı dış görüntüsüne rağmen kendi içinde son derece elastik ve gevşek bir yapı arz eder. MHP ve onun "çekirdeği" olarak Ülkücü Hareket, milliyetçilik-muhafazakârlık-İslâmcılık arasında karma bir sağ ideoloji inşâ etmiş ve bu ideolojik ağırlık merkezleri arasındaki hareketlilik ve geçişkenlik açısından geniş bir manevra alanı açmıştır. Bu geniş zemin sa-

yesinde ideolojik "kayma" veya ağırlık merkezi değişiklikleri başarıyla uygulanmış ve alınan her yeni ideolojik pozisyon aynı keskinlikte bir ideolojik motivasyon üretebilmiştir. Ülkücü Hareketin bir diğer önemli vasfı ise, geniş ve en az ideolojik omurgası kadar gevşek olan yaygın örgütlenmesiyle, her türden sert ideolojik söylemi popülerleştirerek "hayata" uygulayabilme ve "gerçek" meselelerle yapay veya sahici bir bağ imal edebilme becerisidir. Ülkücü Hareket bu özelliğiyle, çok yalın bireysel endişelerden ya da zorlanmalardan total bir kaygı yaratmayı veya yığınsal hezeyanları bireysel ihtiyaçlarla ilişkilendirmeyi becerebilmiştir. Hatta, hareketin örgütsel ve ideolojik yapısının, pragmatik açılımlara meşruiyet sağlayabilecek biçimde kurulduğu söylenebilir.

Ülkücü Hareket, ilişki kurduğu ve etkilediği toplumsal tabanın ideolojik biçimlenişi üzerinde etkili olduğu gibi -ki ajitasyon yeteneği dolayısıyla bu etki son derece belirleyici olabilmiştir- taban dinamiklerini ideolojik alana taşıma konusunda da yeteneklidir. Kuşatıcı alt-kültür üretme yeteneği, aidiyet ilişkisini süreklileştirme ve "dava" asabiyyesi geliştirmede etkili olmuştur. ❐

DİPNOTLAR

1 *Töre* dergisi, Eylül 1975, s. 52.

2 Doç.Dr. E. Semih Yalçın'ın "Necmettin Hacıeminoğlu'nun Türk Milliyetçiliği Tarifi" makalesi, *Ülkü Ocağı*, Haziran 1998, 20.

3 Reel politikanın gerekleri dolayısıyla ideolojinin gevşetilmesi Ülkücü Harekette sık sık meşru bir stratejik hamle gibi gösterilmiştir. Bu yaklaşımın yakın zamanda ve özellikle de MHP'nin 1999 seçimleri öncesinde ve sonrasındaki pozisyonu için de gündeme gelmiştir. Kazım Ütük (2000) "fikrî iktidardan fiilî iktidara" meselesini işlerken şöyle yazar: "Baskın fikir haline gelerek merkezi kendine taşıyan siyasi hareketin çekirdek kadrolarından bazıları yeni durumu kabul edemeyebilir. Bunlar olumlu ve olumsuzluklarıyla kendilerine gelen merkezin meseleleri karşısında çaresizliğe düşerek korkuya kapılırlar ve marjinalliğe kaçarlar. Çünkü, marjinalde her şey, fert, toplum ve insanlık ideal haldedir."

4 Kazım Ütük, "Niçin Türk Milliyetçiliği?", *Ülkü Ocağı* dergisi, Nisan 1996.

5 Seyit Ahmet Arvasi, "Neden Türk Islâm Ülküsü", *Hergün*, 2 Mart 1978.

6 Seyyit Ahmet Arvasi, "Ülkücü Egosunu Yenen İdealisttir", *Hergün*, 22 Haziran 1978.

7 Zekeriya Beyaz, *Ortadoğu*, 22.1.1991.

8 Necdet Sevinç, *Ortadoğu*, 7.1.1993.

9 A.B. Ercilasun, *Ortadoğu*, 19.9.1992.

10 Alparslan Türkeş'in Dokuz Işık'ına göre millet, köylüler, işçiler, işverenler, memurlar, esnaf ve sanatkarlar, serbest meslek sahipleri gibi altı sosyal dilimden oluştuğu belirtilir. Programa göre, her sosyal dilim kendi kooperatiflerini kuracak, mecburî tasarruf sandıkları oluşturulacaktı. Bu sandıkların birleşmesiyle de "milliyetçi - toplumcu" düzeni kuracak olan "millî sektör" oluşturulacaktı.

11 Prof. Dr. Erol Güngör, "Taşer'in En Büyük Hizmeti", *Töre*, Haziran 1979.

Alparslan Türkeş

TANIL BORA

Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ve Ülkücü Hareketin inşasına önderlik eden Alparslan Türkeş, "başbuğ" imgesiyle, etrafında *lider kültü* oluşturulmuş bir politikacıdır. Özgün bir fikir adamı değildir, ancak belirli bir Türk milliyetçiliği anlayışını bir *doktrine* ve bir popüler siyasal ideolojiye dönüştürmesiyle önemlidir. 'Türkeşçi' doktrin ve ideoloji, milliyetçiliğin, ulusal kimliğin 'doğal' bir unsuru sayılmaktan çıkıp müstakil, ayrı bir politik kimliğe dönüşmesine taşıyıcılık etmiştir. Türkeş'in milliyetçilik çizgisi, ırkçı-Türkçü gelenekle resmî milliyetçilik ideolojisinin temas hattı üzerinde uzanır. Bu çizginin kabaca dört evresinden söz edilebilir: 'Soy' Türkçü-Pantürkist eğilimin ağır bastığı evre (altmışların sonlarından ellilere dek); otoriter millî kalkınmacılık söyleminin vurgulu olduğu (1960-63); milliyetçi-muhafazakâr anti-komünizmin öne çıktığı evre (altmışlardan seksenlere); resmî milliyetçilik ideolojisiyle eklemlenmenin güçlendiği evre (seksenlerden 1997'ye).

TÜRKÇÜ-TURANCI AKIM VE TÜRKEŞ

Alparslan Türkeş, 1917'de Lefkoşa'da doğdu. İlk ve ortaokulu Kıbrıs'ta okuduktan sonra, ailesiyle birlikte 1932'de Türkiye'ye göç etti. Resmî biyografisinde, Onun Türkiye'ye geliş öyküsü dahi bir milliyetçi 'kalkışma' özelliği taşır: "İngiliz işgal idaresi altında duyduğu yurt ve hürriyet özlemi ile", Türkiye'ye taşınmaya ailesini Türkeş'in ikna ettiği söylenir (Türkeş 1977: 5; Taylak 1977: 210). Birçok radikal milliyetçi irredentist akımın önderleri ve ideologları arasında "anayurt" dışı azınlık topluluklardan gelen (ve o toplulukların güçlü beka kaygılarını taşıyan) göçmenlerin öne çıktığını hatırlatmakta fayda vardır.

Harp Okulu'nu bitiren ve 1939'da teğmen olan Alparslan Türkeş, dergilere yolladığı şiir ve yazılarda, Türkçü-Pan-Türkist ideolojinin 'tekrarını' yapar. "Yeryüzündeki milletler içinde daima en insaniyetçi [...] hükümran olduğu her köşede hakkı, adaleti, nizamı hâkim kılmış [...] Türk milletinin zayıf ve düşkün durumdan kurtulması, eski çağlardaki kudret ve şereflerine [...] şanlı varlığına [...] tekrar ulaşmasını" (Türkeş, 1988: 13, 20-1), hayat boyu bağlanacağı bir uğraş olarak belirlemiştir. 1939'da yazdığı bir yazıda milletin hayatiyet ve güç ölçüsü olarak nüfusun olabildiğince artırılması gereğini savunurken, bekârlığın yasaklanmasını, üç çocuktan az yapan kadınların millî vazifelerini yapmamış sayılmaları gerektiğini savunur: "Çoğalalım ve o kadar çoğalalım ki, medeniyetlere hâkim olalım. Böylece Türk bayrağı, Türk adaleti, Türk medeniyeti altında şu ihtiyar dünyayı, Türk'ün yüksek insanlığı ile ebedî bir saadete kavuşturalım" (Türkeş, 1979: 335-46).

Türkeş'in 1944 Türkçülük-Turancılık Davasındaki ifadesi, kendini resmî ideolojinin otantik ve doğal devamcısı olarak sunan Türkçülüğün söylemsel stratejisini örnekler: "Milletimin, Türklüğün büyüklük ve üstünlüğünü ben önce anamdan, babamdan öğrenmiştim. Sonra bulunduğum bütün okullarda öğretmenlerim söylediler. Askerî hayatım başlayınca kıt'alarda kumandanlarım ve maiyetinde vazife gördüğüm bütün ge-

neraller bu gerçeği daima tekrarladılar; ben, daima milletin kabul ettiği prensiplere inandım ve bu prensiplere hürmete riayet ettim, koyu bir milliyetçiyim ben, ama sanıldığı manada 'genocide' taraftarı ırkçı değilim" (Türkeş 1988a: 74). Devamla, yurttaşlık bağının ötesinde ırksal ve kültürel hususiyetler arayan bir milliyet tarifiyle, kendi ırkçılığını ortaya koyar: "Türklüğü her şeyden üstün görmekle beraber gayrı Türk unsurları da gerek kültür, gerek telkin ile çok kısa zamanda temsil etmek"ten yanadır, ki burada "temsil" asimilasyon mânâsındadır; "idare işine gelince, benim de şahsi kanaatim bütün işlerimizi görecek şahsiyetlerin tamamı ile Türk olan, yani temsil olunmuş ve kendisini Türkten başka bir şey saymayan veyahut Türk kanından gelen insanlar tarafından idare edilmesini doğru bulurum" der. Kimsenin annesinin, dedesinin soyu aranacak değildir; fakat ancak "Türklüğü kendilerine tamamiyle sindirmiş, temessül etmiş olanlar" kabul edilebilir, "yoksa yalnız ben Türküm demekle bu iş olup bitmez" (Türkeş 1988a: 74-5). Şunu vurgulamak gerekir ki, Türk/vatandaş/"bizden" sayılmayı, milliyetçi bir ilmihalle tanımlanan köken/kültürel aidiyet şartlarına ve sadakat yükümlülüklerine bağlayan bu ırkçı-ayrımcı bakış, Türkçü/radikal milliyetçi akım, resmî ideoloji ve sıradan/popüler milliyetçi algı kalıpları arasında ağırlıklı bir ortak payda ve bir irtibat/geçiş zemini oluşturur. Kırklarda soy Türkçü bir konumda duran Türkeş, giderek, söz konusu geçiş zemininin kaygan ve zımnî/çağrışımcı diline kayacaktır.

1944 Irkçılık-Turancılık davası sanıkları bir yılı aşkın süre hapis kaldılar. Davanın sonucu, rejimin, bu akıma bir mesafe koyduğunu ama onu büsbütün gayri meşru saymadığını gösterdi. Sanıklar, "suç olmayan bir fikrin [milliyetçilik] cemiyet haline girmesi de suç olamaz" ve "bu nümayiş, millî bir ideolojinin, millî olmayan bir ideolojiye karşı ifadesinden ibarettir" hükümleriyle beraat ettiler. Ancak "milliyetçiliğin" dava edilmesi Türkçü-milliyetçiliğin kendisini *muhalif* ve *militan* bir hareket olarak algılamasında eşik taşı olacak; sanıkların "tabutluk" denen hücrelere konarak işkenceye maruz bırakılması, Türkçü-milliyetçi hareketin mitolojisiyle beraber Türkeş'in de "dava adamı-lider" kimliğinin önemli bir unsurunu teşkil edecektir. Türkeş'in 1944 yargılamalarının zararına ilişkin yorumu, Türkçülüğün kendisine yüklediği, rejimin muğlâk/sorumsuz tutumunun millî kimlik inşasında yol açtığı açığı kapatma misyonunu da özetler: "Bu düzmece dava [...] genç nesillerin şanlı mazileri ile övünerek yetişmelerine engel olmuş [...] gençler kendi milletlerinin büyüklüğünü ruhlarında yeterince kutsallaştıramamış [...] memleketimizde kozmopolitlik, bobstillik, züppelik, komünizm rahat rahat yayılıp evlatlarımızı dejenere et"miştir (Türkeş 1988a: 89).

MODERNİZM, MİLLÎ KALKINMA İDEALİ

1944 Davası, Alparslan Türkeş'in askerî kariyerinde ilerlemesine engel olmadı. Hatta 1950-1955 yıllarında Türkiye Radyolarında "celâdet", "Türk milletinin savaşkanlığı", "fetih ruhu" motiflerini işleyen, "Topyekûn Savunma" ve "Kahramanlık" konulu hamâsî konuşmalar yaptı (Türkeş 1994). 1948-1960 arasındaki parlak subay kariyerinde birkaç dönem ABD'de eğitim gördü ve görev yaptı. Türkeş, gerek kendi anı anlatımında gerek hakkında oluşturulan mitolojide, mâhir bir "süper-subay" olarak tasvir edilir. NATO ve ABD tecrübesi, Türk elitinin ve subay formasyonunun bir karakteristiği olan, "modern memleketler", "Batı uygarlığı" ve yüksek teknoloji karşısında duyulan hayranlık dolu ilgiyi Türkeş'te de pekiştirmiştir. Bu, Türkeş'in milliyetçilik anlayışının, Kemalist modernleşme ülküsüyle buluştuğu noktadır.

Batının "ilmini ve fennini" alma cehdine, ilerlemeye, kalkınmaya, bizatihî bir *vatanseverlik* görevi olarak bakışıyla, modernist elitin görüşünü paylaşır. CKMP/MHP döneminde de bu çizgi devam etmiştir: "Milliyetçi idare, iktisadî kalkınmayı bilen ve bunda tercihlerini yapabilen bir idaredir" (Türkeş, 1979: 169). Türkeş, "planlı ve disiplinli çalışma"yı ve "yüksek kaliteli ilim adamı ve uzman yetiştirmeyi" de bir Batılılaşma-modernleşme vetiresi olarak hep vurgulamıştır. 'Kadro yetiştirmek', iktidar stratejisi için olduğu kadar, 'toplum mühendisliği' açısından ve millî kalkınma/gelişme hedefi açısından da önemlidir onun için.

27 Mayıs 1960 askerî müdahalesi ve sonrasındaki politik söyleminde de, milliyetçiliği radikal bir kalkınmacılık olarak kodlayan bakış açısı öne çıkar. 1960-63 arasındaki bu ara dönem de, Türkeş'in resmî milliyetçilik ideolojisine yakın durduğu bir evredir. Askerî yönetimin ilk dört ayındaki fiilen Başbakanlık yetkilerini kullanarak edindiği güçle, 27 Mayıs Hareketinin ideolojik vasatını oluşturan Kemalist restorasyon projesi doğrultusunda, "milliyetçi, Türkçü, aynı zamanda radikal reformcu ve sosyal adaletçi bir plan üzerinde hareket" eder (Türkeş 1988a: 97, 103). 27 Mayıs'ın muğlâk bir şekilde koyduğu hedefleri, milliyetçi ve korporatist-otoriter bir temelde, programlaştırmaya yönelmiştir. O günlerde verdiği konferanslarda, milliyetçiliği Atatürkçülüğün merkezî ilkesi olarak vaz'eder (akt. Taylak 1977: 177-190). Yeni anayasayı hazırlamakla görevlendirilen Kurucu Meclis yerine korporatif bir "Millet Şurası" öngörür. Hazırladığı "Ülkü ve Kültür Birliği" kanun tasarısı, Tek Parti döneminin totaliter ruhunu taşır; zaten kendisi de "Türkocakları/Halkevleri" çizgisinde bir örgütlenmeden bahsetmiştir (Türkeş 1977: 58-64). Birlik'in gayesi, "millî inkılâp mefkûresini bütün millete yaymak [...] Türk milletini en küçük ünitelerine kadar aynı fikir ve imanda toplamak, millî şuuru çağdaş medeniyet seviyesine ulaştırmak gayretiyle dinamik bir fikir ve ahlaka yükseltmek [...] çalışma heyecan ve psikolojisini halka anlatmak, öğretmek [...] milletin arasına sızan ters ve zararlı faaliyetlerle mücadele etmek" olacaktır.

Bu Kemalist restorasyon tasarısındaki milliyetçi söylemin, *hızlı kalkınma* idealinin belirlenimi altında olduğu gözden kaçmamalıdır. Kalkınma-gelişme hedefi Türkeş için baştan beri merkezî önemde bir millî hedeftir ve onun otoritarizminin de meşruiyet dayanaklarından birini teşkil eder: "... iç birlik ve iç güvenlik temeline dayanarak Türkiye'yi kısa zamanda ilim ve teknikte en yüksek seviyeye çıkarmak ve memlekette ağır endüstriyi kurmak lazımdır. [...] memlekette toplumsal adaletin, toplumsal güvenliğin ve fırsat eşitliğinin kurulması [...] süratle ağır sanayinin kurulması ve bir iş seferberliği [...] tarım ve toprak reformu için olağanüstü tedbirler ..." (Türkeş 1988a: 24, 113). 1960 Eylülü'nde 27 Mayıs Haraketinden tasfiyesinden sonra sürgüne yollandığı Delhi'den arkadaşlarına yazdığı mektupta "memleket için tek çıkar yol, gelişme" diyecektir: "... bununla tekâmülcülüğü değil devrimciliği ve hızlı kalkınmayı, ihtilâlciliği kastediyoruz" (Er, 2000: 104-6).

Türkeş, altmışların ortalarında, CKMP/MHP lideri olarak, kalkınmayı iki cepheye ayıracaktır: Maddî kalkınma-manevî kalkınma. "Madde planında" ikircimsizdir: "Aklın ve ilmin mutlak hâkimiyetini tesis [etmek] zorundayız" (Türkeş, 1979: 181). Bu dönemdeki kimi açıklamalarında, tümüyle araçsalcı bir bakış hâkimdir: "Kuvvetli olmak, millî varlığımızı korumak için şarttır. Kuvvet ise endüstri ve teknikle kâimdir" (Türkeş, 1988: 27). Manevî kalkınmayı ise, kalkınmayı millî kültürle, yani "milletin karakteriyle" âhenkli kılmak (Türkeş, 1979: 182-3) diye açıklar. Kalkınmanın manevî

boyutunun ayırdedilmesi, millî özü, modernizmin yol açacağı yabancılaşmadan 'sakınmak' isteyen muhafazakâr anlayışın ifadesidir. Manevî değerlerin sakınılmakla kalmayıp bir potansiyel kalkınma gücü olarak vurgulanması da, yüzeysel Batıcılığa karşı modernizmin bilişsel aygıtını içselleştirme gereğini savunan *muhafazakâr modernistlerin* düşüncesinin tekrarıdır. Türkeş, bu popülarize edici/vulgerleştirici tekrarı yaparken, Mümtaz Turhan'dan yararlanmıştır (bkz. Demirel, 2002a, 2002b).

MHP VE 12 EYLÜL

İdeolojik yönelimi ve iktidar üzerindeki iddiasıyla 27 Mayıs Cuntası'nın mutabakat çerçevesini zorlayan Türkeş, 13 Kasım 1960'ta 13 arkadaşıyla birlikte tasfiye edilerek Hindistan'a sürgüne gönderildi. Türkeş, iki yılı aşkın bu sürgün sırasında ve ülkeye dönüşünden sonra da bir müddet politik arayışlarını kendi deyişiyle "27 Mayıs ilkeleri doğrultusunda hizmet etmek" şiarıyla sürdürdü. 1961 genel seçimleriyle oluşan parlamentonun meşruluğunu tanımayarak yeni bir darbeye teşebbüs eden cuntayla temasları oldu (bu nedenle bir süre tutuklu kaldı); Adalet Partisi'nin (AP) milliyetçi-muhafazakâr kanadıyla ilişkileri vardı, bu arada "Türkiye Huzur ve Yükselme Derneği" adıyla bir dernek kurdu. Nihayet 1963 yılı sonunda, Orta ve Doğu Anadolu taşrasında bir orta sınıf tabanına dayanan küçük bir milliyetçi-muhafazakâr popülist parti olan Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'ne (CKMP) katıldı. Türkçü-milliyetçi örgütsel silsilenin devamı olarak kurulan, İslâmcı çevrelerden de destek gören Komünizmle Mücadele Dernekleri'nin aktif desteğiyle, 31 Temmuz 1965'deki kongrede CKMP'nin genel başkanlığına seçildi. Türkeş, 1965 genel seçimlerinde %2.2 oranında oy alan CKMP'yi yeniden yapılandıracak, 1969 kongresinde partinin adı da değişecekti: Milliyetçi Hareket Partisi (MHP).

Alparslan Türkeş, 1967'den itibaren, askerî temelde örgütlenen eski (devlet-öncesi) Türk topluluklarının şeflerini tanımlayan (Millî Şef döneminde bir ara İnönü için de kullanılan!) tarihsel-mistik *başbuğ* sıfatıyla anılmaya başladı. Türk devlet geleneğinde başın/başkanın olağanüstü önemi, zaten Türkçü-milliyetçi ideolojinin bir nassıdır. Türkeş de, liderlik mefhumunu heroik (kahramanca) bir hava içinde mistifiye etmeyi sevmiştir (Türkeş 1977: 9). Gitgide tahkim edilen *Başbuğ kültü,* MHP'nin/Ülkücü Hareketin yapısal bir unsuru olacak, âdeta bir *kurucu ilke* hükmü kazanacaktır. 1992 yılında hareketten kopan Muhsin Yazıcıoğlu taraftarlarına yöneltilen tenkit, bu kutsallaştırmanın abartılı bir örneğidir: "Onlar 'biz ülkücüyüz ama Türkeşçi değiliz. Türkeş'e karşıyız' diyorlar. Böyle bir tavır, 'Ben Müslümanım ama Hz.Peygamber'e inanmam' demeye benzer ve gülünç sayılma haysiyeti bile yoktur" (*Ortadoğu,* 20.1.1994).

Türkeş, katı disiplin ve mutlak bağlanma talep eden bir örgütsel kültür oluşturmayı hedeflemişti. Onun hadis gibi aktarılan talimatları arasında, "emirlere mutlak itaat, ağırbaşlı olmak, cıvık olmamak, çelik sinirli olmak, sır saklamak, haddini bilmek" vardır: "Sizleri tam bir Türk insanının örneği olarak görmek istiyorum. [...] Türk Milletine Bizans'tan geçen gevşeklik, lâubalilik, dedikodu, fitne, fesat, terbiyesizlik, birbirini beğenmemek, sır saklayamamak, rastgele lâf söylemek... Bu hastalık sizde de var. Bu hastalığı tedavi edin" (Türkeş, 1988b: 70, 119-20). Bu uyarıları, Türkeş'in örgüt tabanındaki "insan malzemesi" ile ilgili itimatsızlığını gösterir. Hamâsetle yüceltilen ve bir organizma gibi tahayyül edilen milletin mensuplarını kolektif kimliklerinin ("Türklük") ontolojik değerine indirgerken, onları 'kendi hallerine' bırakıldığında tekinsiz, değersiz görmek,

milliyetçi popülizmin ve faşist "kitle" kültünün bilinen paradoksudur. Türkeş, seçkinci bakışıyla, bu paradoksu, bunun yanında da "millet-ve-fert" yaratma cehdindeki modernist-Kemalist terbiye ideolojisini kişileştirir. Faşist hareketlerin karakteristiklerinden biri, "küçük adamı" yücelten popülizm ile millî cevheri temsil eden önderlik/elit nâmına yürütülen seçkinciliğin eklektik birliğidir. Türkeş'in kendi söyleminde, avama/tabana hitap eden popülizmin epeyce güdük kaldığını söyleyebiliriz. Önderlik ile taban dinamiği arasındaki geniş açı, Türkeş'in biçimlendirdiği hareketin faşizan momentinin özgün veçhesidir.

Türkeş'in ABD'deki eğitiminin ve görevlerinin, NATO merkezli anti-komünist kontrgerilla faaliyetinin Türkiye ayağının örgütlenmesiyle ya da tasarlanmasıyla ilgisine dair güçlü izlenimler vardır. Her halükârda Türkeş, kronik komünizm tehdidini hem tüm sol akım üzerinde hem de demokrasinin işleyişi üzerinde bir veto şartı olarak kullanan ve "gelişmekte olan" ülkelere özgü otoriter-vesayetçi bir "demokrasi" tasarlayan ABD kaynaklı Millî Güvenlik Doktrininin tipik bir izleyicisi olmuştur. Katı bir Soğuk Savaş politikacısıdır. Altmışlardan beri, güvenlik konularıyla ilgili bütün konuşmalarında "kuvvetli millî istihbaratı" vurgulamıştır. "Komünizm tehdidine karşı yalnızlıktan kurtulma" ve "silahlı kuvvetleri modernleştirme" açısından hayatî saydığı NATO'yu ve ABD'yle ittifakı sahiden önemsemiştir. ABD'yle onun "düşmanlığını kazanmamaya" gayret eden realist bir ilişki yürütmenin gereğini vurgulamış, bu nedenle anti-Amerikan propagandanın vatanseverliğe aykırı olduğunu söylemiştir (Türkeş 1994: 114-156). Türkeş, ülkücü tabanda özellikle İslâmcılaşma eğilimiyle beraber ABD'ye karşı beliren hasmâne tutumu da hiçbir zaman paylaşmamıştır. Doksanlarda ABD'yle Türkiye'nin stratejik ittifaka yönelmesini benimseyecek; bu ittifaka bağlı olarak Türkiye'nin İsrail'le yakınlaşmasına da, muhafazakâr kesimleri kızdırma pahasına hararetle destek verecektir. (Türkeş, "Türklerle Yahudilerin tarihte hiçbir zaman savaşmadıklarını" belirtir.)

Türkeş liderliğindeki CKMP/MHP'nin spektaküler özelliği, paramiliter uzantılarıdır. Özellikle yetmişli yıllarda, paramiliter yapılanma ve örgütlü şiddet, MHP imgesinin ayrılmaz parçası olmuştur. Bu yapılanma, yine özellikle yetmişler boyunca, gerek askerî kimliği ve gayrınizamî harbe dair müktesebatıyla, gerekse "sert" lider profiliyle Türkeş imgesinin de karakteristiklerindendir. Türkeş, sola karşı şiddete dayalı mücadeleyi açıkça sahiplenir: "Komünistlerin bazılarının dövüldüğü, köksüz fikirlerinin daha üstün milli fikirler tarafından baskıya alındığı doğrudur. Fakat kimler dövülmüştür? Türk milletini köleleştirmek isteyenlerin aleti olanlar, Türk'ün Allahına sövenler, tarihiyle alay etmeye yeltenenler dövülmüştür. Gençlerimizin meşru savunma haklarını kullanmaktan ibaret kalan davranışlarına asla gölge düşürülemez" (1969 Adana kongre konuşması). Sonraları bu açıklıkta konuşmamakla beraber, Türkeş bu tutumunu yetmişler boyunca sürdürür. 1976'da, üç solcu öğrencinin öldürülmesinden sonra yaptığı basın toplantısında şöyle konuşur: "Ülkücü gençlik Türk milletinin bölünmezliğini, Türk devletinin bütünlüğünü ve Anayasa'ya dayanan Türk demokrasisini korumak heyecanı içindedir. [...] Çeşitli şehirlerimizdeki fakülte ve yüksek okullar ile, orta dereceli okullarda komünist anarşistler hâkimiyet kuramamışlarsa, öğrencinin çoğu milliyetçi gençlerden meydana geliyorsa, orada arızî olaylar dışında anarşi yoktur. [...] Bazı çevreler, özellikle komünistlerle ileri derecede işbirliği olan çevreler 'milliyetçi gençler ortadan çekilse olaylar yatışır' diyorlar. [...] Bu devletin sonudur. Eğer 'milliyetçi gençler çekilseler bu iş biter' diyenlerin maksadı devletin komünistlere teslimi

ise buna kimsenin göz yumması mümkün değildir." Bu açıklamanın da yansıttığı gibi, Türkeş'in talep ettiği meşruiyet, devletin felç olduğu, rejimin kendini korumaya dönük reflekslerini yitirdiği bir durumda, MHP'nin "millî refleksi" örgütleyerek fiilen bu açığı kapattığı iddiasından gelen bir meşruiyettir. MHP'nin siyasal şiddetle özdeşleşen imgesinin rehabilite edildiği doksanlarda ise, Türkeş ülkücülerin yetmişlerdeki anti-komünist mücadelesine umumiyetle yine sahip çıkarken, şiddet eylemlerini "provokatörlerin etkisiyle" gerçekleşmiş bazı kontrolsüz hareketler olarak tasvir edecektir. Beri yandan, kendisinin yetmişlerdeki "aşırılıkları" engellediğini anlatışı dahi, para-militer yapılanmaya ilişkin değinmelerle bezelidir.

MHP yetmişlerde, kendi "düzen değişikliği" tasarımına sahip radikal bir hareket olmakla, düzenin muhafazasına/restorasyonuna hizmet eden bir parti olmak arasında salınmıştır. Türkeş'in, bu salınımı 'sevk ve idare ederken', statükocu kutba daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Yetmişlerin ortasına dek, sola cephe alırken, bağımsız kimliğini oluşturabilmek için diğer sağ partilere de mesafeli olmaya çalışan Türkeş, 1974/75'ten itibaren, düzeni korumaya/restore etmeye dönük bir politikaya angaje oldu. Sağcı Milliyetçi Cephe (MC) hükümetlerine ortaklığı, kadrolaşma çalışması yanında, egemen sınıflar ve devlet eliti nezdinde kabul görmek için de değerlendirmeye çalıştı. Ancak yetmişlerin sonlarında otoriter bir rejim seçeneğine meşruiyet ve zemin hazırlamaya dönük olarak kutuplaşmayı ve şiddeti tırmandırma stratejisine yönelmesi, MHP'nin devlet ve egemen sınıflar nezdinde de tedirginlik uyandırıcı hale gelmesine yol açmıştır. Nitekim 12 Eylül 1980 Darbesi'nden sonra kurulan askerî rejim otoriter-milliyetçi "projelerini" ve bürokrasideki kadrolarını asimile ettiği MHP'nin müstakil politik-ideolojik kimliğini marjinalleştirmeye yönelecektir. Askerî müdahalenin ilk günlerinde saklandıktan sonra teslim olan Türkeş, 12 Eylül dönemi boyunca, rejimin uygulamalarının MHP'nin hedefleriyle örtüştüğü fikrini işleyerek, kendine ve taraftarlarına meşruiyet ve 'korunma' sağlamaya çalışmıştır. MHP yöneticileri savunmalarında, 12 Eylül öncesinde ülkücülerin, komünizm tehlikesine karşı Türk milletinin "millî refleksini" temsil ettiğini ileri sürmüşlerdir. MHP ve Ülkücü Kuruluşlar davasında, kendi emriyle işlendiği savlanan cinayetlerle ilgisini reddetmiş, ülkücülerin suçlandırılan eylemlerinin "komünizme karşı reaksiyondan ibaret olduğunu" savunmuştur (Türkeş 1987). MHP Davasının nihâî kararı ta 1995 Mayısı'nda sonuçlanacak, Yargıtay 11. Ceza Dairesi, Türkeş'i "siyasî bir görüşten kaynaklanan amaçla cürüm işlemek için teşekkül meydana getirmek" fiilini düzenleyen 313. maddeden suçlu bulacaktır; ancak dava 15 yılda sonuçlandırılamamış olduğu için zamanaşımına uğrayarak düşecektir.

DOKUZ IŞIK

CKMP'nin taşralı muhafazakâr ve dindar tabana dayanan politik zemini, Türkeş'in gerek "27 Mayısçı" duruşunu gerekse soy Türkçü çizgisini yumuşatmasını gerektirmiştir. Orta ve Doğu Anadolu'da CKMP'ye önemli destek sağlayan orta ve büyük toprak sahiplerinin varlığı, Türkeş'i 27 Mayıs'tan beri üzerinde çok durduğu toprak reformu izleğini terk etmeye iter. Tabanın ve orta sınıf hassasiyetleri ve politik elitten dışlanmama kaygısı, "kalkınmayı sağlamaya ve sınıf mücadelesini önlemeye" dönük solidarist-'sosyalizan' vaadlerin ve *milliyetçi-toplumcu* görüşlerin de silikleşmesine yol açar. Ancak toplumun 'aşağısındakilere' hitap eden himayeci bir söylem, sınıfsal çelişkilerinden kaynaklanan gerilimleri 'zenginlerin'/kentlilerin/aydınların millî duyarsızlık ve kültürel yozlaşması (sol-

culuk, komünizm, Yahudilik-masonluk, kozmopolitizm, Batı hayranlığı, dinsizleşme, ahlak boşluğu...) ile açıklayan faşizan popülizm, CKMP/MHP hareketinde hep bakî kalacaktır.

Türkeş, politik görüşlerini 1965'te *Dokuz Işık* risalesinde bir araya getirdi. (Bu risaleyi Mümtaz Turhan'ın kaleme aldığına veya kaleme alınmasına katıldığı söylenir.) Ona göre "çağımız ideoloji ve kültür savaşı çağı" idi (Türkeş 1988a: 8), dolayısıyla propaganda materyali olarak işlev görmeye uygun bir 'doktrin' ortaya koymak şarttı. *Dokuz Işık*, bu ihtiyaca uygun dizayn edilmiştir. CHP'nin Altı Ok'una 'kontra' bir çağrışımı vardır; bu yanıyla, Türkçü ideolojinin resmî milliyetçiliği 'düzeltme', onu 'işgal etme' gayretini sürdürür. Dokuz rakamının Türklerde kutlu, uğurlu sayılması izahıyla, "yerli, millî" hüviyet simgelenir. Zaten *Dokuz Işık* "Yüzde yüz yerli ve millî bir idare sisteminin doktrini" olarak sunulmuştur; doktrinin ruhunda "Her şey Türk milleti için, Türk'e doğru ve Türk'e göre" prensibi vardır (Türkeş, 1979: 37-8).

Dokuz Işık, "ikiyüz yıldır süren soysuzlaşma, taklitçilik, millî benliğinden kopma felâketine" karşı, "sadist İslav marksizmi"ne de "soğuk Anglo-Sakson kapitalizmine" de itibar etmeyen bir yeni yol, bir *Üçüncü Yol* iddiasıdır: "Ne komünizm, ne kapitalizm, Dokuz Işık Yolu." Farklı referanslarla olumlu içerikler yüklenegelen hemen bütün modern politik şiarları eklektik bir biçimde bir araya getirir: 1- Milliyetçilik, 2- Ülkücülük, 3- Ahlakçılık, 4- Toplumculuk, 5- İlimcilik, 6- Hürriyetçilik, 7- Köycülük, 8- Gelişmecilik ve Halkçılık, 9- Endüstricilik ve Teknikçilik. *Dokuz Işık* metni, Türkeş'in 27 Mayıs dönemindeki kalkınmacı-gelişmeci ve 'toplumcu'-korporatist söyleminin damgasını taşır. Ancak metin o kadar önemli değildir; Ülkücü Harekette *Dokuz Işık*, içeriğinden bağımsız olarak, bir kutsal kitap işlevi görecektir. Onu 'zikretmek', harekete/davaya sadakatin simgesi olacaktır.

KORPORATİZM

Türkeş'in "üçüncü yol" ve "Türk'e özgü sistem" görüşlerinin, Tek Parti dönemi ideolojisinin otoriter-korporatist toplum tasarımlarıyla yakınlığı kolayca görülebilir.

Tek Parti ideologları gibi Türkeş de, altmışlardaki ve yetmişlerdeki metinlerinde, çok partili demokrasiyi "millî bünyeye" uygunsuzluğu bakımından şüpheyle karşılar. Demokrasi kavramını *millî demokrasi* olarak revize etme gereği duyar; "devletin demokrasi unsuru"ndan söz ederek onu aslî ilke olarak devlete tâbi saydığını belirtir (Türkeş, 1979: 153). Ona göre rejim, Türk devlet felsefesine ve millî ideolojiye uygun olmalıdır: "Türk milletinin tarih ve töresinde bölünme, parçalanma, zümre ve sınıflara ayrılma yoktur. Devletin başı, barışta ve savaşta, tasada ve kıvançta yönettiği milletle aynı kaderi paylaşmıştır. Milleti sınıf veya zümrelere bölen, bir sınıfı diğer sınıfa ezdiren, yöneticileri milletten ayırıp ona tepeden bakmayı öğreten sistem ve ideolojiler, yabancı ve bölücü ideolojilerdir" (Türkeş, 1979: 150). "Her şeyin üstünde Türk milletinin yüksek menfaatlarını, Türk milletinin birliğini, bütünlüğünü, beraberliğini gözetmek... şaşmaz düsturu[na] aykırı düşen davranışlar her Türk için menfurdur, ezilmesi lâzımdır" (Türkeş, 1988: 43).

Millî demokrasi tasavvuru içinde, "Türk hukuku", "Türk nizamı" olarak tanımlanan *Türk töresi* (Türkeş, 1988: 68), insanlığın evrensel ilkelerinin dışında, Türklüğe özgü bir aşkın referans teşkil edecektir. Türkeş, hem Türk tarih ve töresine, "millî bütünleşme" prensibine uygun, hem de çağın gereği olan "kuvvetli, âdil, hızlı icra"yı mümkün kılacak güçlü, otoriter rejim modeli olarak, Cumhurbaşkanı ile Başbakanın yetkilerini birleştiren

"tek başkan-tek meclis sistemi"ni savunmuştur (Türkeş, 1979: 155).

Türkeş'in ortaya koyduğu korporatist toplum modeli, millî varlığı oluşturan altı sosyal dilimin (köylü, işçi, esnaf, memur, işveren, serbest çalışanlar) çıkarlarının dengelenmesini ve uyum içinde temsilini hedefliyordu. Altı sosyal dilimin meslek kuruluşlarının üretim araçlarına ortak olmasıyla özel sektör ve kamu sektörünün yanında bir "Millet Sektörü" oluşacak, böylece "ekonominin millîleşmesi, mülkiyetin millî tabana yayılması" sağlanacaktı (Türkeş, 1979: 82-3, 1988: 96). Türkeş'in "mülkiyete taraftar, fakat kapitalizmden farklı" diye tanımladığı iktisadî görüş, kapitalistleşme sürecinde konumunu yitirme ve mülksüzleşme kaygısı duyan geleneksel orta sınıflara hitap eder. Bu muğlak-slogancı 'model', yetmişlerde MHP'li ideologlarca geliştirildiği biçimiyle de, iki dünya savaşı arasının faşist-korporatist rejim tasarımlarının yüzeysel bir tekrarından ibaret kalmıştır. "Altı sosyal dilime" dayalı model, MHP/Ülkücü Hareket tarafından seksenlerde sadece lâfzen tekrar edilecek, doksanlarda artık pek dillendirilmeyecektir. Türkeş'in kendisi, ülkücü tabanda zaman zaman meyledilen anti-kapitalist motiflere hiçbir zaman itibar etmemiş, büyük sermayeyi "gayrimillî" karakterinden ötürü karalayan çıkışlardan uzak durmuştur.

ANTİ-KOMÜNİZM

Denebilir ki, altmışların ortasından seksenlerin sonuna dek Türkeş'in ana siyasî mesleği anti-komünizm olmuştur. CKMP/MHP'nin politik çizgisi anti-komünizme angajmanıyla netleşmiş, radikalleşmiş; milliyetçiliğin/ülkücülüğün 'pozitif' iddiaları, düşman olarak görülen sola/komünizme tâbi belirlenen 'anti'ci tutumun gölgesinde kalmıştır.

Türkeş, altmışlardan itibaren birçok defa "komünizmle fikir mücadelesinden" söz etmiştir: "Komünizm bir fikirdir, fikir kaba kuvvetle bastırılamaz, bir fikir ancak kendisinden daha güçlü diğer bir fikirle yenilebilir" (Türkeş 1988b: 58). Ancak örneğin yetmişli yıllardaki şu sözleri, "fikir mücadelesi" lâfzının demagojik niteliğini ortaya kor: "Başıboş, solcu, komünist, marksist, ne idüğü belirsiz, soysuz, Türk ahlakına kasteden, kültür, sanat, fikir hareketlerine asla müsaade etmeyeceğiz. Size büyük bir ilke işaret ediyorum, büyük bir prensibi işaret ediyorum: Ancak Türk milletine yararlı olacak faaliyetler için Türkiye'de hürriyet tanırız. Türk milletini bozacak, Türk milletini zarara uğratacak, onun hayatı için tehlike teşkil edecek hiçbir harekete hürriyet tanınamaz" (Türkeş, 1988b: 44-5).

Türkeş, ellilerden beri süregelen anti-komünizmin zemini üzerinde ilerlemiştir. Bu anti-komünizmi, öncelikle, resmî-Kemalist milliyetçiliğin bütün "yabancı ideolojileri" karalayan ya da şüpheyle karşılayan zihniyet koduna dayanır. Komünizm, neredeyse bütün yabancı ideolojilerin şeytanî bir bileşkesi gibi sunulmuştur. Türkeş, yetmişler boyunca, "mutlak kötü"yü ifade eden komünizm ithamının, başka bir izahı gerektirmeksizin veto gücüne sahip olduğu bir politik dil içinden konuşmuştur.

İSLÂM

Altmışların sonlarına dek Türkeş'in İslâmla ilgili tutumu, tipik Kemalist ve Türkçü tutumdan pek uzak değildi. Katı Tek Parti laisizmine değil, "dine hürmetkâr" 'ılımlı' laikliğe yakındı: İslâmı, millî kimliğin bir unsuru ve bilhassa rıza üretiminin önemli bir aracı olarak tasavvur ediyordu: "Dinin sosyal bir müessese olduğunu ve halkın çoğunluğunun dininin İslâmiyet olduğunu, bunun için bu realiteyi ele alarak ilim sahibi iyi yetişmiş din adamlarına ihtiyaç bulunduğunu ve onlardan toplum kalkınması

için faydalanmak gerektiğini ileri sür[üyoruz]" (İpekçi 1969: 304-5). Aynı dönemde tedavüle soktuğu "Türklük gurur ve şuuru, İslâm ahlak ve fazileti" formülü de, İslâm'ın millî bünyeyi kuvvetlendirici bir ahlak unsuru olarak işlevselleştirilmesini gösterir.

Ancak muhafazakâr taşra kökenli gençlik hareketinin partiye dindar bir hassasiyet taşımasıyla, Türkeş'in dilinde din, Türklüğün 'herhangi' bir bileşeninden öte aslî-kurucu değerde bir unsuru olarak tanımlanmaya başlar. Bu özdeşleşme, neticede İslâmiyeti Türklüğe/Türk milliyetçiliğine asimile etmeye dönüktür: Türkeş, bütün dünyada "müslüman" deyince "Türk" anlaşıldığını söyleyerek, buna rağmen milliyetçiliği İslâmiyet'e karşı bir dava gibi göstermeye çalışanlara çıkışır (Türkeş, 1988b: 63). Türkeş'in -pekâlâ zamanla ve olaylara bağlı olarak kuvvetlenmiş olabilecek- dindarlığı, daima milliyetçi dünya görüşüne tabi kalmıştır. Yetmişlerde özellikle Ülkü Ocaklarında gitgide 'ilerleyen' İslâmcılaşmaya mesafe koymuştur. Seksenlerde örgüt tabanında gelişen İslâmcılaşma eğilimlerine (Bora ve Can, 1999) kuşkuyla yaklaşmış, nihayet Muhsin Yazıcıoğlu önderliğinde hizipleşme istidadı gösteren bu eğilimin 1992'de tasfiyesini sağlamıştır. Doksanların konjonktüründe Ülkücü Harekette İslâmcılığa mesafelenme ve Türkçü motifleri canlandırma (Bora, 1995) eğilimini teşvik etmiştir. Bu dönemde Türkeş, "İslâmî fundamentalizmin Türkiye'nin laik ve demokratik düzenini tehdit ettiğini" söyleyerek Siyasal İslâma karşı açık tavır almıştır.

"BİLGE LİDER"

Seksenler, Türkeş'in etkisizleştiği bir dönemdir. 1985'te serbest bırakılan ve 1987'de MHP'nin devamı niteliğindeki Milliyetçi Çalışma Partisi'nin (MÇP) başına geçen Türkeş, özellikle parti tabanında güçlenen İslâmcılaşma eğilimi tarafından, "laik, statükocu, teslimiyetçi" olmakla eleştirildi. Ancak 1991 genel seçimlerinde yaptığı ittifakla MÇP'nin 19 milletvekiliyle meclise girmesini sağlaması, onun gücünü ve itibarını artırdı. Doğruyol Partisi (DYP) ile Sosyaldemokrat Halkçı Parti'nin (SHP) kurduğu koalisyona destek vererek, kendini ve partisini "yapıcı" bir imajla takdim etmeyi başarması, bu itibarını pekiştirdi. Türkeş'in bir başka rehabilitasyon adımı da, Ülkücü Hareketin rejimle ve güvenlik güçleriyle özdeşleşen 12 Eylül öncesi çizgisine dönük özeleştiri eğilimlerinin önünü alarak, ülkücüleri devletle 12 Eylül öncesinden daha da güçlü bir özdeşleşmeye yöneltmesi oldu. Bu özdeşleşme için uygun zemini sağlayan, kuşkusuz, Kürt meselesinin bir "düşük yoğunluklu savaş" boyutuna ulaşmış olmasıydı.

Kamuoyunun geniş bir yelpazesi, denetimindeki radikal ve fanatik kitle potansiyelini Kürtlere karşı kışkırtmayarak, devletle PKK arasındaki çatışmanın "sivil savaşa" dönüşmesini engellediği savıyla, Türkeş'in doksanlarda ılımlı, uzlaşmacı, "bilgece" bir rol oynadığı izlenimine sahip olmuştur. Türkeş'in ve 'Türkeşçi' ideolojinin söz konusu reaksiyoner potansiyelin şekillenmesindeki rolü ise, bu görüş açısından 'doğal' bir veri sayılarak görmezden gelinmiştir. Öte yandan bu "ılımlı/uzlaşmacı" imgenin, "terörle mücadelede kararlı lider" imajıyla tamamlandığını belirtmek gerekir. Kürt Meselesinde Türkeş'in, sosyo-psikoloji ve istihbarat aletleriyle takviye edilmiş ve 'sonuna kadar giden' bir askerî operasyon seçeneğinin kararlılıkla savunusundan başka bir önerisi olmamıştır. Türkeş'in, ülkücü tabana yönelik ya da MHP'ye yakın muhitlerdeki konuşmalarında, genel kamuoyuna dönük mutedil imajının tabanda yaratabileceği 'tedirginliği' gidermeye yönelik sert çıkışlardan geri kalmadığını da belirtmek gerekir.

Türkeş'in Kürt meselesini görüşü, öteden beri, Kürtlerin ayrı etnik kimliğini

reddederek onların aslında Türk olduğunu savlayan resmî asimilasyoncu görüşün çerçevesi içerisindedir: "Bugün Anadolu'muzun doğusunda yaşayan ve Kürtçe denen sun'i, sonradan meydana gelmiş bir dille konuşan bu insanlarımız eğer ayrı bir soy, ayrı bir millet olsaydı, o zaman o bölge insanlarının Türk'ü temsil edecek, idare edecek kademelere gelmemeleri için mücadele ederdik. Şiddetle karşı çıkardık. Devletimizin, milletimizin geleceği için, Türk'ün gururu, haysiyeti için bu mücadeleyi verirdik. Niçin yapmadık? Çünkü bu insanlarımız su katılmadık Türk'tür. Her Türk gibi kaymakam, vali, bakan ve hatta Cumhurbaşkanı olma hakları vardır" (Türkeş 1988b: 100).

Bu dönemde MHP'nin ideolojik çizgisinde gerçekleşen, Türkeş'in başını çektiği iki vurgu değişikliğinin birincisi *yeniden-Türkçüleşme*, ikincisi ise *Atatürkçüleşmedir.* Genel olarak kimlik siyasetinin revaç bulması yanında, Sovyetler Birliği bünyesindeki Türkdilli devletlerinin bağımsızlaşması, Kürt meselesinin 'tahriki' ve hegemonikleşme istidadı arzeden İslâmcılığa mesafe koyma kaygısı gibi etkenler, 1980-90 döneminde Ülkücü Harekette etkisi hayli azalan Türkçü ideolojinin canlanmasına zemin hazırladı. Türkeş, bu eğilimi teşvik etti. Atatürkçülüğün sahiplenilmesi ve ülkücü milliyetçilik anlayışının, Atatürk milliyetçiliğinin sahih devamı olduğu iddiası ise, özellikle Türkeş'in üstünde durduğu bir ideolojik hamleydi. Ülkücü Hareket, ellilerden o günlere dek Atatürk'ü ve Atatürkçülüğü elbette reddetmemekle beraber, bir siyasal kimlik ifadesi olarak Atatürkçülüğe 'şüpheyle' yaklaşmış, mesafeli durmuştu. Atatürkçülük, ülkücüler nezdinde en hafifinden "renksiz" bir tavrı; "Atatürk milliyetçiliği" adıyla, sulandırılmış, eksik bir milliyetçilik anlayışını yansıtıyordu. 1991/92'den itibaren, özellikle Türkeş'in üstünde durmasıyla, bu durum değişti. Atatürk, "Turancı doğmuş, Turancı yaşamış, Turancı ölmüş" bir "Türk milliyetçisi" olarak, bir "bozkurt"-Atatürk olarak, "Bilge Kağan'dan 1300 yıl sonra Türk adını, Türk şanını yeniden kabul ettiren adam", "Türk'ü Devlet yapan adam" olarak yeniden tahayyül edildi.

Bu son evrede Türkeş'in resmî ideolojiye ve devlet politikalarına gösterdiği yüksek bağlılıkta, kuşkusuz siyasal konjonktürün, depolitizasyonun, bütün ideolojileri merkeze çekilmeye zorlayan otoriter siyasal yapının ve 12 Eylül tecrübesinin etkisi belirleyicidir. Ancak onun devleti aşkın bir otorite mertebesine koyan siyasal zihniyetinin bu 'buluşmadaki' payı unutulmamalıdır. Ayrıca, anti-komünizmin aciliyetini kaybetmesinden sonra Türkeş'in ideolojik söyleminde 27 Mayısçı döneminin modernist-gelişmeci motiflerinin, 'liberalleşmiş' bir bağlam içinde, geri döndüğü söylenebilir.

MHP'nin büyük bir moral ve iddiayla girdiği 1995 genel seçimlerinde parlamentoya girememesi, Ülkücü Hareket içinde Türkeş'e tepkiler doğmasına yol açtı. "Başbuğ", partiye merkez-sağ ve ılımlı bir imaj kazandırma çabasını 'abartmakla' ve tabanın eğilimlerine ters düşmekle eleştirildi. Bu eleştiriler elbette onun liderliğini sorgulayacak bir noktaya varmadı. Türkeş, "siyasetüstü devlet adamı" kimliğiyle siyaset zemînindeki ağırlığını korumaya çalıştı. 4 Nisan 1997'de, 80 yaşını sürerken, bir kalp krizi sonucu öldü. Cenazesi, 'Türkeş mitolojisini' pekiştiren kitlesel bir törenle kaldırıldı. Sağ politik yelpazenin hemen bütün unsurlarının da bu törene önem vererek katılmaları, onun son dönemindeki itibarının etkisi ve MHP'nin taraftar potansiyelinin sempatisini kazanma kaygısı yanında, Türkeş'in siyasal çizgisinin ve ideolojisinin Türkiye'nin politika ve siyasal düşünce ortamında 'hiza belirleyen' dolaysız ve dolaylı etkinliğini göstermiştir.

Türk Milliyetçiliği'ne 'Sivil' Bir Bakış

ÖMER LÜTFİ METE

GEREKÇE

Türk milliyetçiliği akımının -ağırlıklı olarak çok partili dönem boyu- özlü bir değerlendirmesini yapabilmek için, genel anlamıyla "milliyetçilik" konusunda, güvenilir bir bilimsel temelde uzlaşmanın mümkün bulunduğuna inanmak şart. Herhalde öncelikle de "kimin milliyetçi olmadığı" hususunda anlaşabilmek gerek.

Oysa bu imkânsız denecek kadar zor. Milliyetçi duygular en umulmadık zaman ve yerde parlayabiliyor. Hatta, her türden milliyetçiliğin her türden karşıtlarının da ezici çoğunluğu dahil, herkes şu veya bu derecede "milliyetçi" olarak karşımıza çıkabilir. Üstelik "milliyetçi yelpaze"nin ne kadar çabuk kapandığı da malum. Hemen herkesçe en masum "milliyetçilik" çizgisi sayılan "kültür milliyetçiliği" ile "Nazi" türü -veya türevi- milliyetçilik arasındaki upuzun mesafe, insanoğlunun en büyük hıza ulaşabildiği alanı oluşturur. Akşam "enternasyonalciyim" veya "sufiyim" diyerek yatan biri sabah "etnik temizlikçi" olarak kalkabilir.

Milliyetçilik, siyasî ve ideolojik bir akım halinde adıyla-sanıyla var olduğu günden bu yana geçen yaklaşık iki asır boyunca yaşanan bütün insanlık trajedilerinin hemen tamamında hem fail, hem mağdur! Adı konmadan önce de, bir içgüdü, bir "aidiyet bilinci" olarak, savaşların galibinde de, mağlubunda da temel hareket noktası milliyetçilik. Bundan sonra da başka adlar altında epey bir zaman daha aynı çatışmanın yaşanmayacağını kim garanti edebilir?

BELİRSİZLİK İKLİMİNDE

Bu alanla ilgili tanım ve tasniflerimizin güvenilmezliği, -veya en azından yetmezliği- hemen her zaman genelleme deneyişlerimize ve iddialı yargılarımıza darbe indirir.

Bir bakarsınız, "maço" kültürünü bir uzantı olarak içeren "milliyetçilik", Çiller gibi, bir kadın liderin bir numaralı silahı, hatta Hollanda'daki gibi bir "eşcinsel" liderin bayrağı oluverir. (O Hollanda ki, yakın zamanlara kadar "dazlak"lığın en az prim yaptığı ülkelerden biridir.)

Bir bakarsınız, neredeyse temel dinamiğiyle "karşı-milliyetçilik" üzerine kurulu Sovyet sistemi, kaba bir Rus ırkçılığını devletin derin siyaseti olarak kökleştiriverir. "Sınıf mücadelesi" tezinin zorunlu bir teorik dışlama ile Sovyet sisteminde "yasa dışı" kılabildiği, yalnızca, Rus olmayanların milliyetçiliği idi. Biraz da -Stalin hürmetine- Gürcülerinki! Bolşevik Kremlin, devrimin romantik saatleri geçer geçmez çarlığın sıkı Rusçu stratejilerine dönmüş, devletin "derin temeli"ni, sağlam şekilde "örtülü" bir milliyetçilik ideolojisine oturtmuştur. Aslında, "emperyal Rus ruhu" binek değiştirmişti. Ölen "şövalye atı" yerine "komünizm şimendiferi"ne binen Kremlin, böylece, imparatorluğu korumuştu. "Cihangir devlet"in temel hedeflerinden sapma yoktu. Görünürde kökten "karşı-milliyetçilik" güden sistem, tavizsiz bir milliyetçi siyaset sayesinde Kremlin'in kutsadığı "küresel güç" rolünü uzatabilmiştir.

Bu büyük devrim macerası bize başka pek çok şeyle beraber, "milliyetçi" istek

ve beklentilerin, ayrık otuna benzediğini de öğretmiyor mu? İktidara gelinceye kadar belki de içtenlikle karşı-milliyetçi olan pek çok aydın ve hareket adamı, "devlet sorumluluğu"nu alır almaz milliyetçi kesilivermiştir. Sanki, "Devlet çarkı" denen sistemin rutubeti "evrenselci" kahramanın üstüne siner sinmez, cihangir dürtüler kabarmaktadır.

Hasılı devlet varsa, milliyetçilik "farz-ı ayn" niteliği kazanıyor. Lakin bunun "mefhum-u muhalifi" geçerli değil. Aksine, devlet yoksa, milliyetçilik, farz-ı ayndan bile öte, neredeyse doğa yasası!

Devletli, devletsiz, her iki durumda ve bütün ideolojilerde, şu veya bu şekilde, şu veya bu derecede milliyetçilik, kökü kazınamaz bir ayrık otu! İşte aynı büyük devrimden bir "cilve" daha:

Gelmiş geçmiş bütün Türk milliyetçilerinin en seçkin "pir"lerini oluşturan Tatar düşünce ve hareket adamlarının pek çoğu da, hem milliyetçi, hem komünist, hatta bayağı "Bolşevik" değil midir?

Bir başka cilveyi de "küreselleşme"den yakalayabiliriz:

Bu ideoloji de, en azından bir yanıyla, "örtülü-gerçekçi" Amerikan milliyetçiliği sayılmaz mı? Yoksa, daha çekirdekte, sağın ve solun bütün "kökten muhalif"lerince iddia edildiği gibi "siyonizm"in yeni adı mı?

Adı ve siyasi sistemi ne olursa olsun, devlet denen mekanizmanın olduğu yerde, örtülü veya açık bir milliyetçilik ideolojisi vardır. Hatta "devlet eşittir milliyetçilik" de denebilir (İsviçre'de bile)!

AB gibi devletler üstü model denemelerinde de daha rafine bir milliyetçilik, sistemin ideolojik temelini oluşturacaktır.

BİR BAŞKA TASNİF

Neredeyse herkeste bir milliyetçi damar bulmaya yakınsak, "Türk Milliyetçiliği" veya bir başka "milliyetçilik" üzerine değerlendirme yapabilmek için farklı bir "tasnif" benimsemek durumundayız. Böyle bir arayışla milliyetçiliği iki türe indirebiliriz:

1) Gerçekçi (reel) milliyetçilik.

2) Ayinsel (ritüel) milliyetçilik.

Kuşkusuz her iki tür, diğerinin temel özelliğini kökten dışlamaz. Her "gerçekçi milliyetçilik"te bir ölçü "ayinsel" boyut vardır. Her "ayinsel milliyetçilik"te de gerçekçi yan bulunduğu gibi.

Buna göre, tahmin edileceği üzere, yirminci yüzyılın faşizm ve nazizm uygulamaları birer "ayinsel milliyetçilik" örneğidir. Aynı yüzyılın İngiliz, Rus, İsrail ve Amerikan devlet ideolojileri de, olabildiğince örtülü "gerçekçi milliyetçilik" uyarlamalarıdır.

Burada ana terim olarak "milliyetçilik" alındığı için böyle bir tasnife gidiyoruz. Her tür milliyetçiliğin az veya çok çağrıştırdığı "ırkçılık" terimine yoğunlaşacak olsak, farklı bir kategori ararız. Ancak, şunu da gözden uzak tutmuyoruz: En mülayim milliyetçilik bile, gerçek hayatta ve gerçek duygular alanında, mutlaka ırkçılık dayatır. ABD'de bir Zenci, bir Arap veya bir Yahudi'nin başkan seçilmesi, en azından bugün için tasavvur bile edilemez. İsviçre'de de, mesela millî takımın yıldızı Kubilay Türkyılmaz başbakanlığa gelemez!

Aynı tasnife göre, ırkçılık açısından da bir genelleme yapabiliriz:

Ayinsel milliyetçilikte ırkçılık yüksek yoğunlukta, gerçekçi milliyetçilikte ise - belki aynı derecede etkinken- görünürde daha düşük yoğunluktadır. Belki bu tasnifi "amatör milliyetçilik", "profesyonel milliyetçilik" ifadelerine kadar indirebiliriz. İlki çoluk-çocuk işi gibi durur, öteki ustalıkla işler.

VİZYON FARKI

Bu durumda "Atatürk Milliyetçiliği"ni nereye yerleştirmek gerektiği de bir sorun oluşturuyor. Gerek Mustafa Kemal'in kendi anladığı ve yaşadığı milliyetçilik, gerekse sonradan onun yolundan gitme

iddiasındakilerin dillerinden düşürmediği "Atatürk Milliyetçiliği", içe dönük olarak "ayinsel", dışa dönük olarak da "gerçekçi" niteliktedir.

"Atatürk Milliyetçiliği"nin dışa dönük olarak "gerçekçi" niteliğini, Mustafa Kemal-Enver Paşa mukayesesi açık biçimde sergiler. Atatürk, mevcut şartlarda milletin ancak "misak-ı millî" çerçevesinde dirilebileceğini kestirecek gerçekçilikte iken, Enver Paşa, imparatorluğun enkazından, neredeyse daha büyüğünü çıkarabileceği hayaliyle "Turan rüyası" görmüştü. Fakat aynı Atatürk, özellikle Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra, "gerçekçi milliyetçilik" anlayışını, Hatay olayından, Afganistan'a ilgisindeki engin stratejik bilince kadar pek çok örnekte sergiler. Dışa dönük olarak daima ölçülü ama derinden derine "hesapçı"dır. İçerde ise, "Türkçü" tutumunu "ayinsel milliyetçilik" uygulamaları ile sergiler. Dilin saflaşmasına çalışır, "Ezan"ı Türkçeleştirir, hatta kafatası ölçümü gibi fantezilere dahi kayıtsız kalmaz. Bu dönemdeki bazı tercih ve uygulamalarda yer yer ideolojik tutarsızlık, hatta karşıtlıklar görülse de, Atatürk'ün içeriye yönelik "ayinsel milliyetçi" yaklaşımı, herhalde keyfî bir tutum değil, topluma özgüven aşılamayı da hedefleyen bir siyasettir.

Atatürk'ten sonra ise devlet için temel ideoloji ihtiyacını algılamak açısından ciddi düzey sorunu doğar. "Ayinsel milliyetçilik" tasfiye edilirken "gerçekçi milliyetçilik" de yüze göze bulaştırılır. Zaten bir müddet sonra da Türk devletinin yarı resmî ideolojisi, "Amerikan Milliyetçiliği" oluverir.

İki dönemi karşılaştırırken anahtar bir olayla yetinebiliriz:

Atatürk'ün, yapay bir ülke olan Afganistan'a ilgisi son derece geniş bir vizyonun kanıtıdır. Kabil'e gönderilen Türkiye büyükelçisi Esendal, neredeyse "eyalet valisi" denecek kadar etkindir. Kendisiyle aynı dönemde Afgan elçiliği yapan İngiliz, Amerikan, Alman ve Rus diplomatlar ülkede sıradan birer "figüran" düzeyindedir. Ama, hangi sebepledir bilinmez, Esendal İsmet İnönü tarafından geri çekilir. Bundan sonra da Afganistan'da Türkiye'nin esamesi okunmaz.

Bu "gerileyiş"in pek çok iç ve dış sebebi vardır ama herhalde bir numaralı etken Atatürk'ten sonraki "vizyon" zaafıdır. Ayrıca, kendini belki de her şeyden önce "Türk" hisseden Atatürk'ün mutlak bir "milliyetçi" olmasına karşılık İnönü'nün "köken bilinci" bakımından böyle bir ideolojik duyarlılıkta bulunmaması da önemli bir sebeptir. "Millî Şef", sözgelimi çağdaşlaşma ve Batılılaşma vadisinde tam bir "kemalist"tir. Ancak aynı İnönü, "milliyetçilik" yerine, dönemin "yükselen değer"ler kütüğünde üst sıralara çıkan "hümanizm"e yönelir.

Böylece Atatürk'ün "Yurtta barış, cihanda barış" cümlesiyle özetlediği ilke, ters-yüz olur. Atatürk'ün beyninde bu düstur, yakından uzağa doğru dereceli ve gerçekçi bir milliyetçi dış ilgiyi formülleştirirken, İnönü'de aynı ilke, sınır ötesine kayıtsızlığı kurallaştıran bir "vecize"ye dönüşür. Atatürk döneminde Türkiye'nin dış temsilcileri, bulundukları ülkelerde birer "millî misyon" adamıdırlar. Onları, kâh Türk azınlıklarla "derin"den ilgilenirken, kâh yeni akımların gelişimini stratejik açıdan izlerken görebilirsiniz. Sonrakilerin kahir ekseriyeti ise, Türkiye'nin Batılılaşmaya çalıştığını kanıtlamaya memur konu mankenleridir.

Atatürk döneminde içe dönük olarak "ayinsel", dışa dönük olarak da "gerçekçi" diye nitelediğimiz milliyetçi devlet ideolojisi, İnönü ile beraber sadece güncel -zecri- çıkar ve tehlikelere gözcülüğü hedefleyen bir yönetim pratiğine dönüşür. Çok partili zaman, devletin ideolojik temelden mahrumiyeti ile bu temeli arayış denemeleri arasında akar gider. Özetle, Atatürk'ten sonra Türkiye, bir devlet gibi değil de, hükümet merkezi ABD'de bulunan devasa bir belediye gibi yönetilir.

Bu dönemin başlangıcında, Türk Milliyetçileri, 1946'daki "Tabutluk" macerasına uzanan etkinlikleri ile "ayinsel milliyetçilik" boşluğunu doldurmayı denerler. Ancak, "gerçekçi milliyetçilik" boşluğunu dolduracak irade ortada yoktur. Türkiye Cumhuriyeti'nin, iddialı her devlet gibi, Atatürk'ün vefatından bu yana hâlâ aradığı, usta işi bir "gerçekçi milliyetçilik" ideolojisidir.

ŞEYTAN TAŞLAMA MİSYONU

Bu bağlamda "Türk Milliyetçiliği" hareketi, kişiliğini koruyarak değişen şartlara ayak uydurabilen, söylem ve yönelimlerini yenileyebilen bir akım niteliği kazanamadığı için, "gerçekçi milliyetçilik" öğreti ve pratiği yönünde herhangi bir gelişme kaydedilebilmiş değildir.

Şüphesiz bunun sebep ve "mazeret"leri çok ve çeşitlidir.

Bir kere ülkemizde Türk Milliyetçiliği akımının ideolojik ve siyasi örgütlenme sürecinde bazı aşamalar hayli çarpıcı cilveler içerir.

Bunlardan biri, İkinci Dünya Savaşı sonrasının şartlarında şekillenir:

Tablo "ayinsel milliyetçilik" için kapkaradır. Bu tür milliyetçiliğe dayanan Almanya ve İtalya hezimete uğradığı için, aynı rüzgara yelken açanlar bütün dünyada ezik ve geri düşmüştür.

"Yükselen değer" dalgası tamamen zıt yönden gelmekte, özellikle gençlik kitleleri için solun cazibesi dayanılmaz bir hal almaktadır.

Bu şartlarda, gözden düşmüş ayinsel milliyetçilik, herhalde marjinalliğe mahkûmdu. Ancak birkaç yıl içinde "Soğuk Savaş" patlayınca, Türk Milliyetçiliği adına ideolojik ve siyasi örgütlenme kolaylaşır. Çünkü artık içeride yakın ve sıcak bir "düşman" vardır. Türk Ocakları canlanır gibi olur, ardından "Komünizmle Mücadele Dernekleri" sahne alır. Böylece "Türk Ocakları" daha isminden itibaren vaat ettiği "tez" değerini kısa sürede elinden düşürür, Türk milliyetçileri "Soğuk Savaş"ın uydulaştırıcı rüzgarı altında acıklı bir donma sonucu "karşı tez" kümesine iner. Artık bütün öncelikler "komünizmle mücadele"ye verilmektedir.

12 Eylül 1980'e kadar tırmanagelen bu gerilim, Türk Milliyetçiliği'ni "yarı-sivil" veya "yarı-resmî" bir hareket durumuna getirmiştir. Hareket, devletin doğrudan veya dolaylı olarak güdümünde bulunmayan -sınırlı da olsa- bir aydın dayanağına ve geniş bir halk kitlesine yaslandığı için sivildir. Ama aynı zamanda, devletin kimi organlarınca, -düzensiz de olsa- "derin"den desteklendiği, en azından genel bir anlayışla karşılandığı için resmîdir.

1980 ihtilaliyle birlikte Türk Milliyetçileri'nin tamamen"sivilleşme" gerçeği ile yüz yüze geldiklerini gözleriz. Bu yüzleşme, devlet tarafından "devrimci" kesimle aynı derecede "karşıt" olarak algılanmaktan kaynaklanan hayal kırıklığı ile başlar. Böylece zihinlerdeki, "her şeye rağmen kutsal devlet" düşüncesi sarsılır. Daha önce bir tür "milis güç" gibi görülmekten pek rahatsız olmayan, hatta kendi kendilerini bile bir ölçüde böyle algılayan Türk milliyetçisi gençler, özgürlük ve şiddeti birlikte tasfiye eden 12 Eylül'le beraber, "tartışma" zamanı bulurlar.

Bu da, "ülkücü mücadele" diye ifade ettikleri "karşı-tez" ağırlıklı hareket sürecinde yaşanan tecrübeleri sorgulamalarını sağlar.

FİTNE İÇİNDE FİTNE

Böyle bir ortamda iki olgu, neredeyse bütün ülkücüler için aynı derecede uyarıcı bir "hatıra alanı" haline gelir.

1) Mücadele sürecinde sık sık "içimizdeki filanca kişi MİT ajanıdır" türünden, -bazen paranoya boyutlarına varmış- söylenti ve belirtilerle pek çok kimseye kuşkuyla bakmışlardı.

2) Lider konumundaki pek çok ülkücü, kamuoyunda ve "savaşan" taraflar arasında kendilerine mâl edilen bazı eylemlerin gerçek failleri ile ilgili "garip" gözlem ve şüpheler yaşamıştır. Sözgelimi, çevrelerinde bir devrimci genç öldürülmüştür ve faili belirlenememiştir. Oradaki lider ülkücü kadro bu eyleme bir anlam verememiş ve araştırmaya başlamıştır. Böyle durumlarda ya hiçbir bilgi ve bulguya ulaşamamışlardır veya umnmadıkları bir kişi üzerinde şüphelerini odaklamışlardır. Bu kişi, "ülkücü" diye bilinsin veya bilinmesin, genellikle ne idüğü ve ne yaptığı hususunda tereddüt taşınan biridir; sanki başka bir yerin talimatı ile "işgüzarlık" etmiştir.

Hemen belirtelim ki bu gençler; pek çok ideolojik cinayetin, "misilleme" veya "tehlikeyi ortadan kaldırma" gerekçesiyle ülkücü militanlar tarafından, belli bir hiyerarşi sonucu veya keyfî davranışlar halinde işlendiğini biliyor ve kabul ediyorlardı. Ama akıl erdiremedikleri bazı eylemler için daha o zamandan kafalarını karıştıran iç sorularla karşı karşıya geliyorlardı. Hangi görünmez el, niçin, onlar adına "ideolojik temizlik" örneği sayılabilecek seçme "operasyon"lar yapıyordu? Böyle bir üçüncü güç varsa o, devletin içinde olmalı değil miydi?

Bu tür olaylar, 12 Eylül sonrasında çok daha şüpheci bir bakışla ve daha geniş tarama ile sorgulanır. Onların gözünde şimdi, zanlı odaklar arasına, 12 Eylül'e dek toz kondurmadıkları kurumlar da girmiştir.

Bu insanların, 1974-80 arası kavga sürecinde bir yandan "destanlık" bir mücadele verdiklerine inanmaları, bir yandan da karanlık bağlantılara açık bir ortamdan geçtiklerini benimsemeleri, önlerine derin bir çelişki vadisi açıyordu. Her şeyi yerli yerine oturtup kişilik dengesini koruyarak bu çelişki vadisinden sivil düzlüğe çıkmak, elbetteki genç Türk milliyetçilerini aşan bir işti. Onlara bu yönde rehberlik edecek bir ideolog da yoktu. Kendi içlerinden çıkan keskin bakışlı birkaç ismin sorgulama deneyişleri de, hâlâ "ayinsel milliyetçilik" havasının hâkim olduğu iklimde boğulup gitmeye mahkumdu. Üstelik birkaç yıl sonra "şeytan taşlama misyonu" da geri gelmişti.

1984'te patlayan "bölücü tehdit", Ülkücü Hareketi yeniden "yarı-sivil" veya "yarı-resmî" karaktere bürünmeye zorlayacaktı. Bir kere daha salt "ayinsel milliyetçilik" için "altın çağ" patlak veriyordu. Ancak bu sefer doğrudan taraf olmayı önleyecek bir irade ve tecrübe vardır. Türkeş'in bu yönde kararlı tutumuyla "ülkücü"ler, 12 Eylül öncesinde devrimcilerin karşısına geçerken yaptıklarını tekrarlamadılar, PKK'ya birer "milis" olarak dikilmediler.

Bu noktada, "özel harekât" elamanlarının "ülkücü"lerden oluşturulduğu yolunda, eleştiri konusu olan bir gerçeklik var ki, "Kuvayı Milliye milisliği"nden doğruca "militarizm"in resmî kadrolarına intikal şeklinde yorumlanabilir. Ancak şunu da hesaba katmamak, "anlayışsızlık" olacaktır: PKK'yla mücadele edecek "özel polis"ler başka hangi "eğilim"den tedarik edilebilirdi? Solcu, liberal, dinci veya "futbolcu" genç mi, gönüllülük de gerektiren savaşçılığa talip yahut aday olacaktı?

Bu konuda dikkati çeken bir nokta da, "hareket" olarak cepheye çıkmamanın, ülkücüleri, bölücülük olgusuna karşı resmî ideolojiden farklı bir çizgi arayışına yönlendirmeye yetmediğidir. Resmî yaklaşımı sorgulamak bir yana, beklendiği -ve belki de kurgulandığı- üzere sorgulayanları ihanetle suçlama tavrından bile taviz verilmez. Bu paralelleşme, hareketi yeniden yarı-resmî, yarı-sivil bir karaktere oturtur. Oysa, kendini "Ülkücü" veya "Türk Milliyetçisi" olarak tanımlayan genç aydınlar, 12 Eylül sonrasının yukarıda özetlemeye çalıştığımız şartları altında bu boyutu sorgulamaya başlamış, böylece onları yakın geçmişlerini inkâra bile götürebilecek kadar çetin bir işe yönelmişler-

di. Bu belki kısa zamanda derinleşme umudu yansıtmıyordu ama kayda değer bir dönüşüme kapı aralayabilecek gibi görünüyordu.

Türk milliyetçisi kadrolardaki sivilleşme arayışlarının soluksuz kalmasında, PKK'nın devlete karşı 1996'ya kadar süren başarısı da önemli bir etkendir. Yeniden "sıcak tehdit"in baş göstermesi, hareketin tabanında "ayinsel milliyetçilik" bayrağını coşkuyla dalgalandıran rüzgârı sağlar. Böyle olunca da, devletin, bize göre hâlâ amatör düzeydeki "gerçekçi milliyetçilik" ideolojisi, en önemli ustalığını "tepki ülkücüsü" üretmede sergiler. Tabii eğer "PKK karşıtı yeni ülkücü kitleler", tamamen rastgele ve doğal şekilde oluşmamışsa...

Ne var ki, öyle veya böyle, Türk milliyetçiliği hareketini temsil eden siyasî ve sosyal oluşumlara katılan nev-zuhur tepki ülkücüleri "akım"ın ideolojik düzeyini büsbütün geriletmiştir. 12 Eylül öncesinde "karşı tez"i olunan şey, koca bir "Marksizm" idi ve ülkücüyü ister istemez donanımlı hale gelmeye yönlendirebiliyordu. Yeni durumda ise, dışarıdan destekli ve azmanlaşmış da olsa, nihayet bir "çete"nin "karşı tez"i konumunu alabilmek, hiçbir birikim gerektirmiyordu.

Böyle bir ortamda "Kahrolsun PKK" narasıyla özetlenebilecek "güncel doktrin", zaten sığ olan ideolojik içeriği büsbütün boğuverir. "Sığ" diyoruz; çünkü rahmetli Erol Güngör'ü istisna tutarsak, hiçbir "ülkücü" aydın, yüzyıl önce Volga Tatarları arasında yükselen parıltılı "Türkçü" aydınların fikri düzeyine bile yaklaşabilmiş değildir. (Bu iddianın bir "bedahat"i tekrarlamaktan ibaret olduğunu ve kanıt gerektirmediğini düşünüyoruz.)

Hasılı Türk Milliyetçiliği, çok partili siyasi hayat boyunca "şeytan taşlamaktan ibadete vakit bulamadığı" için, kendini ideolojik açıdan yeterince sorgulayamamıştır. Bu da hareketin kendisini yenileyip geliştirmesini engelleyen önemli etkenlerden biridir.

BİR BAŞKA MİLLİYETÇİLİK

Türk milliyetçiliğinin, çok partili hayat boyunca yaşadığı macerayı ve geçirdiği evreleri bütün girinti ve çıkıntılarıyla değerlendirmeyi zorlaştıran çelişkiler yumağı ve sırlar alanı ile yüz yüzeyiz.

Şüphesiz, bu sır ve çelişkilerin tamamının sorumluluğu da Türk milliyetçilerinin omuzlarında değildir. En azından, başta değinmeye çalıştığımız, güvenilir temel terimler sorunu açısından bütün taksirat yalnızca "milliyetçi"lere yüklenemez.

Ayrıca vurgulamak gerekir ki, bu sır ve çelişkiler yeterli bir enerji ile sorgulanıp silkelenecek olsa, "milliyetçi-karşı milliyetçi" kavgası, tarafların pek çok mensubunun gözünde bir anda "beyhude" hale gelebilir.

Çok partili siyasî hayatın başlayıp geliştiği dönemin temel dinamiklerinden biri olarak işaretlediğimiz "Soğuk Savaş" olgusunda ABD etkeni, başlı başına bir "sır"lar ve "çelişkiler" okyanusu niteliğinde değil midir? Sadece burası, herhangi bir belgeye dayanmadan, salt muhakeme gücü ile dahi sorgulanacak olsa, "milliyetçi" ve "karşı milliyetçi" duruş sahiplerinin başına derin işler çıkarabilir.

Ortalama devrimci için ülkücünün "Amerikan işbirlikçisi", yine ortalama ülkücü için her devrimcinin "Rus işbirlikçisi" olduğu yolundaki yaygın iddia, tam tersi bir yargıdan daha mantıklı bulunabilir mi? Oysa bizzat bu iddia ve inanış, 12 Eylül öncesinde binlerce canın kaybına yol açan savaşın ana gerekçelerinden biridir.

Çok partili siyasî hayatın başlangıcı ile birlikte filizlenen, sonrasında doğrudan doğruya ülkücü-devrimci savaşına dönüşen fitnenin ardındaki ABD etkeni, her iki tarafça hakkıyla algılanabilmiş değildir. Aynı şekilde komünist Kremlin'in de, Anadolu üzerindeki "büyük oyun"dan kapabildiği rolün yeterince kavrandığı şüphelidir.

Toplumun geneli itibariyle, ilkinin "müttefik", ikincisinin "amansız düşman" olarak siyah-beyaz karşıtlığıyla benimsenmesi de, esasen, aklı başında insan için gerçek-dışılığın, en azından algılama zaafının kanıtıdır.

Şimdi bile bu etkenleri tam olarak tespit etmeyi imkânsız kılan "sır"ların kapısını cesaretle çalamıyoruz. Ama umuyoruz ki, çelişkiler üzerinde yapacağımız gezintiler sayesinde sırların mahiyetine yaklaşabiliriz.

Bilindiği gibi, çok partili hayatla beraber Türkiye adeta bir "Amerikan Milliyetçiliği" cenneti haline gelmiştir. Bu, kendisine başka milletlerden milliyetçi devşirebilen, "ayinsel" yanı törpülenmiş, "gerçekçi" bir ideolojidir. ABD bu ideoloji ile Türkiye'ye köklü bir giriş yapmış, kısa sürede devleti yöneten kadroların neredeyse tamamını "gezegenin efendisi" olarak kendisine biat ettirmiştir. Faşizmi ve nazizmi yerle bir eden ABD, Türkiye'de önce geniş kitlelere sevimli görünmeyi başarmış, ancak doğasındaki bencillik ve açgözlülük yüzünden küstahlığını uzun süre bastıramamıştır. Bu yüzden önce sol aydınlar, beraberinde de Türk Milliyetçileri, örtülü Amerikan mandasından tiksinmeye başlamışlardır. Aynı süreçle eşzamanlı olarak patlayan Soğuk Savaş, öteki kefeye gizli ve "gerçekçi Rus milliyetçiliği"ni yerleştirip dünya terazisini ateş dengesi üzerine oturtunca Türkiye'de sağ batıya doğru, sol da kuzeye doğru gittikçe daralmış ve sıkışmıştır. Böyle bir sıkışma, her iki tarafa da, hiçbir şekilde içlerine sindiremeyecekleri tercihler dayatmıştır. Sonuçta Türk milliyetçileri, mükemmel bir "gerçekçi milliyetçilik" örneği olan ABD ideolojisinin paradoksal müttefiki haline gelmişlerdir. Pek çok "milliyetçilik karşıtı"nın -görünürde- fiilen "gerçekçi Rus milliyetçiliği"nin doğal müttefiki haline gelmesi gibi.

Fitne bir kere koptuktan sonra, sapla samanın birbirinden ayrılması zorlaşmıştı. Soğuk Savaş'ın yarattığı küresel titreşimle kopan bir buz parçası yuvarlana yuvarlana bütün Türkiye'nin üstüne çökecek bir çığ haline gelince, önceleri kartopu oynayan çocuklar, göçük altında birbirlerini yemeye başlamışlardı. Şimdi dönüp, önyargısız biçimde -veya hiç değilse daha makul ölçekli önyargılar eşliğinde- bu yakın geçmişe baktığımızda, acı bir çelişkiyle karşılaşıyoruz:

Devrimci hareket, ürettiği veya üremesine katkıda bulunduğu Rus tehdidi yüzünden, -böyle bir amacı olmadığı halde- Türkiye'nin ABD'ye büsbütün bağımlı duruma gelmesinde küçümsenemeyecek bir sorumluluk sahibidir. Ülkücü Hareketin de, benzer şekilde, doğurduğu tepki yüzünden "gerçekçi Rus Milliyetçiliği"ne dolaylı katkı sağladığı söylenebilir. Ancak bugün artık dünyada ve Türkiye üzerinde mutlak galip Rusya değil Amerika'dır. Öyleyse Türkiye'yi -istediklerinin tam tersi- yerlere itmede "devrimci hareket" daha acıklı bir rol üstlenmiş demektir.

Doğrusu bu "varsayım"ların orta vadede "deşifre edilmiş" hakikatlere dönüşmesini de beklemiyor değiliz. Önümüzdeki yıllarda bazı KGB ve CIA belgelerinde, Rusların çok dolaylı yollardan ülkücüleri desteklediğine, Amerikalıların da aynı sinsilikte devrimcilere katkı sağladığına ilişkin somut örneklerle karşılaşırsak hiç şaşırmayız. Esasen, 12 Eylül öncesindeki bazı eylemlerde, bir kısım önemli devrimcilerin KGB, bir kısım kilit ülkücülerin de CIA tarafından katledildiğinden veya katlettirildiğinden ciddi şekilde kuşkulanıyoruz. Malum; KGB için ülkücülerin, CIA için de devrimcilerin ne kadar kötü yaratıklar olduğunu topluma kanıtlamak, gizli servisler dünyasında pek olağan bir numaradır.

Konumuzla ilgili bir başka çelişki örneği ile bu vadide düşüncelerimizi toparlıyoruz:

Batı Avrupa'da yaşayan gurbetçiler arasındaki Türk Milliyetçileri, bulunduk-

ları ülkelerin seçimlerinde, neredeyse istisnasız denebilecek bir çoğunlukla sol partilerin kazanmasını ister, oy verecek durumda olanlar oy verirler, bu haktan mahrum bulunanlar da gönülden desteklerler. Niye böyle davrandıklarını da açık yüreklilikle ifade ederler:

"Çünkü, göçmenlerin ve yabancıların haklarını geliştirmede daima sol iktidarlar daha ileri adımlar atmışlardır."

Şimdi bu dayanışmaya ne ad koyacağız?

Belli ki, milliyetçilik ve karşı milliyetçilik, her an, kendi zıddıyla işbirliğine mahkûm olabilir. Bu da bize, "ahkâm" keserken yoğurdu üfleyerek yememiz gerektiğini ihtar eder. Hatta biraz da, bu -temel gibi görünen- ayırımın bile boş olduğunu gösterir. Üstelik böylesine içiçe geçebilirlik karşısında hiçbir "teori" kusursuz bir işlerlik vaat etmez. Ne sınıf çatışması ne de milletler çatışması!

Bütün tarihe, varoluştan bugüne uzanan bir dinozor omurgası aramakta inat etsek de, sık sık insan davranışlarının kestirilemezliğine veya bireyin doğal çıkarcılığına toslar dururuz. Bunca bilimsel enerjiye rağmen süzebildiğimiz en sağlam "kanuniyet"ler, hiç beklenmedik anlarda "kuram" aşamasına geri dönerler.

DİN BAYRAĞI DALGALANIYOR

Daha önce dokunup geçtiğimiz gibi, Türk Milliyetçileri bu bağlamda güncel olmayan sorunlar üzerinde düşünce üretmeye yeterince vakit ve takat bulabilmiş değillerdir. Böylesi bir teorik boşluğun önemli sebeplerinden biri de, hareketin, ideolojik örgütlenmeden kısa bir süre sonra köycülleşmesidir. Bu aşamayla birlikte dinî kültür, ayinsel milliyetçi alışkanlıkların önüne geçmiş, böylece hazır İslâm birikimi, ideolojinin düşünce boşluklarını doldurmuş veya örtmüş, aydınlanmaya hevesli ülkücüler "manevi kültür"ün mirası ile çağı yakalayabilecekleri güvencesi içinde, harcıalem ilahiyatçılık ovasında gezinmeye başlamışlardır. Özellikle de 12 Eylül'den sonra bu dönüşüm ivme kazanmış, daha önce akla gelmeyecek sıçramalar yaşayan ülkücüler görülmüş, sözgelimi "Humeynici"likte ideolojik tatmin -dinî heyecan değil- arayan dünkü militan "bozkurt"lara rastlanmıştır. Hem de az sayıda değil. (İçlerinden, daha sonraları liberal partilere zıplayıp bakan olanlar da vardır.)

Oysa başlangıçta Türk Milliyetçiliği, laik nitelikli, kentli bir harekettir. Böyle olduğu için de, Kemalizm ile neredeyse özdeş denecek yakınlıktadır. Bu dönemin milliyetçileri genellikle dine saygılı, inançlı, ama nadiren dindardır. Kente göçün patlamasından sonra kısa sürede bütün ülke dev bir köye dönüşürken Türk milliyetçiliği hareketi, "Bozkurt" simgesinin yanına daha ağırlıklı olarak "Hilâl"i de yerleştirir. Bu, "Bozkurt"un simgelediği Türkçü-Turancı ülküyü terk etmek amacıyla gerçekleştirilmiş bir değişiklik değildi. Daha çok, din eksenli polemiklerde rahatlamak için İslâm'ı net bir şekilde "ırk"ın önüne koyma girişimiydi.

Burada, yalın bir gerçekliği ifade bağlamında "ırk" diyor, "ırkçılık" demiyoruz; çünkü Türk Milliyetçileri'nin ezici çoğunluğu ta baştan beri sistematik anlamda ırkçılığı reddetmişlerdir. Aksi halde, Türkiye'deki Türk Milliyetçileri'nin önde gelen isimleri arasında yer almış -sözgelimi- Kafkas kökenliler dışlanmış olurlardı. Oysa biliyoruz ki, bugün bile MHP vitrinindeki kişilerden pek çoğu Çerkez ve Kürt kökenlidir. Ne var ki, giderek etkinliğini yitiren ve azalan Türkçü unsurlar, "saf ırk" saplantısı içermeyen, yumuşak ama çelişkili bir "ırkçılık" anlayışını daima temsil etmeye ve yaşatmaya çalışmışlardır. Kamuoyunda "Bozkurt-Hilal ayrışması" şeklinde ifade edilen dönemde belli ölçekte bir tasfiye veya kopuş yaşanmasına rağmen.

Bu noktada cevaplamamız gereken pek çok soru içinde en önemlisi, Türk

olmayan birinin kendisine "Türk Milliyetçiliği" hareketi içinde nasıl bir yer seçebildiğidir.

Biliyoruz ki, Kürt, Zaza, Laz, Hemşinli, Çerkez, Abaza, Gürcü, Boşnak, Arnavut ve Arap kökenli ülkücüler, oluşuma katılmalarını istisnai bir hadise saymamıza imkân bırakmayacak kadar çok. Ermeni kökenli ama Müslüman olmuş pek çok ülkücünün de varlığını biliyoruz. Hatta belki de "mostralık" ama, ortodoks Ermeni Türk Milliyetçisi bile var.

Bu nasıl olabiliyor?

Türk değilken "Türk Milliyetçisi olmak?" nasıl bir duygu?

Sadece bir farzediş hali mi? Bir tür takiyye mi? Yoksa, "üniter ideoloji"nin çok geçerli saydığı, "Türk adı bir etnik varlığı değil, vatandaşlığı ifade eder" şeklindeki formül mü gerçekten ve samimiyetle işlemiş?

Bu ve benzeri soruların cevabını bulabilmek için kestirme yoldan yapabileceğimiz denemeler sınırlıdır.

Bize göre, "Türk Milliyetçiliği" hareketinin mensuplarını oluşturan harman mazide kalmıştır. Nicedir böyle bir katılım yoktur. Kendini kökten Türk hissetmeyenlerin "Türk Milliyetçisi" olması artık imkânsız görünmektedir. Geçmişte, Türk olmadığını bile bile bu harekete katılanların bile bir kısmı artık kendi kendini yadırgamaktadır.

"Türk Milliyetçiliği hareketinin asla ırkçı bir hareket olmadığı" yargısı, mensupların meydana getirdiği harmana bakınca kesinlikle doğrudur. Ancak bu harmana, Türk olmadan katılmanın temel sebebi, Türk milliyetçiliğinin ideoloji olarak cazip görülmesi değildir. Burada en büyük etken "Soğuk Savaş" dönemindeki "öcü"ye karşı dayanak ve sığınak arama dürtüsü olsa gerektir. Doğrusu, bir dönem "Türkeş'in Komandoları" deyimi ile de vurgulanan "fizikî güç" boyutu, hareketin komünizme, özellikle de devrimci şiddete karşı bir numaralı direnç odağı görülmesini sağlamıştır. Böylece, kendini Türk hissetmeyen herhangi bir insanın, "kızıl cehennem" tehlikesini önlemek adına saf tutuş arzusu, onu Türk Milliyetçiliğine mensup kılmıştır. Elbette zamanla bu durumun ideolojik açıdan netameli bir sorun alanı olduğunu da görmüştür ama artık geri dönüş kolay değildir.

Geçmişte bu harmanın oluşumunda "İslâm"ın da önemli bir payı bulunmaktadır. Doğrudan siyasal İslâm adına partinin var olmadığı dönemlerde Türk Milliyetçiliği hareketi bir bakıma tek çatı durumundaydı. Nitekim Erbakan bile vaktiyle "Türk Milliyetçiliği" hareketinin içindeydi.

Bu şekilde tek çatı konumu, Türk kökenli olmayan veya kendini Türk kökenli hissetmeyen dindarları da harmana dahil etmekteydi.

"Soğuk Savaş"ın Türkiye'deki muharebe alanı, 1974'ten sonra birdenbire ve patlarcasına kızışırken, köyden kente göç dalgası da hâlâ alabildiğine kabarıktır. Artık büyük şehirler de Anadolu'dur. Böylece her yer köydür ve bir de televizyon vardır. Bu da, bütün bir ülkenin kutuya sığacak hale gelmesi demektir. Bir büyük köy ve bir büyük kutu.

İşte bu kutu ile beraber "Soğuk Savaş" sadece kentlinin ve okuyan kişinin değil, herkesin gündemine oturur. Herkes "siyasîleşir" ve herkes vaziyet almak durumunda kalır.

On-onbeş yıl öncesine kadar, büyük şehirlerde, özellikle de üniversite ortamlarında biraz "millî bayram figürü" gibi duran, şu veya bu "hoca"nın, yahut "üstad"ın meclisine girip çıkan birer avuç romantik gençten oluşan Türk milliyetçiliği akımının yerini çok kısa sürede karşı eylemci bir hareketin alması herhalde birkaç cümle ile açıklanabilir bir gelişme değildir. Ancak bu süreçte en etkin sebeplere yoğunlaşacak olursak, sanırız, köycülleşmenin önemli bir ağırlık teşkil ettiğinde uzlaşabiliriz.

Önceleri harekete sempatiyle yakla-

şan varoş, kasaba ve köy kökenli gençler, kavga kızıştıkça duygusal özellikleriyle önplana çıkarlar. Artık işin ucunda ölüm vardır. Bunu göğüslemek ise cesaret gerektirmektedir. İşte bu gerçeklik kısa sürede ülkücü gençlik örgütlenmelerini varoş, kasaba ve köy çocuklarının denetimine sokar. Çünkü "savaş"ta öncelikle onların yetenekleri geçerliydi. Bu gençlerin, cesaretleri yanında bir özellikleri daha vardı:

Onlar için "din" hayatın temel gerçeğiydi. İnançları daha saf ve sağlam, yaşayışları daha İslâmî idi. Sel gibi geldiler ve Türk Milliyetçiliği hareketine damgalarını vurdular. Bir anda azınlık durumunda kalan kentli Türk milliyetçileri etkinliklerini yitirdiler. Bu da, akımın öncelikle fikrî ve estetik düzeyini olumsuz etkiledi.

Ayrı süreçte "siyasal İslâm" da sahne almaya başladığı için, Türk milliyetçileri "dinî değer"ler konusunda da yarışa girdiler. Bu da hareketin "laik" dokusunu tehdit ediyordu. 12 Eylül'de Kemalizm bu sebeple "ülkücüler" ile "devrimcileri" aynı kefeye koydu, her ikisini de "sistem" için en tehlikeli düşman odaklar saydı.

TOPLUMCULUKTAN VAZGEÇİŞ

Bozkurt-Hilâl ayrışması yolunda tartışmaların patlak verdiği dönemlerden hemen sonra hareket "toplumcu" sıfatını da terk etmiştir.

Bilindiği gibi Türk Milliyetçileri, çok partili siyasî hayatın ilk yirmi yılında kendi doktrinlerini "Milliyetçi Toplumcu Dünya Görüşü" şeklinde başlıklandırmaktaydılar. "Faşist" suçlamaları yoğunlaşınca, "Nazi"lerle isim benzerliğinden kurtulmak için "toplumcu" kelimesi atıldı. Oysa ülkücüler kendilerini hâlâ "toplumcu" olarak görüyorlardı. Bir yandan içtenlikle asla "Nasyonal Sosyalist" olmadıklarını savunmak, bir yandan da kendilerini "toplumcu" hissetmek, çözülemeyen bir ideolojik sorundu. Bu açmazı yenebilmek için "toplumcu" kavramını, "sosyalist" kavramından farklı bir içerikle bezeyip işleyerek doktrinin tutarlılığını geliştirme çabaları, ideolojinin diğer sorun alanlarına yönelik denemeler gibi sönük kalacaktı. Sonunda "toplumcu" sıfatı unutulup gitti. Geriye, "ülkücü"nün kendisini hâlâ, herhangi bir solcu kadar ve hatta ondan fazla "yoksul yanlısı" hissetmesinden ibaret, güçlü ama teori besininden yoksun bir bağ kaldı.

BU SON FASIL MI?

Çok partili dönemde iki kere "şahlanma" yaşayan Türk milliyetçiliği hareketi bizce bugün ölüm-kalım geçidinde.

İlk şahlanış Soğuk Savaş'ın, ikincisi bölücü şiddetin meyvesiydi.

İdeolojik cazibeden çok güçlü bir "karşıt"ın ürettiği tepkinin devşirilmesiyle sağlanan başarı, hareketin önünü açmaya yetmedi. Teorik yoksulluk yüzünden, hareket sadece "savaş" hallerinde atağa kalkabiliyor, "barış" dönemlerinde duraganlaşıyor. Bunu günümüzde daha çıplak net görüyoruz. Şimdilerde gençlik kitlelerini "ülkücü"lüğe heveslendirecek herhangi bir fikrî, sosyal ve siyasî cazibe kaynağı yoktur. Başka bir deyişle Ülkücü Hareket hâlâ köycül bir oluşum niteliğini korumaktadır.

"Aşırı karşıt"ların varlığıyla oluşan yeni bir çatışma bereketi -Allah saklasın- ortaya çıkmaz, bu teorik yüzeysellik kısa zamanda aşılamazsa Türk Milliyetçileri'nin çocukları bile "ülkücü" olmayacaklardır.

*Türkiye'de Gayriresmî ve Popüler Milliyetçilik**

UMUT ÖZKIRIMLI

Tabu (İng. Taboo; Polinezya dilinde yasak, kutsal anlamına gelen tabu sözcüğünden). –1. Bazı toplumlarda bir nesne, bir kişi ya da bir davranışın, onları topluluk üyelerine yasak ya da tehlikeli olarak gösteren özellikleri. –2. Toplumsal, dinsel kültürel baskılar yüzünden bir sözcüğün kullanımına konulan yasak. –3. Söz edilmemesi gereken, toplum ve ahlak kurallarına göre çağrıştırılması, anımsatılması yakışıksız, uygunsuz sayılan şey.

GİRİŞ

20. yüzyıl başlarında James G. Frazer ve Sigmund Freud'un çalışmalarıyla popüler hale gelen tabu kavramı daha çok ilkel topluluklarda rastlanan inanç sistemlerini ve bunlara dayalı yasaklar dizisini anlatmak için kullanılıyordu. Frazer ve Freud'a göre tabu kavramının temelinde dinî olmayan bir kutsallık anlayışı yatıyordu. Tabu sayılan nesne ya da kişilere bu dünyanın ötesinde bir güç atfediliyor, bu güç çoğu zaman büyüyle, sihirle ilişkilendiriliyordu. Topluluğun sıradan üyelerinden beklenen bu gücü sorgulamadan kabullenmeleriydi. Tabu olana saygı göstermeli, kurallara uymalıydılar. Öte yandan kutsal olanla kutsal olmayanın bir arada bulunması mümkün değildi. Kutsal olana yaklaşmak, dokunmak, onunla herhangi bir biçimde ilişkiye girmek ancak belirli koşullar altında, belirli ritüeller izlenerek gerçekleşebilirdi. Bu kuralların ihlal edilmesi, yani bir tabunun çiğnenmesi, cezalandırılmayı gerektiriyordu ve bazen bu ceza ölüm bile olabilirdi. Çoğunlukla yasaklara uyulması da bu cezalandırılma korkusundan kaynaklanıyordu.

Temel niteliklerini özetlemeye çalıştığım tabu kavramı köken olarak seküler, din-dışı bir kavram. Ancak makalenin girişinde verdiğim tanımdan da anlaşılabileceği gibi, zamanla dinî yasakları nitelemek için de kullanılmaya başlanmış. Kökenlerine çok daha uygun düşen milliyetçilik içinse hiç kullanılmamış. Oysa milliyetçilik modern çağın belki de en güçlü tabusu. Millî semboller kutsal, dolayısıyla dokunulmaz. Bireylerin söz konusu sembollerle -örneğin bayrakla- ilişkisi, tıpkı ilkel topluluklarda olduğu gibi sıkı kurallarla düzenleniyor. Millî kültür ve değerlere bu dünyanın ötesinde bir anlam yükleniyor ve sorgulanmadan kabul edilmeleri bekleniyor. "Millî olanı" reddetmek içinse ağır bir bedel ödemeyi göze almak gerekiyor.

(*) Bu makalenin ilk versiyonunu okuyan Tanıl Bora, Boğaç Erozan, Atilla Özkırımlı, Bilgen Sütçüoğlu ve Pınar Uyan'a eleştiri ve yorumları için teşekkür ederim.

Bu bağlamda milliyetçiliği anlamak, anlamlandırmak iyice önem kazanıyor. Ancak bunu yapabilmek için öncelikle milliyetçiliğin (ve milletin) bir tabu olduğunu reddetmemiz gerekiyor. Bu noktada iki temel soruyla karşılaşıyoruz: Milliyetçiliği böylesine güçlü bir tabu haline getiren tarihsel, siyasî, ekonomik ve toplumsal koşullar nelerdir? Daha da önemlisi, iki yüzyıl öncesine göre son derece farklı koşullara sahip bugünün dünyasında millet ve milliyetçilik neden hâlâ bu kadar önemli ve dokunulmaz? Bu makalede ikinci soru üzerinde yoğunlaşacağım. Kanımca bu sorunun yanıtı milliyetçi söylemin çok boyutluluğu ve yeniden üretilmesinde yatıyor. Makalenin ilk bölümünde "popüler milliyetçilik" kavramından yararlanarak bu iki özelliği masaya yatıracağım. Popüler milliyetçiliği üç farklı anlamda kullanacağım. Birinci anlam, resmî ideolojinin dayattığı milliyetçilik anlayışına karşı çıkan, reddeden ya da o anlayışı değiştiren, içten içe kemiren söylemleri içerecek. İkinci olarak milliyetçiliğin popüler kültür ve gündelik hayattaki görünümlerini büyüteç altına alacağım. Son olarak ise son yirmi yıla damgasını vuran "milliyetçiliğin popülerleşmesi" sürecini inceleyeceğim. Makalenin ikinci bölümünde bu kuramsal bulguları Türkiye'ye uyarlayacak, milliyetçiliğin Türkiye'nin toplumsal ve siyasal hayatındaki hegemonik konumunu anlamaya çalışacağım.

Bu aşamada bir noktanın altını çizmekte yarar var. Milliyetçiliğin günümüzdeki konumunu sorgulamayı seçmem, milliyetçiliği bir tabuya dönüştüren tarihsel, siyasî, ekonomik ve toplumsal koşulların önemli olmadığı anlamına gelmiyor. Birazdan göstermeye çalışacağım gibi, milliyetçiliği doğuran koşulları ve bunu izleyen "millet-kurma" çabalarını hesaba katmadan milliyetçiliğin çok boyutluluğu ve yeniden üretim sürecini anlamak mümkün değil. Yine de bu makale geçmiş yerine bugüne odaklanacak. Gerekli oldukça Türk milliyetçiliğini doğuran koşullara referans vermeyi de ihmal etmeyecek.

Tartışmaya geçmeden önce milliyetçiliğe bakışımı da belirtmem gerekiyor. Kuramsal açıdan, hem milleti hem de milliyetçiliği modern çağa ait kurgular olarak görüyorum. Kanımca milliyetçilik her şeyden önce hegemonik bir söylem, kurumlarla desteklenen bir zihniyet, siyasî ve toplumsal gerçekliği algılama, yorumlama, anlamlandırma biçimi. Burada vurgulanması gereken dört temel nokta var. Birincisi ve en önemlisi, milliyetçiliğin bir tür toplumsal kurgu olması onu "yapay", "gerçekdışı" kılmıyor. Tam tersine milliyetçilik ona inananlar için son derece "gerçek", bir o kadar da "güçlü" bir inanç kaynağı. Bunun nedeni ikinci noktada, milliyetçiliğin çok boyutluluğunda saklı. Milliyetçiliği elitlerin yönlendirmelerine, kendi aralarındaki çıkar kavgalarında kullandıkları bir "araca" indirgemek mümkün değil. Milliyetçilik toplumu oluşturan bireylerin gündelik hayatlarına, özel ilişkilerine sızan bir söylem. Dolayısıyla çoğu zaman "vatanı korumak", bir yaşam biçimini, aile fertlerini, dostları, özetle sahip olunan her şeyi korumak anlamına geliyor. Millî bağlılıkların gücü de buradan kaynaklanıyor. Üçüncü nokta, milliyetçiliğin modern çağın siyasî, ekonomik ve toplumsal koşullarının bir ürünü olmakla birlikte, zaman içerisinde kendine ait bir bağımsız bir gerçeklik kazanmış olduğu gerçeği. Dolayısıyla modernitenin aşılmasıyla, küreselleşme süreçlerinin etkisiyle "postmodern" bir çağa girilmesiyle yok olacak bir söylem değil. Başka bir deyişle, "millet/milliyetçilik ötesi" bir çağ hayalleri kurmak için henüz çok erken. Ancak bu imkânsız değil, ki bu da bizi dördüncü ve son noktaya getiriyor. Milliyetçiliği aşmak, farklı siyasî ve ekonomik örgütlenme biçimleri kurmak, kurgulamak, insanların bir kimliğe sarılma/sığınma gereksinimini farklı (ve daha az zararsız) biçimlerde karşılamak mümkün. Bu aynı zamanda birin-

ci noktanın, yani milliyetçiliğin bir toplumsal kurgu olduğuna inanmanın doğal bir sonucu. Bu tür bir bakış açısının siyasî ya da normatif hedefi daha "iyi" (acının, açlığın ve ayrımcılığın kol gezmediği) bir toplumsal düzen kurgulamak. Bu hedefe yönelik ilk adım da bu tür bir düzenin gerektirdiği ideolojik ve kuramsal altyapıyı hazırlamak. Milliyetçiliği, gücünü ve gerçekliğini yadsımadan, anlamlandırmaya çalışmak işte bu nedenle önemli.

POPÜLER MİLLİYETÇİLİK VE RESMÎ İDEOLOJİ

Kamuoyuna, görsel ve yazılı basına, hatta akademik literatürün önemli bir bölümüne egemen olan bakış açısı milliyetçiliği homojen, kendi içinde çelişkiler, görüş farklılıkları barındırmayan, bütünlüklü bir yapı olarak görür. Bu bakış açısına göre tek bir milliyetçilik vardır, o da devletin belirlediği ve tüm kurumlarıyla topluma aşıladığı (kimi zaman dayattığı) milliyetçilik anlayışıdır. Kullanılan dil de savunulan bakış açısıyla uyumludur: Fransız milliyetçiliği vatandaşlık ilkesine bağlıdır örneğin, Alman milliyetçiliği etnik kültüre. Yunan milliyetçiliği saldırgandır, Türk milliyetçiliği barışçı. Örnekler uzar gider. Bu tür bir dil (ya da bakış açısı) pratikte bazı kolaylıklar sağlamakla birlikte, analitik açıdan son derece yanıltıcıdır. Diğer tüm toplumsal oluşumlar gibi millet de birçok farklı gruptan oluşur ve bu grupların farklı milliyetçilik anlayışları vardır. Başka bir ifadeyle, her grubun özlemleri, dolayısıyla beklentileri farklıdır ve bu kaçınılmaz olarak gerçekleştirmeye çalıştıkları milliyetçi projeye yansır. Burada sözü edilen gruplar yalnızca başka etnik kökene sahip azınlıklar değil elbette. Toplumsal kimliklerin etnik ve millî kökenin yanı sıra, din, dil, sınıf, cinsiyet gibi pek çok boyutu vardır ve bireyler için bu boyutların önemi zamanla (içinde bulunulan koşullara göre) değişir. Özetle tek bir milliyetçilik yoktur, milliyetçilikler vardır ve bu projeler sürekli bir çatışma, pazarlık hali içindedir. Kimi zaman bir proje egemendir, kimi zaman diğeri.

Bu çok boyutluluk, milliyetçiliği resmî ideolojiye indirgemenin yanlışlığını da gösterir. Toplumu oluşturan bireyler asla elitlerin pasif kurbanları olarak görülmemelidir. "Yanlış bilinçlenme" kimi koşullar altında belirleyici bir faktör olabilir, ancak milliyetçiliğin egemen konumunu açıklamaya yetmez. Toplumu oluşturan bireyler resmî ideolojiyi olduğu gibi kabul etmez, kendi dünya görüşlerine, özlem ve beklentilerine uyarlarlar. Risklerin fazla olmadığı, demokrasinin belirli bir aşamaya ulaştığı toplumlarda kendilerine sunulan alternatifi açıkça reddedebilirler. Devletin kendi anlayışını dayattığı durumlarda ise bunu gizlice, içten içe, bazen farkında bile olmadan yaparlar. Önemli olan, en güç koşullarda bile toplumu oluşturan bireylerin çaresiz olmadığıdır. Bu noktada Thomas Hylland Eriksen'in (1993) Trinidad ve Mauritius'daki saha araştırmasına dayanarak geliştirdiği "resmî milliyetçilik" ve "gayriresmî milliyetçilik" ayrımından söz edebiliriz. Eriksen'e göre "gayriresmî milliyetçilikler" gündelik hayatın içinden yeşerir, deneyimlere, içinde yaşanılan koşullara bağlıdır, dolayısıyla daha pratik, daha duygusaldır. Genelde yereli (köy, kasaba ya da bölge) ve yakın olanı (aile, hemşehri, eşdost) referans alır. Bu anlamda resmî ideolojinin uzanamadığı yerlere (hem mekânsal hem de manevi açıdan) ulaşır.

Resmî milliyetçiliğin tek bir amacı vardır, o da homojen, uyumlu bir toplum yaratmak. Gayriresmî milliyetçilik ise bu hedefe ulaşmanın imkânsızlığını gösterir. Toplum içindeki farklı gruplar varlıklarını sürdürmekle kalmaz, milliyetçiliği kendi amaçları doğrultusunda kullanırlar. Farklı kullanımlar ise resmî ideolojiyi, Tanıl Bora'nın deyişiyle, "sulandırır" (2001: 564). Ancak bu durum farklı milliyetçilik anla-

yışları arasında kesin bir ayrım olduğu anlamına gelmemelidir. Tam tersine resmî milliyetçilikle gayriresmî milliyetçilik arasında organik bir bağ vardır. Bu iki milliyetçilik anlayışı, kimi zaman çelişse, hatta çatışsa da, birbirini tamamlar. Resmî milliyetçilik gayriresmî milliyetçiliklerin içinde hareket edebileceği alanın sınırlarını çizer, gayriresmî milliyetçilikler ise bu sınırları sürekli zorlar, resmî milliyetçiliği değişmeye, uyum sağlamaya iter. Bu noktada resmî milliyetçiliğin de homojen olmadığını vurgulamak gerekiyor. Sonuçta devlet de -belirli parametreler korunsa da- farklı kesimlerden, güç odaklarından oluşur ve uygulanan politikalar koşullara göre değişiklik gösterir.

Bu kısa tartışmadan çıkartılabilecek iki sonuç var. Birincisi kuramsal: Milliyetçilik çok boyutluysa, resmî ideolojiye indirgenemeyecek bir söylemse, o halde "direnç kültürlerini" hesaba katmadan milliyetçiliği anlamak imkânsızdır. Direnç kültürleri toplum içindeki etnik, millî, dinî, sınıfa ya da cinsiyete dayalı farklı gruplara resmî ideolojiye karşı çıkma, onu değiştirme ya da uyarlama şansı verir. Bu tür pazarlıklar ya da karşı çıkışlar açık ve net olabileceği gibi (azınlık milliyetçiliklerinin çoğu zaman yaptığı gibi), gizli, içten içe de olabilir. Elbette güçlü ve anti-demokratik bir devlet söz konusu olduğunda resmî ideolojiye açıkça karşı çıkmanın ya da onu eleştirmenin bedeli ağır olabilir. Bu gibi durumlarda direnç kültürleri resmî ideolojiyi içten içe kemirecek, onu kendi çıkarlarına uygun hale getirmeye çalışacaklardır. Bu da resmî ideolojinin belirli bir zaman dilimi içerisinde "evrilmesine" yol açacaktır.

İkinci sonuç ise milliyetçilik çalışmalarını ilgilendiriyor. Akademik literatürdeki kuramların büyük bir bölümü milliyetçiliği elitlerin ya da devletin kurucu rolüne odaklanarak, "yukarıdan aşağıya" bir bakış açısıyla açıklar. Yönetici sınıfların, devlet kaynaklı "millet-kurma" projelerinin milliyetçiliğin oluşumunda kuşkusuz büyük payı vardır. Ancak bu tür bir çözümleme toplumu oluşturan bireylerin gündelik deneyimlerini, özlem ve beklentilerini dikkate alan "aşağıdan yukarı" bir bakış açısıyla tamamlanmadığı sürece yetersiz kalacaktır. Milliyetçiliği anlamak için makro yapıların yanı sıra mikro deneyimlere, kamu alanının yanı sıra gündelik hayata bakmak gereklidir (bu bağlamda en başarılı milliyetçilik çalışmalarının antropologlardan gelmesine de şaşmamalı: Örneğin Borneman, 1992; Herzfeld, 1997). Bu da bizi popüler milliyetçiliğin ikinci anlamına getiriyor.

POPÜLER MİLLİYETÇİLİK VE GÜNDELİK HAYAT

Milletin devamlılığı büyük ölçüde onu oluşturan bireylerin kendilerini milletin bir parçası olarak görmeye devam etmeleriyle mümkündür. Bu anlamda Renan (1990) millete üyeliği her gün tekrarlanan bir halkoylamasına benzetir, çünkü milletin sürekli bir "olumlamaya" gereksinimi vardır. Devlet (ve yönetici sınıflar) işte tam bu noktada devreye girer. Yukarıda milliyetçiğin temel amacının homojen bir millet yaratmak olduğunu söylemiştim. Ancak homojen bir millet yaratmak için önce milletin yaratılması gerekmektedir. Milliyetçi bakış açısına göre bu söylediğim elbette deli saçmasıdır, sonuçta millet her zaman vardır ve var olacaktır. Tek yapılması gereken onu uykusundan uyandırmaktır. Ne yazık ki, tarihsel gerçekler bu konuda milliyetçileri pek haklı çıkarmaz. İlk millî devletlerin kurulduğu Avrupa'da bile devlet çoğu zaman milletin yaratılmasında aktif bir rol oynamıştır. Örneğin Devrim Fransası'nda halkın yalnızca yüzde 12'si Fransızca'yı düzgün bir şekilde konuşmaktadır. Aynı şekilde, İtalyan Birliği sağlandığında halkın yüzde 2,5'u İtalyanca bilmektedir (bu rakamlar için bkz. Hobsbawm, 1990). Bu koşullar altında

devlet hızlı ve kapsamlı bir "millet kurma" çabasına girişir. Bu yolda atılan adımlar standarttır: Merkezden kontrol edilen bir eğitim sistemi oluşturulması, zorunlu askerlik uygulaması, ülkenin dört bir yanına uzanan bir iletişim ve ulaşım ağı kurulması, vb. Bu süreçte millî sembol ve ritüeller önemli bir rol oynar. Bağımsızlığına kavuşan bir devlet ilk iş olarak millî birliği temsil eden bayrak, millî marş, millî para birimi gibi bir dizi sembol yaratır. Bunu millî tarihte önemli bir yeri bulunan olay ve kişilerin anıldığı özel günler izler. Kendine özgü kuralları olan ve her yıl tekrarlanan bu ritüeller, milletin kendi varlığını kutlamasını, hatta yüceltmesini sağlar. Devlet bu süreçte içinde yaşanılan coğrafyayı da ihmal etmez. Bir dizi anıtla, heykelle mekân da "millîleştirilir" (Kaiser, 2001; Yiftachel, 2001). Ve bu mekânlar ritüellere ev sahipliği yapar, hatta bir süre sonra "vatandaşların" milleti anabilecekleri "tapınaklara" dönüşür.

Akademik literatüre egemen olan, millet kurmayı yeni kurulmakta olan devletlere özgü bir süreç olarak yorumlayan görüşün aksine, millet kurma süreci asla sona ermez. Evrilerek yerini belli belirsiz bir yeniden üretim sürecine bırakır. Millet kurma döneminde oluşturulan mekanizmalar (eğitim birliği, sembol ve ritüeller) yeniden üretim sürecinde de varlığını sürdürür. Ancak zamanla işe yeni kurumlar katılır. Örneğin okuma-yazma oranlarının artması ve iletişim olanaklarının genişlemesiyle görsel ve yazılı basın milletin yeniden üretiminde hatırı sayılır bir rol oynamaya başlar. Daha da önemlisi kamu ve özel alan arasında bir ayrışma başlar. Ekonominin devlet tekelinden çıkmasıyla paralel bir gelişim gösteren özelleşme ve "özerkleşme" kendi araçlarını ve milliyetçilik anlayışını da üretmeye başlar. Milliyetçilik popüler kültüre ve gündelik hayata da sıçrar. Müzikten spora, güzellik yarışmalarından sinemaya, edebiyattan reklamlara, her alanda "milliyetçi fetiş nesnelerini" (bayrak, üniformalar, logolar, harita) görmek mümkün hale gelir (McClintock, 1996). Gündelik hayatın ayrıntıları, örneğin yiyecek isimleri, giyiniş tarzları, millî bir anlam yüklenir. Milliyetçilik yavaş yavaş yaşanılan ortamın ayrılmaz bir parçası haline gelir.

Milliyetçiliğin popüler kültür ve gündelik hayatta yeniden üretimi ikili bir karakter taşır. Devletin doğrudan etkisinin sınırlı olduğu özel alanda üretilen milliyetçilik anlayışı her zaman resmî ideolojiyle örtüşmez. Bu anlamda popüler kültür bir önceki bölümde sözünü ettiğim gayriresmî milliyetçiliklerin yaşama alanıdır. Yazılı ve görsel basın, müzik, sinema gibi farklı sanat kolları, spor karşılaşmaları resmî ideolojinin törpülendiği, milliyetçiliğin yeniden tanımlandığı alanlar haline dönüşür. Elbette bu yeniden tanımlama sürecinin de belirli sınırları vardır. Kaldı ki millî birliği koruma endişesini popüler kültürü oluşturan ve yayan kişi ve kurumlar da taşır, dolayısıyla çoğunlukla (özellikle kriz dönemlerinde) resmî milliyetçiliğin parametreleri içinde kalınır ve egemen görüşler yeniden üretilir. Üstelik popüler kültür daha geniş kitlelere -devletin uzanamadığı alanlara- ulaştığından resmî milliyetçiliğin yeniden üretiminde klasik mekanizmalardan daha etkili olur.

Söz konusu ikilik yeniden üretim sürecinin doğasında da gözlenir. Yeniden üretim kimi zaman açık, net, hatta "grotesk" (propaganda niteliği taşıyan) bir biçim alır. Açık milliyetçi mesajlar taşıyan gazete manşetleri, slogan niteliğinde kültürel ürünler (şarkılar, şiirler), millî anlam yüklenen spor karşılaşmaları bu tür yeniden üretimin ilk akla gelen örnekleridir. Bazı zamanlardaysa yeniden üretim sürecinin farkına varmak, hissetmek çok zordur. Böyle zamanlarda milliyetçi semboller gündelik hayatın minik ayrıntılarında, örneğin gazete logolarında, mektuplara yapıştırılan pullarda ya da trafikte seyreden arabaların plakalarında gizlidir. İçilen

kahvenin ismi, yenilen yemekler, hatta yemek yeme biçimleri, sarf edilen bazı sözcükler, küfretme biçimi ve daha birçok ayrıntı millî kültürün ayırdedici unsurları olabilir. Böyle zamanlarda milliyetçilik "haykırmaz", "fısıldar"; işlevini sessizce görür (Billig, 1995).

Peki nedir bu işlev? Milliyetçiliğin devlet eliyle ya da popüler kültür ve gündelik hayatta yeniden üretilmesinin sonuçları nelerdir? Yeniden üretimin başlıca üç işlevi olduğu söylenebilir:

- *Ayırdetme*: Yeniden üretim süreci millî kültürün sınırlarını belirler, "bizi" "onlardan" ayırır. Bazen ufacık ayrıntılar benzer kültürleri birbirinden ayırır. Anders Linde-Laursen (1993) bulaşık yıkama biçiminin İsveç ve Danimarka arasındaki kültürel farklılıkları belirlemede ne kadar önemli olduğunu anlatır örneğin. Bu işlev küreselleşmenin kültürler arasındaki mesafeyi azalttığı günümüz dünyasında daha da önem kazanır.

- *Süreklilik*: Yeniden üretim millî tarih ve kültürün sonsuz birer gerçeklikmiş gibi algılanmasını sağlar. Geçmişi, bugüne ve geleceğe bağlar. Böylelikle bireylerde üyesi oldukları milletin sürekli, devamlı (dolayısıyla ölümsüz) olduğu yönünde bir inanış uyandırır.

- *Meşruiyet*: Yeniden üretim süreci millete olan inancı pekiştirerek milliyetçi projelere meşruluk da kazandırır. Bu meşruluk kriz dönemlerde ayrı bir önem taşır. Gündelik hayatta temelleri atılan ideolojik altyapı bir millî kriz patlak verdiğinde milleti oluşturan bireylerin beklendiği gibi tepki vermesini sağlar, harekete geçirilmelerini kolaylaştırır.

Bu tartışmadan anlaşılabileceği gibi, yeniden üretim sürecini dikkate almadan milliyetçiliğin bugünkü önemini ve hegemonik konumunu anlamak mümkün değildir. Bu sürecin uluslararası boyutları olduğunu da unutmamak gerekir. Millî devletler iki yüzyılı aşkın bir zamandır uluslararası ilişkilerin temel aktörü durumundadır. Başka hiçbir ideoloji ya da söylem (din dahil) bu kadar geniş kapsamlı bir yeniden üretim süreciyle desteklenmemektedir. Milliyetçiliği çağımızın tabusu yapan da budur.

POPÜLERLEŞEN MİLLİYETÇİLİK

Sovyetler Birliği ve Doğu Bloku'nun dağılmasıyla milliyetçiliğin yükselişinden söz edilmeye başlanması hemen hemen aynı döneme rastlar. Değişik kesimlerce dile getirilen bu görüşe göre sağ ve sol dünya görüşleri arasındaki ideolojik savaş yerini kültürler ya da uygarlıklararası çatışmalara bırakmıştı (Huntington, 1993; Ignatieff, 1993). Dünyanın dört bir yanında patlak veren etnik çatışmalar ve küreselleşmeye tepki olarak yerel kültürlere sığınılması bunun en önemli göstergesiydi.

Milliyetçiliği belirli dönemlerde yükselen, daha sonra geri çekilen bir gelgit olarak gören bu anlayışın gerçeklerle uyuştuğunu söylemek oldukça zor. Her şeyden önce bu bakış açısı dünya siyasetinin iki yüzyılı aşkın bir süredir milliyetçi ilkelere göre düzenlendiğini, Amerikan ve Fransız Devrimlerinden bu yana uluslararası ilişkilerin temel aktörlerinin millî devletler olduğunu göz ardı etmekte. Daha da önemlisi, Michael Billig'in (1995) de belirttiği gibi, bu yaklaşım milliyetçiliği etnik çatışmalara, yayılmacı, saldırgan ideolojilere indirgemekte. Buna göre milliyetçilik ekonomik gelişmesini tamamlayamamış, demokratikleşmeyi başaramamış ülkelerde görülen geçmişten kalma, ilkel bir ideoloji. Yerleşik devletlerde ise milliyetçilik yok, vatanseverlik var. Kriz dönemlerinde kendini gösteren saldırgan tavırlar kalıcı bir nitelik taşımıyor; üstelik gerekli kurumsal düzenlemelerle bu tavırları kontrol altına almak mümkün. Bir önceki bölümde de göstermeye çalıştığım gibi, bu son derece yanıltıcı ve naif bir milliyetçi-

lik anlayışı. Milliyetçilik içinde yaşadığımız ortamın, gündelik hayatımızın değişmez bir parçası; dünyayı anlamlandırmamızı, çevremizde olup bitenleri yorumlamamızı sağlayan bir bakış açısı. Üstelik gerek devlet eliyle, gerekse özel alanda sürekli yeniden üretilen bir bakış açısı.

Bu bağlamda milliyetçiliğin yükselişi yerine, milliyetçiliğin popülerleşmesinden söz etmek çok daha anlamlı. Bunun elbette konjonktürel nedenleri var - 1989 sonrasında yaşananlar gerçekten önemli. Ancak bu popülerleşmenin altında yatan asıl neden, küreselleşmenin ve buna bağlı teknolojik devrimlerin etkisiyle yeniden üretim sürecinin (yalnızca milliyetçiliğin değil, her tür ideolojinin) daha önceden hayal bile edilemeyecek boyutlara (ve derinliklere) ulaşmış olması. Milliyetçilik yönetici sınıflarla halk kitlelerini, sağcıyla solcuyu, sosyalistle kapitalisti ve daha birçoğunu buluşturan bir ortak paydaya dönüşmüş durumda. Elbette milliyetçilik anlayışları, kurulmak istenen düzen, inanılan ilkeler farklı. Ancak tüm bu idealler, özlem ve beklentiler milliyetçi parametreler içinde dile getirilmekte ve kimse millet idealinin kendisini, milliyetçi söylemi sorgulamamakta.

Tahmin edilebileceği gibi, milliyetçi popülerleşmenin izlerini akademik dünyada da sürmek mümkün. Kuramsal alanda Anthony D. Smith ve John Hutchinson'ın başını çektiği "yeni muhafazakâr" anlayış, siyaset felsefesine egemen olan "liberal milliyetçilik" modeli ilk akla gelen örnekler. İşin ilginç yanı, milliyetçiliğin doğurduğu sorunların farkında olan bazı sosyal bilimci ve aktivistlerin de bu sorunlara çözüm olarak etnik kültürleri kutsayan "çok-kültürcü" politikaları ya da "kimlik siyasetini" önermeleri, kozmopolitan dünya görüşünü ise modası geçmiş, kitlelerin "ait olma" gereksinimlerine karşılık veremeyecek, içi boş, sığ bir ütopyadan ibaret görmeleri. Bu noktada artık Türkiye'ye dönebiliriz.

TÜRKİYE'DE POPÜLER MİLLİYETÇİLİK

Milliyetçiliğin Türk kamuoyunun gündeminde boy göstermeye başlaması doksanların ortalarını bulur. Başlangıçta bir "yükselen değer" olarak görülen ve popüler basına malzeme olan milliyetçiliğin daha "ciddi" bir ilgi odağı haline dönüşmesi ise 18 Nisan 1999 tarihine rastlar. Bu tarihte yapılan genel seçimlerde MHP'nin oyların yüzde 18'ini alarak en fazla milletvekili çıkartan ikinci parti olması ülke çapında bir şaşkınlık yarattı. Bu şaşkınlık kısa bir süre sonra yerini seçim sonuçlarını yorumlama çabalarına bıraktı. İstatistikler, karşılaştırmalar havada uçuşmaya başladı. Ancak ilk günlerde yaşanan kısa süreli şokun olumlu bir sonucu da oldu: Milliyetçilik konusundaki görüşlerin ne kadar sığ ve sınırlı olduğu ortaya çıktı. Genel kanı dünya çapında kabaran milliyetçi dalganın Türkiye'yi de vurduğu yönündeydi. Buna PKK ve Kürt sorunu, AB ile yaşanan aşk-nefret ilişkisi gibi Türkiye'nin özel koşullarından kaynaklanan faktörler de eklenince MHP'nin başarısı kaçınılmaz gözüküyordu. İlginç olan tüm bu tartışmalar sırasında kimsenin milliyetçiliğin Türk siyasî ve toplumsal hayatındaki hegemonik konumunu sorgulamayı düşünmemesiydi (istisnalar için bkz. Bora, 1999; Can, 1999). Oysa bu yapılmadan seçim sonuçlarını ya da son birkaç yılda iyice belirginleşen, şehit cenazeleriyle, askere uğurlama törenleriyle sokağa taşan milliyetçi histeriyi açıklamak mümkün değil. Bunun içinse milliyetçi söylemin çok boyutluluğu ve yeniden üretimine bakmamız gerekiyor.

Bilindiği gibi, milliyetçilik Türkiye'de -en azından kuruluş aşamasında- "yukarıdan aşağı" bir gelişim modeli izler. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Batı kültürünü yakından tanıyan bir grup aydın tarafından temelleri atılan belirli bir milliyetçilik anlayışı, Cumhuriyet'i kuran askerî bürokrasi tarafından

da benimsenir ve devlet kurumları aracılığıyla topluma empoze edilir.[1] Milliyetçilik literatüründe sıkça kullanılan bir deyimle, devletten sonra millet yaratılır. Söz konusu milliyetçilik anlayışı homojen bir toplum yapısı öngördüğünden büyük bir hızla etnik, dinî, sınıfsal farklılıkların yok edilmesine girişilir. Bölünme korkusuyla hareket eden yönetici sınıflar gerektiğinde bu uğurda demokrasiyi feda etmekten de çekinmez. Öte yandan bugün geriye dönüp baktığımızda Kemalist milliyetçiliğin kaderinin tek tip bir toplum yaratmak isteyen diğer ideolojilerden farklı olmadığını görüyoruz. Toplumsal dokuyu oluşturan farklılıkları tamamen silmek, toplumun kendisini yok etmediğiniz sürece mümkün değil. Bu da bizi Türkiye'deki farklı milliyetçilik söylemlerine getiriyor.

Türkiye'de en az üç farklı gayriresmî milliyetçilik türünden söz edebiliriz: Azınlık milliyetçilikleri (ki bunlar arasında en aktif olan Kürt milliyetçiliği), İslâmî milliyetçilik ve Türkçü milliyetçilik. Elbette bu sayıyı artırmak, sayılanlara örneğin ultra-liberal (beyaz Türkçü) milliyetçilik ve sol-Kemalist (ulusal solcu, Üçüncü Dünyacı) milliyetçiliği eklemek mümkün (Bora, 1995). Ancak bu sonuncuları Kemalist milliyetçiliğin varyasyonları olarak da görebiliriz. Yukarıda sayılan üç milliyetçiliğin idealleri, beklentileri ise resmî ideolojiden oldukça farklı. Azınlık milliyetçilikleri toplumsal farklılıkları yok etmeyi ya da özümsemeyi amaçlayan egemen milliyetçiliğe tepki olarak gelişiyor ve belirli bir azınlığa daha fazla ekonomik, kültürel, siyasî hak sağlama amacını güdüyor.[2] İslâmî milliyetçilik kimliğin din boyutunu önplana çıkarıyor ve İslâmî kuralların egemen olduğu bir millet ve devlet anlayışını savunuyor. Türkçülük ise resmî ideolojiden özellikle millet anlayışı ve devletin sınırları konusunda ayrılıyor. Etnik unsurları daha vurgulu bir kimlik anlayışını egemen kılmak ve daha aktif bir dış politika izlemek istiyor. Elbette bunu katı bir sınıflandırma olarak algılamamak gerekiyor. Belirlemeye çalıştığım gayriresmî milliyetçilik türleri birbirinden (ya da resmî milliyetçilikten) net, kesin çizgilerle ayrılmaz. Türler arasında yoğun bir ideolojik geçişkenlik vardır (İslâmcı ve Türkçü unsurları harmanlayan Muhsin Yazıcıoğlu'nun BBP'si bunun ilk akla gelen örneği). Bu da zaman zaman toplumsal tabanların örtüşmesine neden olur. Gayriresmî milliyetçilikler koşullar gerektirdiğinde (ortak düşmana karşı) stratejik işbirliğine girmekten de çekinmez. Son olarak gayriresmî milliyetçiliklerin de homojen, bütünlüklü yapılar olarak görülmemesi gerektiğini belirtmeliyiz. Her gayriresmî milliyetçilik kendi içinde farklı görüşler barındırır. İdealler ve bu ideallere ulaşmak için kullanılacak yöntemlere ilişkin düşünceler (güvercinler-şahinler) değişir.

Türkiye'de gayriresmî milliyetçiliklerin örgütlenme ya da kendilerini demokratik yollarla ifade etme koşulları hayli sınırlı olduğundan resmî ideolojiyle ilişkileri de genelde iki yol izler. Bu milliyetçilikler, Kürt milliyetçiliğinde ve İslâmî milliyetçiliğin bazı versiyonlarında olduğu gibi ya açıkça resmî ideolojiye karşı çıkar, onunla çatışma, hatta savaşma yolunu seçer ya da onunla uzlaşır (daha çok uzlaşır görünür) ve onu içten içe değiştirmeye, uyarlamaya çalışır.[3] İkinci yönteme örnek olarak yine İslâmî milliyetçilikleri (özellikle partileşerek seçimlere katılan Millî Görüşçü çizgiyi) ve Türkçülüğü vermek mümkün. Türkçülüğün konumu özellikle ilginç, çünkü bu görüşün temel ilkeleri devlet katında zaten temsil ediliyor. Bu anlamda Türkçülük devletle fazla uzlaşmazlık yaşamaz, hedefini kendi görüşlerini resmî ideolojiye olabildiğince zerk etmekle sınırlar.

Kuramsal tartışma sırasında gayriresmî milliyetçiliklerle resmî milliyetçiliğin sürekli etkileşim içinde olduğunu, resmî

ideolojinin zaman içinde evrildiğini belirtmiştim. Bu durumu Türkiye'de de gözleyebiliyoruz. 1980'de Kürt kimliğini tamamen reddeden resmî ideolojinin zamanla "Kürt realitesini" tanıması, hatta bugün devlet televizyonunda Kürtçe yayın yapılmasını tartışacak noktaya gelmesi bunun en güzel örneği. Elbette Türkiye'nin farklı kimlikleri tanıma konusunda umut verici bir noktada olduğunu söylenemez. Ancak evrim uzun soluklu bir süreç ve resmî ideolojinin toplumsal farklılıkları tanımaktan ya da tümüyle yok etmekten başka seçeneği de yok.

Bu aşamada bir parantez açarak Türkiye'de gayriresmî milliyetçiliklerin kendilerini büyük ölçüde resmî milliyetçiliğe göre tanımlayan ve çoğu zaman iktidarı ele geçirme mücadelesi veren türlere indirgenmemesi gerektiğini vurgulamalıyız. Kuramsal tartışmada da belirtildiği gibi, gayriresmî milliyetçilik terimi gündelik hayatın içinden yeşeren ve daha "halka ait" milliyetçilik anlayışlarını nitelemek için de kullanılıyor. Bu tür gayriresmî milliyetçiliklerin kendilerini resmî milliyetçiliğe göre tanımlamak (onun "yanında" veya "karşısında" yer almak) gibi bir kaygıları yok. Daha da önemlisi, iktidar mücadelesi içinde değiller. Toplumu oluşturan bireylerin gereksinimleri, özlem ve beklentilerinden kaynaklanan gayriresmî milliyetçilikler için asıl amaç hayata anlam katmak, içinde bulunulan koşulların kabullenilmesini kolaylaştırmak (Anderson 1991). Bu bağlamda resmî milliyetçilikle ilişkileri de son derece karmaşık. Yine de söz konusu ilişkinin iki temel kavram çevresinde şekillendiğini söylemek mümkün. Bunlardan ilki biyolojik bir kavram olan ve birbirine sıkı sıkıya bağlı, yaşamlarını birbirleri üzerinden sürdüren organizmalar arasındaki ilişkiyi nitelemek için kullanılan "sembiyoz" kavramı. Bu tür bir ilişkiyi resmî milliyetçilik ve gayriresmî milliyetçilikler arasında da gözlemliyoruz. Gayriresmî milliyetçilikler resmî ideolojiyi olduğu gibi reddetmiyor, tam tersine onun temel ilkeleri ve ana kategorileri çevresinde şekilleniyorlar. Başka bir ifadeyle, resmî milliyetçilikten besleniyorlar. Öte yandan bu iki milliyetçilik türü arasında sürekli bir "gerilim" olduğunu da görüyoruz. Gayriresmî milliyetçilik resmî ideolojiyi değişmeye zorlarken, resmî ideoloji temel ilkeleri korumaya, değişime direnmeye, en azından kontrol altında tutmaya çalışıyor.[4]

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde resmî milliyetçiliğin tekel konumunda olduğunu görüyoruz. Elbette bu dönemde de ayrılıklar, çekişmeler, hatta çatışmalar yaşanıyor ama bunlar daha çok din ve laiklik kırılma hattı üzerinde yaşanıyor. Gayriresmî milliyetçiliklerin ortaya çıkışı ise kabaca çok partili hayata geçiş dönemine denk düşüyor. Bu dönemde ortaya çıkan siyasî kamplaşmalar ve fikir ayrılıkları laiklik ve din anlayışıyla birlikte, kurucu ideolojinin diğer temel ilkelerini de sorgulamaya başlıyor. Yavaş yavaş devletten bağımsız bir yeniden üretim süreci oluşuyor. Milliyetçi-muhafazakâr hareketlerin, resmî milliyetçiliğin formaliter söylemine ve ritüellerine alternatif sembol ve ritüeller kurgulamaları, bu anlamda önemli bir gelişmedir. Necip Fazıl'ın 10. Yıl Marşı'na alternatif "Sakarya Marşı", başka şairlerin-yazarların resmî ilmihale alternatif millî marş ve şiirlerinden oluşan geniş repertuar, İstanbul'un Fethi kutlamalarının gelenekselleşmesi, "Türk büyükleri" tablolarının ya da bozkurt sembolünün yaygınlaşması, bu gelişmenin örnekleridir. Bu sembol ve ritüellerle milliyetçi-muhafazakârlar, "halka ait", "gerçek", "yaşayan" millî duyguları yansıtma iddiasını ortaya koyuyorlardı. Yine de bu örneklerin, popülerlik iddialarına karşılık, resmî milliyetçiliğin ritüel ve sembollerinin kalıplarının dışına çıkmadığı, o kalıpları yinelediği söylenebilir. Ellilerden sonra gelişmeye başlayan gayriresmî milliyetçiliğin yeni ve görece popüler kalıpları,

gazetelere, özellikle *Hürriyet*'e bakılarak görülebilir. "Kıbrıs Türktür Türk kalacaktır" kampanyasıyla büyük bir çıkış yapan *Hürriyet* ve başka bazı çok satışlı gazeteler, sadece siyaset sayfalarında değil, magazin ve özellikle spor haberlerinde de Türk milliyetçiliğinin ve milliyetçi zihniyetin yeniden üretiminde yerleşikleşen, *alışkanlık yaratan* yeni kalıplar geliştirmişlerdir. Bu sürecin olgunluğa erişmesi içinse doksanlı yılları beklemek gerekiyor.

Bu noktada yeniden üretim sürecinin özel alanla (popüler kültür veya gündelik hayatla) sınırlı olmadığını hatırlamamız gerekiyor. Devletin milleti yaratmada önemli bir rol oynadığını daha önce de vurgulamıştık. Öte yandan bu devletin işini bitirip bir kenara çekildiği şeklinde yorumlanmamalı. Devlet bugün de yeniden üretim sürecinin en etkili aktörü konumunda. Eğitim sistemi hâlâ büyük ölçüde devlet kontrolü altında; müfredat, okunacak kitaplar merkezden belirleniyor. Böylelikle "sakıncalı" yazar ve görüşlerin genç beyinleri "zehirlemesi" engelleniyor. Yüksek öğretim kurumları sıkı denetim altında tutuluyor. Millî bayramların "coşkulu" bir şekilde kutlanması teşvik ediliyor, millî sembollerin gündelik hayata sızması (okullarda, resmî toplantılarda, hatta artık spor karşılaşmalarında millî marş söylenmesi, resmî kurumlarda Atatürk portresi bulundurulmasının zorunlu olması, sokaklara, meydanlara, parklara, şehir hatları vapurlarına "Türk büyüklerinin" isimlerinin verilmesi, vb.) sağlanıyor. Hatta bu çabalar kimi zaman abartılı boyutlara ulaşıyor, bir dönem ilk ve orta dereceli okullarda okutulan derslerin başına "millî" sıfatının eklenmesi örneğinde olduğu gibi. Devlet kültürel alanda da resmî ideolojinin yeniden üretilmesini sağlayacak politikalar izlemeyi ihmal etmiyor (Devlet Tiyatroları ya da Devlet Opera ve Balesi'nce sergilenen gösterilerde millî unsurların önplana çıkartılması, millî kültüre katkıda bulunduğuna inanılan kimselere "devlet sanatçısı" sıfatı verilmesi, aykırı görüşlere sahip olanlarınsa soyutlanmaya çalışılması, vb.).

Öte yandan özellikle 1980 sonrasında devletin doğrudan kontrolü altında olmayan yeniden üretim biçimleriyle karşılaşıyoruz. Bunda hiç kuşkusuz en büyük rolü kitle iletişim araçları oynuyor. Özelleşme politikaları sonucunda sayıları artan, göreceli bir "özerklik" kazanan, buna bağlı olarak da nüfuz alanları genişleyen gazete ve televizyonlar kısa bir sürede milliyetçi söylemlerin bir numaralı üreticisi konumuna geldiler (Yumul ve Özkırımlı, 2000). Bu durumun gerçekten milliyetçiliğe olan inançtan mı, yoksa "rating" kaygısından mı kaynaklandığı elbette ayrı bir tartışma konusu. Ancak kesin olan kitle iletişim araçlarının hem pozitif olarak, kimi zaman kamuoyunu yönlendirerek (Abdullah Öcalan'ın yakalanmasını izleyen dönemde olduğu gibi), kimi zaman doğrudan kriz yaratarak (Kardak krizi), hem de farklı üretim biçimlerine zemin sağlayarak (özellikle popüler müzik alanında) milliyetçiliğin yeniden üretimine büyük katkıda bulunduğu. Bu durumun bazen absürd, trajikomik boyutlara ulaştığını görmek de mümkün: Gazeteci Murat Birsel'in başlattığı "dünyanın en büyük boy bayrağını dikme" ve "havaalanlarında Türk yolculara ayrı geçiş kapısı" uygulamaları bunun en çarpıcı örnekleri.[5]

Tüm bu uygulamalar milliyetçiliği kaçınılmaz olarak gündelik hayatımızın bir parçası haline getiriyor. Sıradan bir Türk vatandaşının bir gününe bakmak bu anlamda ilginç bir zihinsel egzersiz olabilir. Sabah kalkıyorsunuz, kahvenizi pişirip ("Türk kahvesi", Yunan kahvesi değil), koltuğunuza kuruluyorsunuz. Radyoda Ercan Saatçi'nin "Ya Sev ya Terket"i çalıyor, siz de bu arada logosu Türkiye haritası şeklinde olan ve size "Türkiye'nin Türklere ait olduğunu" hatırlatan gazetenizi okuyorsunuz. Sonra işe gitmek için evden çıkıyor, şoför mahallinin üzerinde

bir Türk bayrağı asılı olan otobüsünüze biniyorsunuz. Yol boyunca reklam tabelalarından *Turk*cell'in en iyi cep telefonu hizmetini sunduğunu, Digi*turk*'ün "Türkiye Birinci Ligi" maçlarının hakkını satın aldığını öğreniyorsunuz. Bilgilenmiş olarak işyerinize ulaşıyor, Atatürk portresi ve Atatürk'ün Gençliğe Hitabesi'nin asılı olduğu ofisinizde çalışmaya başlıyorsunuz. Bu sırada radyoda Çelik size neden Atatürkçü olduğunu anlatıyor. Saatler beşi vurduğunda işten çıkıyor, trafikten kurtulmak için Türk büyüklerinden birinin adını taşıyan şehir hatları vapuruna biniyorsunuz. Eve ulaştığınızda Reha Muhtar'la ana haber çoktan başlamış oluyor: Galatasaray'ın Avrupa Kupası'ndaki maçını oynanacağı şehirden canlı yayın! Türk bayraklarına sarılı taraftarlarla yapılan röportajları izliyorsunuz, heyecanla maçın başlamasını bekleyerek. Maç başlıyor, millî marşlar okunuyor. Büyük bir heyecan fırtınası. Maç esnasında sahaya bölücüler atlıyor, sinirden köpürüyorsunuz. Derken bir gol, bir gol daha. Galatasaray yine "destan yazıyor", Avrupa "Türkiye'nin ayak sesleriyle" inliyor, sokaklar ise bu zaferi kutlayan taraftarların silah sesleriyle. Canlı yayın bitiyor. Yavaş yavaş gözkapaklarınız ağırlaşıyor. "İyi geceler Türkiye [...] Her nerede yaşıyor ya da yaşatılıyorsan!"[6]

Yeniden üretim sürecinin işlevlerine döndüğümüzde ise, Türkiye'nin özel koşullarının belirleyici bir rol oynadığını, "süreklilik" ve "meşruiyet" işlevlerinin daha önplanda olduğunu görüyoruz. Bunda Türkiye Cumhuriyeti'nin görece olarak genç bir ülke olması, daha da önemlisi geçmişinin önemli bir bölümünü reddetmesi, demokrasi ve insan haklarının bir türlü yerleşememesi, ekonomik yapının sürekli sendelemesi gibi etkenler rol oynuyor. Üçüncü işlev "ayırdetme" ise resmî ideolojinin benimsediği kültür komşu ülkelerin kültürleriyle fazla benzeşmediğinden arkaplanda kalıyor ve daha çok içimizdeki "ötekilere" (özelde Kürtlere, genelde resmî ideoloji karşıtı her kesime) yöneliyor.

Bu koşullar altında "milliyetçiliğin popülerleşmesine" de fazla şaşmamak gerekiyor. 18 Nisan seçimlerinin sonuçlarını da bu şekilde açıklamak mümkün. Kabaran milliyetçilik dalgasının Türkiye'yi de vurduğunu söylemek ister istemez akla "18 Nisan'dan önce milliyetçilik yok muydu" sorusunu getiriyor. Kemal Can'ın da belirttiği gibi, MHP'nin "fikri iktidarda, kendi sokakta"ydı. Türk milleti bu "çelişkiye" son vermişti (1999: 38). Daha da önemlisi, bu görüş Türkiye'de milliyetçiliği MHP'ye indirgiyor, ki bu son derece naif, hatta tehlikeli bir yaklaşım. Defalarca vurguladığım gibi milliyetçilik farklı siyasî görüşler arasında bir ortak payda, Ertuğrul Özkök, Attila İlhan, Gündüz Aktan, Emin Çölaşan ve Doğu Perinçek'i birleştiren, hiçbir kişi ya da kurumun reddetmeyi (ağır bir bedel ödemeden) göze alamayacağı bir hegemonik söylem. Milliyetçiliğin siyasetin sınırlarını çizdiği, konuşulan dili belirlediği, toplumsal hayatı yönlendirdiği bir ortamda MHP gibi bir parti meclise giremese de değişen bir şey olmayacaktır, çünkü zaten her parti milliyetçidir. Sistem milliyetçidir ya da milliyetçilik sistemin ta kendisidir. Bu anlamda yeniden üretim sürecinin belki de en önemli işlevi milliyetçiliği merkeze çekmek, popülerleşmesini sağlamak olmuştur.

SONUÇ

Milliyetçiliğin doğurduğu sorunlarla başa çıkabilmek için öncelikle milliyetçi söylemin kitleler üzerindeki etkisini çözümlemek, milliyetçiliğin hangi koşullar altında çağımızın en büyük tabusu haline dönüştüğünü belirlemek gerekiyor. Bu makalede milliyetçiliğin hegemonik konumunu iki temel etken üzerinde yoğunlaşarak açıklamaya çalıştım.[7] Bunlardan ilki

milliyetçiliğin doğası ile ilgiliydi. Milliyetçiliğin kamuoyunda ve akademik literatürde egemen olan görüşün aksine homojen, bütünlüklü bir yapı olmadığını, dolayısıyla farklı grupların farklı gereksinimlerine yanıt verebildiğini öne sürdüm. İkinci etken ise milliyetçiliğin topluma benimsetilmesi, kimi durumlarda ise dayatılması süreciyle ilgiliydi. Bu bağlamda milliyetçiliğin gerek devlet eliyle, gerekse popüler kültür ve gündelik hayatta yeniden üretimi üzerinde durdum ve milliyetçi söylemin nasıl yaşadığımız ortamın ayrılmaz bir parçası haline dönüştüğünü göstermeye çalıştım.

Tüm bu tartışmalardan iki sonuç çıkartılabileceğini düşünüyorum. Bunlardan ilki, milliyetçiliğin konuşulan dili, siyaset yapma biçimini belirlediği bir dünyada millî farklılıklardan doğan sorunları çözmeye çalışmanın fazla anlamlı olmadığı. Bu bir anlamda hastalığın kendisiyle değil, semptomlarıyla uğraşmaya benziyor. Millet ve milliyetçilik modelinden vazgeçilmediği sürece bu acılar kaçınılmaz olarak yaşanacak, bastırılan bir çatışmanın yerine bir başkası patlak verecektir. İkinci sonuç ise bunun nasıl yapılacağı sorusunu ilgilendiriyor. Milliyetçi söylemi aşmanın tek yolu yeniden üretim sürecini durdurmaktan geçiyor. Bu ise ancak bireylerin "ait olma" gereksinimlerine karşılık verebilecek farklı siyasî örgütlenme biçimleri kurgulamak ve bunu mümkün olan her araç kullanılarak yeniden üretmekle mümkün. Başka bir deyişle, bir tür "karşı-kültür" ya da Gramsci'nin terimiyle bir "karşı-hegemonya" üretmek gerekiyor. Elbette bugünün koşulları altında bu bir ütopya. Ama Oscar Wilde'ın da dediği gibi, ütopyanın olmadığı bir dünya haritası bakmaya bile değmez! ❐

DİPNOTLAR

1 Türkiye'de milliyetçiliğin gelişimi Miroslav Hroch'un üç aşamalı gelişim modeline neredeyse bire bir uyar. Bu modelin kısa bir özeti için bkz. Hroch, 1993.

2 Aslında çok-kültürcülük tartışmalarında da belirtildiği gibi, azınlık milliyetçilikleri etnik kimliklere dayalı olmak zorunda değil. Sonuçta egemen gruptan farklı görüşlere, dinî inançlara ya da ekonomik imkânlara sahip her topluluk azınlık olarak görülebilir. Bu bağlamda İslâmcılar (ya da Aleviler), sosyalistler, hatta pek çok açıdan kadınlar da azınlıktır. Kaldı ki çoğu zaman kimliğin herhangi bir boyutu diğerlerini de etkiler. Sözgelimi Türkiye'de başörtüsünü çıkartmamakta direnen bir kadın, milletvekili ya da devlet memuru olamaz. Başka bir deyişle, etnik/dinî bağlılıklar ya da cinsiyet sınıfsal statüyü de belirler.

3 Kimi durumlarda bu uyarlama çabası tamamen sembolik olabilir ve dışarıdan bakan birine zararsız gözükebilir. Kısa süreli askerlik deneyimim sırasında rastladığım, yemeklerden önce her dua edildiğinde tekrarlanan minik bir karşı çıkma, direnme çabası bunun en güzel örneğiydi. Söz konusu duanın bir dizesi "Tanrı Türkü korusun"du, ancak İslâmî inançları güçlü kişiler duayı "Allah Türkü korusun" şeklinde okuyorlardı. Üstelik bunu çekinmeden, bağıra bağıra yapıyorlardı. İşin en ilginç yanı da başka zamanlarda kuralları titizlikle uygulayan yetkililerin bunu duymazdan gelmeleriydi.

4 Resmî milliyetçilik-gayriresmî milliyetçilik ilişkisi konusundaki katkıları için Tanıl Bora'ya teşekkür ederim.

5 Ciddi bir aşağılık kompleksinin ürünü olan bu uygulama, Türk vatandaşlarının, Avrupa havaalanlarında AB vatandaşlarının yaptığı gibi kuyrukta beklemeden nüfus cüzdanlarını göstererek gümrükten geçmesine olanak tanımamasıyla da düşündürücüdür. Devletin vatandaşına olan güvensizliği yüzünden uygulamadan mantıken beklenecek bir pratik fayda da sağlanamamaktadır.

6 Milliyetçiliğin doğasından kaynaklanan bu durum elbette Türkiye'ye özgü değil. Daha da önemlisi, Marksist ideoloji kuramlarının bize hatırlattığı gibi, yeniden üretim yalnızca milliyetçiliği değil, herhangi bir ideolojiyi, dünya görüşünü ya da ekonomik sistemi egemen kılmanın olmazsa olmaz koşulu.

7 Bu iki etkeni "yeterli" değil, "olmazsa olmaz" koşullar olarak değerlendirmek kuşkusuz daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

*Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe**

SİMTEN COŞAR

Liberal ideolojinin merkezî ilkeleri, tarihteki temel aktör olarak bireye yapılan vurgu, bireye içkin rasyonaliteden yola çıkılarak ve bireysel özgürlüğün ideal mekânı olarak serbest piyasa mekanizmasının idealleştirilmesine, serbest piyasa mekanizmasının işleyişinden türetilen ideal bir sosyo-politik mekanizma ve bu mekanizmanın temel taşı olarak bireysel hak ve özgürlüklerin devlet karşısında gözetilmesine yönelik anayasal önceliklere referanslara kurulmaktadır (Vincent, 1992; Hall, 1986). Öte yandan evrenselleştirilmeye müsait bu şema, hem tarihsel hem de ulusal boyutlarda farklı bağlamsallaşmaktadır; dolayısıyla tek bir standard liberalizmin varlığından bahsetmek imkânsızdır. Farklı coğrafyalara özgü siyasal kültürlere rahatlıkla eklemlenebilen ve tarihsel akış içerisinde mutasyona elverişli bir ideolojiyi temsil eden liberalizmlerden bahsedilebilir. Böylelikle, liberalizme özgü "elastikiyet" (Hall, 1986), yeri geldiğinde otoriter siyasal yönetimlerle tam bir uyum içerisinde işleyen ve/veya muhafazakâr kültürel politikalara eşlik edebilen liberal iktisadî politikaları mümkün kılar. Böyle bir elastikiyet, liberalizmin ve özellikle günümüzdeki şekliyle neo-liberalizmin hegemonyasını kanıtlar nitelikte görülebileceği gibi, Wallerstein, Eric Hobsbawm (1998) ve Anthony Arblaster'in (1996) farklı çıkışlardan vardıkları saptamalara paralel bir şekilde liberal ideolojinin sonunu da imlemektedir.[1]

"Elastikiyet" nitelemesinde ve liberalizmin dünya genelindeki hegemonyasına ya da aksi yöne işaret eden argümanlarda vurgulanan ortak nokta, liberal ideolojide ve pratikte kaçınılmaz bir şekilde karşımıza çıkan siyaset-iktisat ayrımıdır. Söz konusu ayrım temelinde liberal ilkelerin yeşerebileceği ortam olarak, serbest piyasa mekanizmasının yanı sıra ulus-devlet vazedilir. Liberal ideoloji için ulus-devlet, her şeyden önce, serbest piyasa mekanizmasının işleyişini temin edecek ulusal güvenlik ortamını sağladığı için gereklidir. Nitekim, klasik liberalizmin önde gelen düşünürü Adam Smith'e göre "yabancı [devletlerin] saldırısından kendisini koruyamayan bir ulus, siyasal ve iktisadî gelişimi için gereken güvenlikten yoksundur."[2] Klasik liberal iktisadî politikaların mekânının ulus-devlet olarak çizilmesi, kaçınılmaz bir şekilde, iktisadî ve siyasal düzenlemelerin ulusal güvenlik politikalarına referansla düzenlenmesini gündeme getirir.[3]

Bu noktada, liberalizmin siyaset-iktisat ayrımının ulus-devletin sağladığı ortak mekân içerisinde gerek düşünsel olarak ge-

(*) Yazının ilk nüshasını okuyup, içeriği zenginleştiren Tanıl Bora'ya teşekkür ederim.

rekse pratikte silikleştiğini görmek mümkün. Yanı sıra, sermayenin küreselleştiği bir dönemde klasik liberal düşünürlerin serbest piyasa mekanizmasının işlerliğini temin etmek ve/veya birtakım siyasal (ulusal) öncelikler için klasik liberal iktisadî tercihlere koydukları geçici çekincelerin hâlâ devam etmekte olduğu da açık. Öte yandan, günümüzde, klasik liberalizmle ulus-devlet arasındaki neredeyse organikleşen bu bağ, Wallerstein'in değindiği, liberalizmin sıfatlandırma işlevine, 19. ve 20. yüzyılın bağımsızlık savaşlarından tanıdık, bir üçüncü aday eklemektedir. Liberal milliyetçik, klasik okumalarda "ulus-devletin mutlak egemenliği"nin yanı sıra, "bu ilkenin her bir ulusal devletin [sınırları içerisindeki] bireylerin -siyasal, iktisadî ve dinî- özgürlükleri açısından taşıdığı implikasyonları sınırlamayı amaçlamıştır" (Vincent, 1997: 278). Günümüzde ise liberal milliyetçi düşünürlerin önde gelenleri arasında sayılabilecek olan Neil MacCormick, David Miller ve Yael Tamir'in (1993) yazılarındaki ortak nokta, liberal düşünde üyeler arasında bir sözleşme olarak anlatılan toplumun, aynı zamanda bir ulusal sözleşme mantığı çizgisinde açıklanmasıdır. Milliyetçi hissiyatın toplum üyeleri arasında sağladığı ortaklık ve bağlılık sözleşmenin şartlarına uyumu getirecektir. Buradaki temel argüman, bir toplumda barış içerisinde birlikte yaşamak için gereken sorumluluk duygusunun milliyetçi bilince sahip olmakla kazanabileceğidir. Bir toplumu oluşturmanın nedeni olarak doğa durumundaki güvensizlikten ziyade, ulus olmak için gereken asgari müştereke sahip bireylerin varlığından yola çıkılan bu argümanda, bireyleri var kılanın ulusal toplum olduğu varsayılır (Vincent, 1997: 280). Bu noktada, devletin ulusal topluma referansla yerinin ne olacağı sorusu gündeme gelir. Tamir'in, liberalliğin neden milliyetçilikle uyumlaştırılması gerektiği sorusuna verdiği yanıt doğrultusunda, "yasalarla bağlı ve gözetici bir topluluk olarak liberal devlet, kendisini her an feshedilecek bir sözleşmenin tarafları arasındaki tesadüfi bir birliktelikten ziyade süreğen bir cemaat olarak görmelidir" (Tamir, 1993: 121). Milliyetçilik ve liberalizm arasındaki asimetrik ilişki, liberal bir devletin, dolayısıyla liberal ilkelerin süreğenliği açısından milliyetçiliğin olmazsa olmazlığını getirir. Bu, milliyetçilik, ulusal topluluk ile liberal devlet arasındaki ilişkinin ahlakî bağlamını belirlediği ölçüde böyledir (Tamir, 1993; Vincent, 1997: 284 vd).

Dolayısıyla, Tanıl Bora'nın Türk sağını kategorileştirirken kullandığı metaforik ayrıştırmalara referansla (Bora, 1999; 8-9), denebilir ki, katı halini bir türlü kuramayan liberalizm farklı tarihsel dönemlerde ve coğrafyalarda kimi zaman sıvılaşmış, kimi zaman ise gazlaşmıştır. Türkiye'de Cumhuriyet tarihi boyunca siyasal ve düşünsel figürlerde gözlemlenebilecek liberal duruş işte bu bağlamda okunmalıdır. Kabaca, milliyetçi liberalizmden, devlet-merkezci bir milliyetçiliği öngören liberalizme ve liberal milliyetçiliğe kadar uzanan bir çizgi üzerine oturtulabilecek Türk liberalizmlerinin kesişme noktaları serbest piyasanın vazgeçilmezliği, ortak zeminleri ise milliyetçiliktir. Ayrışmaları dönemsel dinamiklerin belirlediği "hâkim verili siyaset anlayışı doğrultusunda" liberalliklerinin evrensel boyutlarına getirdikleri 'ama'lar, istisnalar ile devlete ve bireye referansla aldıkları konumda belirginleşir.

MİLLET VE DEVLET ADINA LİBERAL KİMLİK ARAYIŞI: AHMET AĞAOĞLU

... liberalizm müstemlekelerde tatbik edilmiş bir sistemdir! [...] Halbuki biz müstemleke değiliz, ve olmayacağız. Liberalizmi düşünmek inkılabı inkâr etmek demektir (Başar, 1981: 30).

Mustafa Kemal yukarıda alıntılanan sözleri sarf ettiğinde Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TPCF) kapatılmasının üzerin-

den altı yıl, Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın (SCF) sadık muhalifliği kotarmaktaki başarısızlığının üzerinden dört ay geçmişti. Söz konusu dönem ulusal burjuvazinin henüz olgunlaşmadığı, özel sermayenin ekonomide etkin bir amil olmadığı, devletçi iktisadî politikalara meyledildiği bir dönemdi. Örgütlü liberal kimliğin ilk görünümü temelde CHP'nin merkeziyetçi yönetimine ve devlet başkanlığının siyasî erkin üzerindeki tekeline karşı birleşen CHP içindeki muhaliflerin 17 Kasım 1924'te kurdukları TPCF ile ortaya çıktı. Parti programının ikinci maddesinde partinin liberal olduğu teyit ediliyordu. Parti liberal kimliğini adem-i merkeziyetçilik, özel girişimin teşviki, kamu işlerinde devletin rolünün özel girişimin yeterli olmadığı koşullarla kısıtlanması ve iç ve dış ticaretteki tüm sınırların kaldırılması taraftarlığı üzerine oturmaktaydı (2, 14, 15, 16, 29-39. Maddeler) (Tunaya, 1952: 611,3). TPCF'nin yedi ay gibi kısa bir sürede kapatılmasının nedeni, liberal kimlik unsurlarından ziyade, erken-cumhuriyet yönetiminin baş gösteren toplumsal muhalefet eğilimlerini derhal ve sert biçimde bastırmaya yönelmesi olmuştu.

Bundan altı yıl sonra, bizzat Mustafa Kemal'in talebi üzerine kurulan SCF'nin, TCF deneyiminden hareketle sadık muhalefeti yaratmak amacıyla girişilmiş bir deneme olduğu söylenebilir (Ağaoğlu, 1994: 21-35). Partinin siyaset spektrumunda durduğu yer hakkındaki başlangıçtaki muğlaklığa rağmen SCF'nin liberal duruşunun en belirgin olduğu nokta CHP'nin devletçi iktisat politikalarına yönelttiği eleştirilerde bulunabilir (Kuruç, 1987: 128). Ancak SCF, Mustafa Kemal'in isteksizliğine rağmen 1930 yerel seçimlerine katılma kararı aldığında devletin kontrolü altındaki muhalefet seçeneği de riske giriyordu (Ağaoğlu, 1994: 48). Partinin kısa bir süre sonra kendi kendini feshetmeye zorlanması, irticai ve devrim karşıtı güçler tarafından istismar edildiği savı ve Mustafa Kemal'in liberalizmin Türkiye gerçeklerine uygun bir ideoloji olmadığını açıklaması ile meşrulaştırılmaya çalışıldı. Türkiye'ye uygun ideolojinin tek sahibi olarak kabul edilen CHP'nin genel başkanı ve dönemin başbakanı İsmet (İnönü) ise daha 30 Ağustos 1930'da, SCF karşısında partisini "Mutedil Devletçi" olarak tanımlıyordu (Alkin, 1981: 116) ve Devletçilik 1931'de parti programına dahil ediliyordu.

Her ne kadar kendisi, 30 Haziran 1933'de *Akın*'da çıkan "Nizamlı Hürriyet" başlıklı makalesinde yukarıdaki başlığın tam tersini ileri sürüyorsa da, SCF'nin kuramcısı sayılan Ahmet Ağaoğlu'nun (1869-1939) yazılarına bütünsel olarak yaklaşıldığında aslında özgürlüğün ancak ve ancak belirli bir düzen içerisinde ve o düzene ait bilincin edinilmesiyle mümkün olabileceği inancı ortaya çıkar. Burada önemli olan bu inançtan ziyade özgürlük ve düzen kavramlarının içlerinin nasıl doldurulduğudur.

Ahmet Ağaoğlu'nu liberal olarak nitelemek ne derece doğrudur? Bireyi eriten milliyetçi bir geçmişe sahip bir entelektüele böyle bir kimlik atfetmek, hem liberalizm hem de milliyetçilik açısından bir haksızlık olmaz mı? Bu noktada, liberallik ve ulus-devlet, liberalizm ve milliyetçilik arasındaki tarihsel ilişkiye geri dönüp liberal ideolojinin bir birey kuramlaştırması gerektirdiği vurgulanmalıdır (Parekh, 1992). Cumhuriyet'in modernleştirici entelektüellerinden biri olarak çeşitli devlet görevlerinde bulunmuş olan, *Türk Yurdu* ve *Türk Ocağı* çevresinden *Ben Neyim*'e doğru seyri ve yazılarındaki kavramsal karışıklık açısından Ahmet Ağaoğlu, inşa dönemine hâkim muğlâk zihinsel ve siyasî ortamı anlamlandırmak için bir timsal işlevi görebilir. Ancak bu, söz konusu seyrin Ağaoğlu'nun zihinsel matrisinde radikal bir kopuşa yol açtığı anlamına gelmez. Bunun yerine, yazılarında örneklediği milliyetçi

liberalliğe içkin unsurların açığa çıkarılmasında işlevsel olacaktır.

Aslında, Ağaoğlu'nun çizdiği portre tam da devletin istediği sadık (liberal) muhalif portresiydi. Ağaoğlu'nun yazılarındaki ortak payda, Batı ile ulus ve milliyetçilik kavramları arasında kendiliğinden var olan bağıntıdır. İttihat ve Terakki geçmişinin gölgesinde Kemalist reformlara bağlılığı ilk olarak modernleşme projesinde Batı'yı temel referans noktası olarak almasında görülebilir (Ağaoğlu, 1992a: 83-7). Böyle bir yaklaşımı yazılarındaki belli başlı konulardan birini oluşturan ulusal egemenlik temelinde meşrulaştırır. Ağaoğlu'na göre ulusal egemenlik kavramı ve pratiği Batı düşüncesine ve tarihine özgüydü ve Doğu zihniyetinin ana temasını oluşturmaktaydı (ay.: 1992). Erken Cumhuriyet dönemi açısından oldukça karakteristik olan "Türk milleti"ni tanımlama çabası, yazılarındaki diğer bir temel iştigal noktasını oluşturur. Ağaoğlu "milleti," "millî" bilincin temelini oluşturduğunu düşündüğü ortak dil, din, edebiyat ve ortak tarih temelinde tanımlar (ay.: 1992b: 97). Toplumda gizil olarak bulunan millî bilincin oluşması açısından aydının oynayacağı role azami önem atfederken, devleti böyle bir amacın gerçekleşmesinde asli sorumlu olarak alır (ay.: 1930: 69). Böyle bir ulus anlayışı, temelde ulusal egemenliğin gerçekleştirilmesi şeklinde formüle edilen Cumhuriyet düzeninin bekası için farklı hisler ve düşünceler arasında uyum sağlamaya yönelik nitelenen Kemalist reformlar için bir meşruiyet zemini sağlamaktaydı (ay.: 1992b: 97-101).

Bu ulus-devlet kurma sürecinde aydının rolü söz konusu olduğunda ise Ağaoğlu yine Batı'yı temel referans noktası olarak alır. Doğu ile Batı arasında yaptığı karşılaştırmalarda Doğu'ya ait edebi eserleri gerek terminoloji gerekse içerik açısından toplumdan yalıtılmış olmakla eleştirir (ay.: 1930:70). Toplum için iyiyi ve kötüyü yeniden kurma ve kilise karşısına aklı çıkartarak toplumu yeniden örgütleme görevini üstlenen 19. yüzyıl pozitivist aydınını över. Ağaoğlu'na göre işte bu toplum son kertede millete dönüşmüştü (ay.: 1933a). Böyle bir modelden yola çıkarak Cumhuriyet aydınını Türk halkındaki gizil bilinci görmek, yorumlamak ve son aşamada şekillendirmekle sorumlu tutar (ay.: 1933a; 1941,1942: 18-22). Ağaoğlu'nun Türk milletine içkin bilince inancı geç dönem yazılarında Devrim terimi yerine "Harekâtı Milliye" terimini tercih etmesine yol açmıştır (ay.: 1941, 1942: 18-22). Ona göre "Türk Devrimi"nin kurumsal boyutu toplumsal etosun oldukça ötesindeydi. Dolayısıyla, Cumhuriyet aydını bu iki düzey arasındaki buluşma noktasını kurmakla yükümlüydü (ay.: 1933b: 122). Buluşma noktası ise edebiyat ile kurulacaktı. Diğer bir ifadeyle, edebiyat, "Harekât"ın Cumhuriyet toplumunun kurulması için belirlediği ideal modeli yansıtacaktı (ay.: 1930: 69vd.). Buraya kadar Ağaoğlu'nun devletin tanımladığı, halkı, düzene hâkim zihniyete uygun olarak eğiten "kültür taşıyıcısı" rolünü içselleştiren aydın portresine uyduğunu söylemek mümkün. Nitekim, SCF deneyimine bakışı da bu saptamayı olurlar niteliktedir. Ağaoğlu, SCF'yi Cumhuriyet rejiminin mantığına içkin doğal bir ihtiyacın, halkın bilincini eyleme geçirme ihtiyacının çıktısı olarak görmekteydi (ay.: 1994: 147). Ağaoğlu, bizatihi devlete ait olan ve devletin belirlediği ilkeler adına muhalefet yapan, bu ölçüde de oldukça muğlak bir konuma sahip olan aydın modeli olarak da alınabilir.

LİBERAL KİMLİĞİ MİLLİYETÇİ PLATFORMA ENTEGRE ETMEK: NEYE/KİME KARŞI MUHALEFET?

SCF deneyiminin örgütsel açıdan kısalığına rağmen, Ağaoğlu'nun bu partinin entelektüel kaynağı olarak üstlendiği liberal kimlik, partinin feshinden sonra da

devam etmiştir. Ağaoğlu'nun yazılarına hâkim kavramsal matris erken Cumhuriyet döneminde liberal duruşun tecrübe ettiği bağlamsal açmazı örnekler. Yazılarında, kurumsal düzeyde yapılan değişiklikleri kültürel düzeyde de gerçekleştirme çabasından kaynaklanan zorlamanın sonucu olarak alabileceğimiz erken Cumhuriyet dönemine özgü kimlik krizi açıkça tespit edilebilir.

Ağaoğlu'na göre tarih her toplumdaki organik çelişkiler arasında uyum arayışıyla evrilir. Hegel'e referansla tarihin, birbirini takip eden ve her biri kendi gerilimlerini üreten "oluş" aşamalarından oluştuğunu düşünür. Her bir aşama süregelen çelişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve selefine göre daha ileri bir düzeyi temsil eder (ay.: 1933b: 35-40). Daha açık bir ifadeyle, tarih "yaratıcı tekamül" sahnesidir (ay.: 1936). Buna göre ilerlemenin her bir aşaması daha karmaşık çelişkileri kapsayan daha "mütekâmil" bir düzeni beraberinde getirir (ay.: 1933b: 40). Düzenin kendine içkin gerilimlerinin sahnesinde iki temel aktör vardır: devlet ve birey (ay.: 1933b: 98-9). Devlet düzeni temsil ederken, birey çelişkilerin rahmini oluşturur; dolayısıyla ilerlemenin arkasındaki asıl itici güçtür (ay.: 1933b: 34-5; 40-2). Ağaoğlu'na göre tarih boyunca birey ve toplum arasındaki gerilimli etkileşim aşamaları devletin her bir aşamaya özel olarak belirlediği gerilim çözücü politikalarla aşılır.

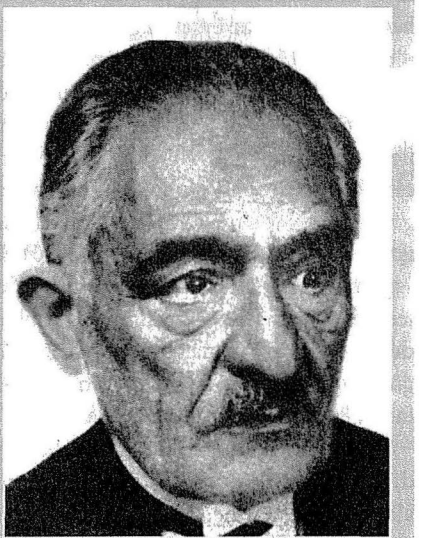
Eğer, devletin yanına bireyi temel aktör olarak koymak liberal kimliği sahiplenmek için yeterli olsaydı, Ağaoğlu'nu klasik liberalizmin Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki en önde gelen temsilcilerinden biri olarak değerlendirmek mümkün olabilirdi. Ancak, olumlamaya ya da olumsuzlamaya yönelik böyle bir indirgemecilik, mutlakçı iktidarı öven Hobbes'un saf liberal olarak tanımlanması kadar kifayetsiz ve yanlış olacaktır. Bu noktada, sorulması gereken soru "hangi birey?"dir. Bu soruya en kısa yoldan verilecek yanıt Cumhuriyet'in vatandaşı olarak bireydir (ay.: 1930; 1939: 10).

Yukarıda özetlenen tarih anlayışı, Ağaoğlu'na yüklendiği liberal duruş açısından bir kaçış kapısı sağlarken, böyle bir duruşu pek de liberal olmayan Kemalist ve Cumhuriyetçi ilkeler zemininde haklılaştırmasına da kapı açar. Yazılarında, "millet", birey ve devleti birbirine bağlayan ortak paydayı oluşturur. Denebilir ki, Ağaoğlu'na göre erken Cumhuriyet dönemi antropolojik kökenleri, dil ve kültür itibariyle ortak bir zemine sahip olanlar arasında birleşmeye yönelik "cazibe hadisesi"nin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan bir ulus-kurma dönemiydi (ay.: 1933b: 92-3). Bu açıdan devlet, maddi temelleri tarihin akışı içerisinde halihazırda atılan ulusal bilincin etik temellerini oturtmakla yükümlüdür. Birey ise, mutlak bir kategori olarak, yani toplumsal bağlamdan soyutlanarak değil, toplumun ve milletin ayrılmaz bir parçası olarak ele alınabilir (ay.: 1930: 105). İşte devletin en önemli sorumluluğu bu noktada ortaya çıkar: birey ve toplum arasındaki karşılıklı sorumluluk bilincini geliştirecek ve böylelikle halihazırda var olan aidiyet hissinin somutlanmasını sağlayacaktır (ay.: 1933c).

Devletin rahle-i tedrisinden geçen birey sadece ulusa aidiyetinin ve topluma karşı sorumluluğunun bilincine sahip olmakla kalmayıp, gerçek anlamda da özgürleşecektir. Ancak, özgürlük kavramına gelmeden önce Ağaoğlu'nun yazılarındaki birey kavramsallaştırmasına ve ideal bireyin (Cumhuriyet vatandaşının) nasıl olması gerektiğine eğilmek yerinde olacaktır. Ağaoğlu bireyi birbirine zıt iki eksende tanımlar: "dış ben" ve iç ben" (ay.: 1939). Dış ben kendinden başka hiçbir varlığa ya da oluşuma bağlılık duymayan ego-merkezci, çıkar yönelimli bireyi imler. İç ben ise dayanışmayı, erdemi ve bilgi temelli şuuru (farkındalığı) içerisinde barındırır (ay.: 1930). Aslında bu karşıtlıkta klasik liberalizmin soyut birey kategorisi ile şahsi-

yetçi yaklaşımın ideal diğerkâm bireyi, daha açık bir ifadeyle akıl ile irade arasındaki çatışma da yatmaktadır (ay.: 1939; 1936). Ağaoğlu'nun bu çatışmadaki tercihi irade lehinedir. Yazılarında, tarihin ileriye dönük evrilişinde etkin olanın, geçmişin bugün üzerindeki izdüşümü olarak sürekli "oluş" halinde olan bireyin iradi eylemleri olduğu argümanı gözlemlenebilir (ay.: 1936). Bu ise Harekât-ı Milliye'yi, Türk halkının ortak bilinçdışının yüzeye çıkması şeklinde yorumlama biçimiyle uyum içerisindedir: İç ben, bireyin eyleminin altında yatan ve "yaratıcı tekamül"le sonuçlanan bilinçdışıdır. Bu noktada, devlet sahneye girer ve dış ben karşısında iç benin zaferini kesinleştirmek üzere bireyin bilinçlenmesinde birincil rolü üstlenir.

Devletin kapsayıcı varlığı yukarıda değindiğim özgürlük konusunda da karşımıza çıkar. Ağaoğlu özgürlük temasına devletin bünyesinde simgelendiği varsayılan ulusal özgürlüğe referansla yaklaşır. Özgürlüğün bireyin ulusal bilince sahip kılınması açısından azami öneme sahip olduğunu, dolayısıyla gerek toplum, gerekse bireyin yaşamı açısından özsel bir unsur olduğunu ileri sürer (ay.: 1930: 121; 1933b: 22, 106). Ağaoğlu özgürlüğün anarşiye yol açma riskini taşıdığı görüşüne karşı çıkar (ay.: 1933b: 22, 87; 1933a). Bunun tam aksine toplumsal düzenin, uyumun ve birliğin ancak özgürlüğün doğru olarak kullanılması durumunda temin edilebileceğine inanır (ay.: 1933a). Bu anlayışa göre özgürlük sadece insana özgü bir hak değil, aynı zamanda bir vatandaşlık görevidir. Zira, böyle okunduğunda özgürlük toplumdaki disiplinin etik boyutunu oluşturur. Toplum içerisinde özgürlük devletin ilkeleriyle uyumu gerektirir (ay.: 1933a). Nitekim, Harekât-ı Milliye'nin sonucunda oluşturulan Cumhuriyet devleti, kurumsal düzeyde ulusal özgürlüğün gerçekleşmesinin en somut gösterimidir. Bireyin, dış benin karşısında iç benin zaferini sağlayacak şekilde eğitilmesi ise ulusal özgürlüğün bireysel platformda yansımasını oluşturacaktır (ay.: 1933b: 74-5, 122).



Rusya kökenli milliyetçi aydınların önde gelenlerinden Ahmet Ağaoğlu, romantik Türkçülük ve Turancılıktan, 'liberal-milliyetçi' bir çizgiye yönelmiştir.

Buradan yola çıkılarak denebilir ki, ulus-devleti kurmanın öncelikli sorun olarak belirlendiği bu dönemde birey kimliği devlete, devletin tanımladığı ulusa ve temsil ettiği milliyetçiliğe referansla belirlenmektedir. Ahmet Ağaoğlu, üstlendiği liberal kimlik itibariyle bu konuda bir istisna teşkil etmemektedir. Bu durumda, söz konusu liberal kimliği anlamamız açısından "birey neden ve/veya kimden özgürleştirilecektir?" sorusunu yanıtlamamız gerekir. Bu sorunun yanıtı Ağaoğlu örneğinde olduğu gibi, bundan sonraki bölümlerde incelenecek olan Ahmet Emin Yalman ve Aydın Yalçın örneklerindeki ortak bir paydayı, liberal kimliğin türevsel oluşumunu açığa çıkaracaktır.

Ahmet Ağaoğlu'nda, siyasal bir muhalif konum olarak liberal kimlik, muhalefet nesnesi olarak Doğu'yu seçer. Ayşe Kadıoğlu'nun "distopya" olarak nitelendirdiği

ideal sistemini anlattığı *Serbest İnsanlar Ülkesi*'nde, yazar, bireysel özgürlüğü kurucu ilke olarak benimser ve yine iradenin "dimağ" karşısındaki mücadelesi olarak gördüğü Harekât-ı Milliye yorumundan hareketle, bireyin "...ve dolayısıyla bireylerin oluşturduğu topluluğu[n]..." kurtarılması gereken engel olarak Doğu dogmacılığına işaret eder (ay.: 1930; 1933b: 28-30). Bu saptamayla koşut olarak Doğu'yla özdeşleştirdiği Osmanlı geçmişinin bireyin iradesini kuşatan artıklarının ancak özgürlüğün doğru olarak pratiğe dökülmesiyle ortadan kaldırılabileceğini vurgular.

Ağaoğlu'nun liberal kimliğini oturttuğu diğer bir muhalefet ekseni ekonomik alanda bulunabilir. Ağaoğlu belki de en somut muhalefetini SCF çizgisine katılımından itibaren CHP'nin otuzlarda hız kazanan devletçi iktisadî politikalarına karşı yapmıştır. Ancak, burjuvazinin henüz etkin olmadığı bir bağlamda, bu muhalefet liberal bir duruştan beklenebileceği gibi burjuva olarak birey adına değil, yine Ağaoğlu'nun tarih anlayışı çerçevesinde kurulur. Ağaoğlu'nun karşı çıktığı, devletçi politikalardan ziyade, bu politikaların zamanlamasıdır. Zira devletçiliği, [Türk] devletine içkin bir unsur olarak olurlarken, devletin ekonomik alanda etkin bir âmil olarak hareket etmesini erken bulduğu için eleştirir (ay.: 1933b: 28, 62-76). Ekonomik alanda, devletin toplumsal uyumu ve düzeni temin etmek için müdahale etmesini gerektiren zorunlu çelişkilerin henüz oluşmadığına inanır.

Ağaoğlu örneğinde, liberal duruşun kendinden menkul olmadığı, belirli bir siyasal oluşuma, dönemsel politikalara muhalefet temelinde ve her şeyden önemlisi ulus-devletin inşasının öncelikli olduğu bir dönemde Cumhuriyetçi bir çerçevede kurulduğu ileri sürülebilir. Böyle bir çerçevede bireyi devletin yanında temel değerlerden biri olarak almakla liberal tonlamalara paye verilirken, bunu "millet" ortak paydası üzerinden yapmak, takip eden evrelerde daha da açık bir şekilde ortaya çıkan milliyetçi eksenli liberal kimliğin ipuçlarını da vermektedir.

KOMÜNİZM KARŞITLIĞI, DEMOKRASİ, ORTAK İYİ ÇERÇEVESİNDE LİBERALLİK: AHMET EMİN YALMAN

Özellikle seksenlerin "neo-liberal" ve/veya muhafazakâr-liberal ortamına hâkim yaklaşımda, Türkiye'de siyasetin demokratikleşmesinin sembolik başlangıcı olarak alınan 1950 seçimlerinin muzaffer partisi olan Demokrat Parti, muhalefetini liberal kimlik üzerine kurmuştur. Bu söylem, DP'nin kuruluşunda ve iktidara doğru yürüyüşünde aktif olan, kendi ifadesiyle "gölge" üye, Ahmet Emin Yalman'ın özellikle 1923-1939 arasında CHP'nin Tek Parti yönetimine, sahibi ve editörü olduğu *Vatan* gazetesinde yönelttiği eleştirilerde halihazırda kullanılmaktaydı.

Ağaoğlu'nun karmaşık kavramsal matrisiyle karşılaştırıldığında, Ahmet Emin Yalman, uluslararası platformdaki liberal girişimlerinin de yardımıyla değerlendirilmesi daha kolay bir figür olarak görülebilir. Dünya Liberaller Birliği'ne üyedir ve bu birliğin Türkiye'deki şubesi olarak işlemesi amaçlanan Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin (HFYC) kuruluş aşamasına aktif olarak katılmıştır. Onun duruşunun incelenmesini görece kolaylaştıran temel unsur, liberal kimliğinin olgunlaştığı dönemin ulusal ve uluslararası dinamikleridir. Bu açıdan erken-Cumhuriyet ve çok partili düzene geçiş aşamasında özellikle CHP'ye olan muhalefetini devam ettirdiği yazılarının kronolojik bir sınıflandırması faydalı olacaktır. Böyle bir sınıflandırma 1923-1950 arasında siyaset gündemindeki ana temaların evrilişine ve liberal muhalefetin bu evriliş içerisinde takındığı tutuma da açıklık getirecektir.

1923-1939 arasındaki ilk dönem, Yalman'ın muhalif konumunun somutlandığı dönemdir. Yalman'ın bu dönemde yazdığı

makalelerde üzerinde durduğu konular hâkim siyasî ruhla uyum içerisindedir. Muhalefet partilerinin demokrasiyi gerçekleştirmek üzere kuruldukları söylemine paralel olarak *Vatan'da* yayımlanan makalelerde de demokrasinin teminatı olarak "Türk devrimi"ne ve Cumhuriyet rejimine olan inanç vurgulanır. Yalman'a göre demokrasi karşısındaki en önemli tehdit unsuru, Tek Parti rejimine içkin mutlakçı anlayıştır (Yalman, 1923). Dahası, partiyi ruhsuz bir güruhun oluşturduğunu, dolayısıyla "Türk Devrimi" ile başlatılan ilerleme hareketine önderlik etmek için kifayetsiz kaldığını ileri sürüyordu.

Bu sınırları çizen unsurlar Yalman'ın 1939-1945 arasındaki yazılarında belirginleşir. Yine bu unsurlar Ağaoğlu ve Yalman'ın tematik açıdan benzeşme noktalarını da belirler: ulus ve tarih. Ancak, bu benzeşme noktası aynı zamanda iki liberal arasındaki ayrılma noktasını da oluşturur. Yalman, Ağaoğlu'nun aksine, Doğu'ya -Osmanlı geçmişine- kendisinden özgürleşilmesi gereken hedef olarak yaklaşmak yerine, ulus, tarih ve geçmişi ("Osmanlı"yı) Batılı bir anlayışla sentezleme çabasına girişir:

> *[M]illet denilen içtimai varlık, beş, on yıl içerisinde türemiş bir mevcudiyet olamaz. Milleti yapan şey, siyasî ve coğrafi vahdeti içinde asırların biriktirdiği hatıralar, birlik duygular, düşüncelerdir. Millet, tarihin derinliklerinde kök salmış, uzun asırlar nesillerden nesillere intikal etmiş, an'anelerden husule gelir. An'ane deyince örf ve adetle beraber bütün kültür hayatını kastediyoruz (Yalman, 1940).*[4]

Dil konusunda, kimi zaman abesle iştigal olarak nitelendirilebilecek aşırılıklara da kaçan Öztürkçeleştirme operasyonlarının karşısında gündelik dile yerleşik Arapça ve Farsça kelimelerin yasaklanmasına muhalefet eder. Din konusunda da benzer bir yaklaşım sergileyen Yalman'ın çıkış noktası bir yandan İslam'ın "birey ve Allah arasında hiçbir aracı kabul etmeyen" ideal din, diğer yandan "millî ruh" açısından bir "tesanüd kaynağı" olduğu düşüncesidir. Ağaoğlu'nun aksine, Yalman Türk inkılabını aklî bir eylem olarak değerlendirir. Kırklı yıllara gelindiğinde inkılâb artık amacına ulaşmış, "...[D]ini siyasetin, cehaletin ve menfaatin aleti olmaktan kurtarmıştır" (ay.: 1941). Bundan böyle yapılması gereken "akıl âlemi ile his âlemi arasında tatlı bir sulh kurmaktır" (ay.: 1941a). Diğer bir ifadeyle, aklın sapabileceği kötülüklerden ancak (İslâm) dinin(in) sağlayabileceği tesanüd hissiyatıyla kaçınılabilir. Aksi takdirde Doğu dogmacılığını aratmayacak yeni bir dogmacılık tehlikesiyle karşı karşıya kalınacaktır ki, Yalman'a göre bu "yenilik taassubudur" (ay.: 1941b).[5]

Öte yandan, Yalman, ferde önsel ve öncel olan millet vurgusuna ek olarak -ve kesinlikle bir tezat teşkil etmeyecek şekildetam bir Anglo-Amerikan hayranı ve yanlısıdır. Anglo-Amerikan etkisine koşut bir şekilde, siyasal konum olarak benimsediği liberalizmi şöyle tanımlar: "... devleti temel, vatandaşları kul olarak alan totaliter rejimler karşısında bireyin haklarını ve özgürlüklerini korumak ..." (ay.: 1959: 110). Yalman, faşizm ve komünizme karşı "biricik deva"nın liberalizm olduğu görüşü ile uluslararası platformlardaki liberal oluşumlara katılmıştı (ay.: 1947; 1947a).

Aslında Yalman'ın yazılarına hâkim olan demokrasi anlayışı erken-Cumhuriyet dönemindeki geleneksel muhalefet anlayışından pek uzak değildir. Ona göre Türkiye ideal demokrasi tipine doğru katettiği yolda başlangıçtan itibaren avantajlı bir pozisyona sahiptir. Zira, "memleketimizde sınıf ve zümre menfaatleri kökleşmemiştir." Daha açık bir ifadeyle, Yalman muhalefetteki partinin sınıf ya da grup temelinde kurulmasına karşı çıkmakta, iktidar ya da muhalefetin ulusun çıkarını temsil etmesi ve muhalefeti ulus adına ik-

tidardaki parti karşısında bir kontrol mekanizması işlevini görmesi gerektiğini vurgulamaktaydı (ay.: 1940b). Yalman'ı CHP karşısında muhalif konuma oturtan ve DP ile bağlantısını sağlayan nüans halkın kendisi için en iyiyi tayin edebilecek derecede olgun olduğunu ileri sürmesinde ve CHP'yi halka yeteri kadar güvenmemekle suçlamasında bulunabilir (ay.: 1945a; 1945b, 1945c, 1945d).[6]

İdari ve iktisadî alanda merkeziyetçiliğe ve devletçiliğe "halk menfaatinin ve iktisadî verim esasının aleyhine" (ay.: 1945e) bularak karşı çıkan Yalman, iktisadî gidişatın piyasanın kendiliğinden hareketine ve "ferdî teşebbüse" de bırakılmaması gerektiğini, devletin özel girişimi uzman meslek örgütleri vasıtasıyla denetlemesi gerektiğini düşünmüştür (ay.: 1942b; 1942c; 1945f). Liberalizmden ziyade, döneme hâkim ruha uygun, bir nevi "yumuşak" korporatizmi çağrıştıran bu yaklaşımdaki *devlet ve milletin ortak iyisi* vurgusu, Yalman'ın özgürlük anlayışında daha da belirginleşecektir: "... söz ve yazı hürriyetini yerinde kullanmak meselesinde her hükümet ve her vatandaş çok hassas çok titiz davranmaya mecburdur [...] [H]ürriyetin temel şartı, iyi maksat için kullanılmak, münakaşa edilen meselenin halli bakımından işe yaramaktır" (ay.: 1942d). Tam da bu noktada, Yalman'ın liberal kimliğinin en açık belirleyicisi, sol ve komünizm karşıtlığı yeniden gündeme gelir (ay.: 1945l). Daha kırklı yılların başında Almanya'nın İngiltere karşısında kazanmış olduğu üstünlüğün nedenlerini İngiltere'de bireyi kısıtlayan planlamaya yönelimle (ya da beşiği olduğu liberal demokrasiye ihanetle) açıklayan Yalman (ay.: 1942e), bu tespitini sonraları Friedrich A. Hayek'in *The Road to Serfdom* (*Kölelik Yolu*) başlıklı kitabından aldığı ve tamamen hemfikir olduğu görüşlerle devam ettirecektir.

Burjuva-liberal bir milliyetçiliğin tipik temsilcisi olan A. Emin Yalman, İstiklâl Harbi sırasında, bir "Çalışma Millî Misakı"nın hazırlanmasını savunmuştu.

CUMHURİYET TÜRKİYESİ'NDE LİBERALİZMİ YEŞERTMEK: AYDIN YALÇIN VE YENİ FORUM

Bundan önceki bölümlerde ele alınan örneklerin devletin bekası ve milletin ortak yararı adına talep ettikleri yönetim sistemi demokrasiydi. Aydın Yalçın ise eser vermeye başladığı dönem itibariyle Türkiye'de artık demokrasinin yerleşmiş olduğuna kaniydi. Sırada demokrasinin korunması vardı. Türkiye'de "demokrasinin korunması" söyleminin akla ilk getirdiği âmil Silahlı Kuvvetler'dir. Bunun konumuz açısından önemi, Türkiye'de her askerî darbenin "liberal" aydının da desteğini almış olmasıdır. Nitekim, Yalman da bir zamanlar demokrasinin havarisi olarak gördüğü DP'ye karşı yapılan 1960 Darbesi'ni yine demokrasi adına alkışlamışken,[7] Yalçın yazılarında devletin bekasına verdiği öncelikle ve demokrasinin korunması adına darbenin gerekli olduğunu sorgusuz kabul eder.

DP'nin tozu dumana kattığı, sadık takipçisi Yalman'ın bile rahatsızlık emareleri vermeye başladığı bir dönemde, bir grup

Türk aydını bir araya gelerek entelektüel bir forum oluşturmak amacıyla bir dergi (*Forum*) yayımlamaya başlarlar. Çekirdek kadroda bulunan Aydın Yalçın dergiden ayrıldığı yıla kadar imzasız editoryal yazılarının yanı sıra kendi adıyla temel odak noktaları aydınlar ve ekonomi olan makaleler yazar. Tam anlamıyla bir serbest piyasa savunucusu olan Yalçın, (Yalçın, 1955), Türkiye gibi halen gelişmekte olan bir ülkede rekabetçi ortamın yerleşebilmesi için planlamayı dönemsel bir zorunluluk olarak alır (ay.: 1956). Bu açıdan DP'nin plansız iktisadî politikalarının "keyfî" olduğu görüşüne katılır. Devletin piyasa mekanizmasını dengeli biçimde düzenleyen politikasını, "demokratik planlama" olarak tanımlar (ay.: 1957).

Yalçın'ın *Forum* deneyimi Yalman ve DP deneyimleri ile ortak bir diğer noktaya daha sahiptir: Anglo-Amerikan eğilimi. Kuramda Kartezyen rasyonalite karşısında Humecu ampirizmi ve nominalizmi yeğlerken, özellikle İngiltere modeline göndermede bulunarak demokrasinin, ancak ve ancak spekülasyonun terk edilip, günün sorunları üzerine bilimsel tartışmalar vasıtasıyla işlerlik kazanabileceğini öne sürer (ay.: 1955a; 1955). Buna bağlı olarak, aciliyet arz ettiğini düşündüğü "şahsi sorumluluğun" geliştirilmesi için, bireysel bilincin gelişmesinin önünde duran bir engel olarak kırsal yaşamın kapalı yapısını bertaraf eden "... liberal toplum ve demokratik devlet ..." çözümünü savunur (ay.: 1955b).

DEMOKRASİYİ KORUMA YOLUNDA LİBERALİZMDEN MUHAFAZAKÂRLIĞA

Yalçın'ın liberal toplum ve demokratik devlet formülünün bir ayağını serbest piyasa ekonomisi ve özel girişimin devletin kıskaçlarından kurtulması oluşturuyor idiyse, diğer bir ayağını da, "... açık rejim ..." olarak tanımladığı demokratik düzen oluşturur (Yalçın, 1960; 1960a). Burada bir vasıta olarak alınan demokrasinin kurumsal yansıması ise, yine Anglo-Amerikan örneğine referansla "... iktidar partisi ile yedek ve alternatif bir iktidar partisi olacak muhalefet partisi arasında ahenkli, düzenli ve seviyeli münasebet ..." olacaktır (ay.: 1960; 1961a). DP deneyimini, kitleleri yönlendirmeyip, sadece tabanlarının eğilimini yansıtmakla kalan, "aydın, devrimci ve medeni devlet adamı" liderliğinden yoksun oluşuyla sorgular (ay.: 1962; 1961b; 1961c; 1960b); "bazı partilerin demokratik vetireyi dejenere eden tutumu" karşısında "27 Mayıs Devrimi"ni destekler (ay.: 1960c; 1960d). "Devlet", "millet" ve "Atatürkçülük" Yalçın için temel referanslardır. Darbenin ve MBK'nın, Atatürkçülüğün içinden okunan "... batı medeniyetine bağlılık [...] hürriyet ve demokrasiye inançtan başka bir ideale ..." sahip olmadığını ve "millî ruhu" temsil ettiğini teslim ettikten sonra (ay.: 1960d), artık garanti altına alınmış olan demokrasi için elzem olanın yukarıda nitelikleri sıralanan ideal liderlerin (yani aydınların) yönlendirdikleri örgütlü bir tartışma ortamı olduğunu ileri sürer. Yalçın'ın örgütlü tartışmadan kastettiği, modelini Anglo-Amerikan sisteminden alan, Millvari bir rasyonaliteyi çağrıştıran, her sesin duyulabildiği, ancak başlangıcında yukarıda işaret ettiğim esaslar çerçevesinde asgari müştereklerin taraflar tarafından kabul edildiği ve nihayetinde devletin ve milletin, düzenin yararına karara varılacak bir süreçtir. Nitekim, Yalçın "duyulabilecek her ses" arasına sosyalist ve komünist tonları da katmaktan kaçınmaz. Bu noktada diyebiliriz ki, Yalçın, kısa bir dönem için de olsa tam anlamıyla Kıta Avrupası etkisinden geçmiş bir Anglo-Amerikan liberalidir: Komünizmi rasyonel bir tartışma platformunda yenilgisi kaçınılmaz olan totaliter bir ideoloji olarak görür, sosyalizmden metotta (devletçilik) ayrıldığını belirtirken, dünya görüşü olarak kendisine yakın bulur. Yalman'la aynı çizgide artık klasik *laissez faire* mantalitesinin miyadını doldurduğu kabulünden hare-

ketle başlangıçta doğru bir şekilde belirlediği 20. yüzyılda sosyalizm ile liberal demokrasinin karşılıklı (olumsal) etkileşim içerisine girdiği saptamasını, sosyalist eşitlik kavramını liberal fırsat eşitliğiyle özdeşleştirerek yanılgıyla bitirir (ay.: 1961d).

Aydın Yalçın'ın liberal söyleminde, sivil iradenin kifayetsiz kaldığı durumda asker, devlet adına siyasete sahip çıkabilirdi. Zira, liberal siyasetin devamı ancak ve ancak devletin varlığıyla mümkündü. Liberallik böyle bir arkaplana dayandırıldıkta, yani merkeze devlet oturtulduğunda karşımıza Türkiye'de liberallik açısından bir gelenek oluşturduğunu söyleyebileceğimiz bir eyleme biçimi olarak muhafazakârlık çıkar. Bu muhafazakârlığın içerisinde barındırdığı milliyetçi motifler, ne Milliyetçi Hareket Partisi'nin (MHP) faşizan yapısıyla, ne de AP'nin DP mirasıyla kanıksadığı "sine-i millet" modeliyle uzlaşır. Yalçın'ın liberalliğine içkin milliyetçiliği ayırt eden bir unsur, en azından altmışlardaki duruşu itibariyle, topyekün Batıcılığı savunması ise, diğer bir unsur bu milliyetçiliğin sınırlarının bizzat devlet tarafından çizilmesidir (ay.: 1961e). Diğer bir ifadeyle *milletin devletleştirilmesi* söz konusudur. Kısaca, ele geçirilecek ya da geriletilecek bir devlet yoktur. Korunacak bir devlet vardır. Yanı sıra, olması gereken, devletin, milletin hissiyatıyla kurulması değil, devlette cisimleşen millî iradenin, varsayımsal yatağı olan millette yeniden-uyandırılmasıdır.

Öncelik olarak düzenin korunması alındığında ise, özellikle altmışların sonlarından itibaren başlayan ve yetmişlerin ikinci yarısında derinleşen siyasal istikrarsızlık ve şiddet ortamı, bu liberal-devletçi tutumu zaman zaman *faşizan* olarak nitelendirilebilecek noktaya sürüklemiştir. Yalçın'ın 1979'dan ölümüne kadar içerisinde bulunduğu *Yeni Forum* çevresi kendini, "... tedhişçi solun memleketi Faşizme ve arkasından komünist diktatörlüğüne itmek isteyen tertiplerine karşı koymak ..." misyonuyla tanımlamıştır (ay.: 1986: 561). Yalçın, faşist hareketin Marksizm'e karşı "vatansever niyetlerle" şiddete başvurduğuna inanır (ay.: 1986:23). 1980 askerî müdahalesini yine hürriyet rejimi adına olurlarken (ay.: 1984), 1980 öncesi politik kutuplaşmayı, "Türk devletini içerden çökertmek isteyen bazı yabancı güçlerin parmağı"nın olduğu "... bir iç sorun değil, fakat bir millî dış güvenlik sorunu" olarak açıklar (ay.: 1981).

Yeni Forum çevresinin, 1980 Darbesi'nin eşiğinde Anayasa değişikliği için hazırladığı öneriler paketinde,[8] demokrasinin gerçekleştirilmesi ve bireylerin -devlet ve rejime karşı bağlılık esasıyla uyum içerisinde olan- hak ve özgürlüklerinin temin edilmesi için devletin ve milletin bölünmez bütünlüğüne karşı tehditlerin ortadan kaldırılması gerektiğini ileri sürer.[9] Böylelikle, karşımıza yeniden hürriyet rejiminin "esaslarını" belirleme sorumluluğunu üstlenen liberal aydın çıkar. Esaslar belirlenmelidir; çünkü "... memleketimizde müsamaha ve demokrasi gelenekleri henüz İngiltere'deki kadar kuvvetli ..." değildir.[10] Bu durumda gereken, aydınların devletle işbirliği içerisinde demokratik zihniyette *vatandaş* yetiştirme projesini yürütmeleridir. İşte, Türkiye'de liberal duruşun muhafazakârlığını belirleyen etmen tam da bu devletçi-milliyetçi stildir. Liberal duruş son kertede iktisadî alanla kısıtlanırken, kültürel ve toplumsal alanlarda devlet eksenli milliyetçi bir tutum baskındır.

Aydın Yalçın örneğinde, Yalman'dan itibaren ideal tipini Anglo-Amerikan modeli üzerinden kuran Türk liberalliği, bu eğilimden sapmadan ve bu kez kalıcı duruş olarak muhafazakârlığı seçmiştir: Böylelikle, ekonomik olan ile siyasal olan arasındaki kurgusal ayrımı devam ettirirken, iktisaden rasyonel bireyle bir *cemaate* ait olarak kimlik kazanan vatandaşı sentezlemeye çıkmaktadır. Bunun, Türkiye bağlamındaki görünümü ise Yalçın'ın ifadesiyle "'Türk-İslâm-Batı uygar-

lığı' sentezini yaratma ve benimseme" olacaktır (ay.: 1990:6).

MERKEZİN SAĞINDA, SOLUN KARŞISINDA LİBERAL MİLLİYETÇİLİK

'Türk-Islâm-Batı uygarlığı' sentezinin yaratılması ve benimsetilmesinin formülü Yalçın'ın ifadesiyle "merkezin sağında, liberal-muhafazakâr karışımı, milliyetçi, sola ve komünizme karşı" (ay.:1985: 3-4) bir siyasal oluşumdur. 1980 Darbesi ve 1982 Anayasası bu formülün gerçekleştirilebilmesi için gereken zemini hazırlamıştır. Nitekim, 1982 Anayasası'nın şekillendirdiği daraltılmış siyaset ortamında, 1983'te yapılan genel seçimlerden, askerî rejim sonrasi ilk sivil iktidar olarak çıkan Anavatan Partisi (ANAP), gerek "dört eğilim" retoriğine dayandığı dönemlerde, gerekse dört eğilimin çözülmesini takiben, 1980 sonrası Türk siyasetinde merkez sağın kurucu ve önde gelen temsilcisi olmuştur. ANAP'ın kurucu lideri Turgut Özal'ın, doksanların liberal-milliyetçi söyleminin prototipini oluşturduğu söylenebilir: Özal'ın, doksanların hükümetlerine de hâkim olan liberal-milliyetçi söyleminde, sosyo-politik içeriğinden kopartılıp tamamen teknik bir konuya indirgenen iktisadî gelişme, Türkiye'nin "güçlü" olması, dolayısıyla tarihini ve kültürünü koruyabilmesi için olmazsa olmaz olarak koyutlanmıştır. Batı uygarlığı bileşeni temelde iktisadî göstergeler ve dünya ekonomisine entegrasyonun getirdiği tüketim kalıpları benzeşmesine referansla anlaşılırken (Özkök, 1998; 1998a), demokratikleşme ulus-devletin bekası önceliğine bağlı olarak değerlendirmeye alınır.

Milletin bilinçlendirilmesinden, millete içkin sayılan değerlerin canlandırılmasına, milletin aydınlatılmasına uzanan liberal-milliyetçi elitizm; doksanlarda neo-liberalizme özgü bir demagojik antipopülizm-popülizm bitişmesine doğru seyreder: İktisadî aklı kısıtlayan 'kamucu' uygulamalar anti-popülist bir söylemle yerilirken; toplumsal ve politik alanda milliyetçi-muhafazakâr popülizmin meşruiyeti alabildiğine genişletilir. Ulus-devlete endeksli Türk liberalliği, taçlandırdığı rasyonel bireye ancak piyasa ortamında *tahammül* edebiliyordur. Siyasal alanda ise, devlete referansla ve sadakatle tanımlanan, *Türk* kültürel kimlikli vatandaşı arayacaktır.

Seksenlerle birlikte serpilen liberal-milliyetçi söylemin temel unsuru, millî güç ve gurur kaynağının, esasen iktisadî ve teknolojik ilerleme ve tüketim temelinde tanımlanmasıdır:

> *Milliyetçilik anlayışımızın güç ve gurur kaynağı sadece tarihteki muharebeler olmaktan çıkarılmalı, uluslararası ekonomik rekabet ve bu rekabette başarılı olabilmek için çok ve akılcı çalışmanın önemi vurgulanmalıdır [...] Gücümüzü geçmişimizden aldığımız ölçüde heyecanımızı da önümüzdeki ulusal bilimsel, ekonomik, ticari ve kültürel hedeflerden edinmeliyiz (Kozlu, 1994:224).*

Söz konusu dönemde, ihracat "başarıları", "girişimcilerimizin" dinamizmi, uluslararası piyasada revaç bulan markalar üretmek gibi "millî hasletler", medyada ve popüler söylemde, modern Türk kimliğinin özgüven unsurları ve deyim yerindeyse güvenceleri olarak tasvir edilmiştir. Bu tasvirleri yeniden üreten liberal-milliyetçi kanaat önderleri, bu ilerleme için elverişli ortamı hazırlayanın, her türlü marjinallikten arındırılmış merkez siyaseti olduğunu ileri sürerler (Özkök, 1998b). Diğer bir ifadeyle, "[b]u yüzyılda gerilla ile başedebilmiş neredeyse tek orduya" (ay.: 1999) sahip olmakla gücünü kanıtlayan Türkiye'nin gelişimi "dini siyasete karıştırmayan," (ay.: 1998c; 1998d; 1998e; 1998f; 1998g; 1998h; 2001), hâlâ "kızıl elma"ya doğru yürüyen (Özkök, 1998i), "Foucaultcu fanteziler"e (ay.:

1999a) kapılmayan, demokratikleşme adına 'devletini' göz ardı etmeyen bir "makul çoğunluğun" siyasetine bağlıdır (ay.: 2002; 2002a). Özgürlüğü esasen piyasa ve tüketim alanında tezahür edecek bir değer gibi düşünen bu bakış açısında, siyasal alan devletin ve milliyetçi ideolojinin önceliklerine tâbidir. Bunun aktif politikadaki en somut örnekleri Turgut Özal ve Süleyman Demirel'in "askerle iyi geçinme" önceliğine sadık kalmalarıyken, liberal milliyetçiliğin kanaat önderlerinde açıkça gözlemlenebilen "militarist" eğilimdir. Bu eğilim, siyasetçilere yöneltilen "askerle" bozuşmamaları gerektiği yolundaki uyarılardan, Silahlı Kuvvetlerin milletin gönlünde kapladığı geniş yerin vurgulanmasına, dolayısıyla, sivilleri "bu kurumun itibarını korumak"tan sorumlu tutmaya kadar uzanan bir retorikte açığa çıkar (ay.:1998j; 1998k; 1998l; 1999b). Bu retorik ise, son tahlilde, devleti siyasetin merkezine, askerî devletin merkezine oturtan, böyle bir yerleştirmenin meşruiyetini ise milliyetçilikte bulan bir kavrayış zemininde kurulur.

Liberal milliyetçilikte, milliyetçilik, "liberal" devletin, fiktif bir sözleşmeyle dayandığı kaygan zemini sağlamlaştırma amacıyla öngörülen bir ortak hissiyat kaynağıyken; doksanlar Türkiyesi'ne hâkim olan *liberal milliyetçilikte*, "sözleşme-dışı" (ya da "kayıt-dışı") sınırsız bir pragmatizmden bahsetmek mümkündür. ❐

DİPNOTLAR

1 Açmak gerekirse Arblaster, herkesin liberal olduğu bir dünyada liberalizmin kaçınılmaz bir şekilde dogmatik bir niteliğe bürünmekle, liberalliğin sonunu getirdiğini, Hobsbawm ise doksanların küresel dünyasında neo-liberal uygulamaların yarattığı sorunlara çözümü küreselleşme ile değil, ulusal denetim mekanizmalarıyla bulmaya çıkan neo-liberal yönetimlere referansla neo-liberalizmin ölümünü vurgularken, Wallerstein, liberalizmin, ulus-devletin ve ulusal pazarın kurulması ile birlikte sosyalist ve muhafazakâr duruşların başında bir sıfat işlevi kazandığını, dolayısıyla "liberal-liberal"lerin düşüş dönemini başlattığını dile getiriyor (Wallerstein, 1992: 27).

2 Aktaran Harlen, 1999: 737.

3 Aktaran Harlen, 1999: 736.

4 Yalman makalesinde, "geçmiş" üzerine yaptıkları tartışmada Necmettin Sadak'tan alıntıladığı bu cümlelerle tamamen hemfikir olduğunu belirtir.

5 Yalman, bu noktada "yenilik [adı altında] yıkıcı birtakım içtimai telakkiler, basit zevk ölçüleri, adi zenci musikisi, yeni tarzda içki itiyatları, kumarın yeni nevileri"nin yaygınlaşmasını kıyasıya eleştirir.

6 Aynı vurguyu Adnan Menderes'in 25 Aralık 1949'da Kütahya'da yaptığı konuşmada da görmek mümkün: "... Vatandaşların ve Türk milletinin münevverler tarafından yetiştirileceğini ve ancak bu suretle, hürriyete kavuşabileceğini söylüyorlar. Münevver demokrasi tabiri garip bir tedai ile münevver istibdat tabirini hatıra getirmiyor mu? [...] Vatandaşların ve milletin talim ve terbiyesiyle demokrasinin ancak mümkün ve müyesser olabileceği iddiası ise; bu iddiada bulunanların kendileri Allah tarafından bu memleketi idare ve milleti terbiyeye memur olduklarını açıklamıyor mu? Bu zihniyetin memleket üzerinde, millet üzerinde bir vesayetin tesisi telakkisine dayandığı şüphesizdir." Haluk Kılıçık (der.), *Adnan Menderes'in Konuşmaları, Demeçleri, Makaleleri Aralık 1933 - Mart 1950*, vol.1 (Ankara: Demokratlar Klubü Yayınları: 3, 1991), s. 396. Buna bağlı olarak partinin "... Türk Milletinin bizzat kendi kurduğu ve yarattığı ilk parti olmak mahiyet ve şerefini daha kuruluş günlerinden itibaren kazanmış ... " bulunduğu iddia edilmekteydi. Nazmi Sevgen der., *Celal Bayar Diyor ki (1929-1950)* (İstanbul, 1951), s. 141.

7 "26 Mayıs akşamı gece yarısından sonra matbaadan "Radyoyu dinle!" diye telefon ettiler. Radyoya sarıldık. İstiklal Marşı çalındıktan sonra tok, metin bir ses [*Alparslan Türkeş*] şu *müjdeyi* verdi: '... Silahlı Kuvvetler, 27 Mayıs gece saat üçten başlayarak Yurdun her tarafında idareyi ele aldı.' Bütün memleket sevinç içinde uykudan uyandı, herkes telefona sarıldı. Müjdeyi bilmeyenlere ulaştırdı." Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, IV, s. 361. (Vurgular bana ait.)

8 "Rejim ve Anayasamızda Reform Önerisi," *Yeni Forum*, 15 Mayıs 1980, s. 1-33.

9 Bunun için de sözgelimi, "...merkezî idarenin mahallî idareler üzerindeki vesayeti yeniden tam olarak kurulmalı...", "Devlet Başkanlığına, Devleti korumak ve kollamak için çok kuvvetli yetkiler verilmeli"dir. A.g.m., s. 21,25.

10 A.g.m., 9-10.

Liberalizm ve Milliyetçilik

TAHA AKYOL

Milliyetçilik konusunda neredeyse klasikleşmiş bir eser yazan Elie Kedourie, liberalizm, sosyalizm ve milliyetçilik düşüncelerinin işlevleri arasındaki farklılığı belirtir:

"Liberaller siyasî ilerleyişi içtimaî ve siyasî imtiyazların azalması ile ölçerler, Sosyalistler için ilerleyişin temel taşı iktisadî eşitsizliğin azaltılmasıdır. Milliyetçilere gelince, onlar için bu gayeler tâli ve ehemmiyetsizdir. Onların hedefi milletin kendi kaderini tayin etmesidir; ve bir insan için ebedî saadet hür bir milletin ferdi olarak yaşamaktır" (Kedourie, 1971: 82).

Gerçekten, liberalizmin temel kavramı "hürriyet", sosyalizmin temel kavramı "emek" olduğu halde, milliyetçiliğin temel kavramı "millet"tir. Milliyetçilik çok genel tanımıyla "millet" kavramına dayalı bir devlet ve kültür bilinci olarak anlaşılabilir. Bu tarif imparatorluklardan millî devletlere geçişi izah ettiği gibi, sömürge ülkelerdeki bağımsızlık savaşlarını da izah eder.

Milliyetçiliklerin ırkçı, saldırgan, faşizan ve etnik (mikro) modellerini konumuz dışında tutarsak, genel anlamdaki bir milliyetçilikle liberalizmin ve sosyalizmin olumlu ya da olumsuz ilişkisi, ancak millî devletin kuruluşu ve kuruluşundan sonraki aşamada gündeme gelebilir.

Türk milliyetçiliği de, önce dil ve tarih çalışmalarıyla başladı. Şemseddin Sami, Süleyman Paşa, Ahmet Vefik Paşa, Necip Âsım, Veled Çelebi, Fuat Köprülü gibi ilk isimler tamamen dil ve tarihle ilgilidirler. Bunu Ömer Seyfettin'in başını çektiği "Millî Edebiyat Cereyanı" izledi. 1911-1922 arasındaki Millî Edebiyat cereyanı yaşanılan olaylara da uygundur: Balkan Savaşı, Balkan Türklüğünün kaybedilmesi, Birinci Dünya Savaşı, özellikle Çanakkale ve ardından Millî Mücadele...

Türk milliyetçiliği sömürge bir halkın uluslaşması değil, bağımsız bir ülkenin yıkılışını durdurmak ve yeniden kurmak misyonuyla karşı karşıyaydı. Bu sebepten "millî vicdan"ın oluşturulması ile, devletin yeniden inşasında "muasırlaşma" davası içiçedir. Ziya Gökalp'in Azerbaycanlı Hüseyin-Zade Ali'den alarak işlediği *Türkleşmek, İslamlaşmak Muasırlaşmak* (1913) adlı önemli kitapçığında "muasır İslâm Türklüğünü ibda etmeyi" savunması bunun ifadesidir.

Devlet belliydi ki "millet" esasına dayanacak, ulus-devlet olacaktı. Fakat rejimi ve ekonomisi nasıl olacaktı? İşte Türk milliyetçiliğini modern siyasî ideolojilerle karşılaştıran faktör, bu ihtiyaçtır.

OTORİTER GELENEK

İttihat ve Terakki ile Cumhuriyet'in kökeninde bulunan Jöntürk hareketi, her ne kadar "hürriyet" sloganını kullansa da, otoriterdi. Bunun sebepleri vardı: Dağılmakta olan çokuluslu bir imparatorluğu kurtarmanın öncelikli olması, Batı'daki felsefi akımlara yüzeysel özenti ve geleneksel Osmanlı kültürünün cemaatçi karakteri gibi...

Şerif Mardin Jöntürk hareketinin "totaliter öncesi" (pre-totaliter) olduğunu belirtir; padişaha bağlı halk yerine subaylara hitap etmelerinin doğal olduğuna dikkat çeker: "Jöntürklerin en derin

özlemlerinin 'hürriyet' olduğu doğru değildir. Jöntürklerin en derin arzusu Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalanmaktan kurtarmaktı. Hürriyet ancak dolayısıyla kendilerini ilgilendiriyordu [...] Nihayet (pozitivist) Ahmet Rıza Bey'in hürriyetle bir ilgisi olmayan 'uzmanlık' teorileriyle Jöntürk askerî erkânının vatanperverliği birleşerek oldukça otoriter bir teori meydana getirdi ..." (Mardin, 1964: 223-224).

Modernleşme akımına giren bütün toplumlarda görülen kendi tarihî değerlerini romantik bir duyguyla aşırı derecede yüceltme duygusu ve "millet" yerine devlet kurumuna dayalı bu otoriter anlayış, İttihatçı ve Kemalist çizgideki Türk milliyetçiliğine zemin oluşturmuştur.

Fakat Hilmi Ziya'nın belirttiği gibi Jöntürkler (İttihatçılar) içinde "gündelik siyasetin üstünde Batı'nın fikir hayatını derinden tetkik edecek kimse çıkmıyordu". Ahmet Rıza Bey'in pozitivizme bağlılığı, bir gruba bağlılıktı! Liberal sosyolog Prens Sabahaddin ise farklıdır, "umumi havaya göre üstün bir seviye"dedir (Ülken, 1966: 189). Prens Sabahaddin, bu seviye farkına rağmen, ailece de fikren de Osmanlı'dır, milliyetçi değildir; o yüzden konumuzun dışındadır.

Milliyetçilikle liberalizmin olumlu veya olumsuz ilişkileri özellikle Cumhuriyet devrinde önem kazanmıştır. Çünkü millî devlet kurulmuş ve millî devlet içinde devletin yetkileriyle bireyin hürriyetlerinin nasıl belirleneceği sorusu gündeme gelmiştir.

Bu noktada milliyetçilik-liberalizm ilişkisini araştırırken iki husus ayırt edici özelliğe sahiptir: Biri, liberalizmin bireye, bireysel hak ve hürriyetlere öncelik vermesi... Öbürü, Cumhuriyetçiliğin bireye değil "vatandaş"a ve vatandaşın hak ve hürriyetlerinden önce de "vazifelerine" önem vermesi... (Miller, 2000, 53). Bizde de bu iki anlayış çatışmış, liberal eğilimli olanlar "fert hak ve hürriyetlerine" önem verirken, Cumhuriyetçiler "vazifeler temelinde kurgulanan bir vatandaşlık" anlayışını savunmuşlardır. Bizde liberal tezler fazla etkili olmazken, Cumhuriyetçilik "vazifelerle borçlu bir yurttaş tipi" yaratmıştır. Liberalizm Cumhuriyetçilik tarafından hemen her devirde irtica, irticaya ödün verme suçlamasına maruz kalmıştır (Kadıoğlu, 1999: 58-60).

ZİYA GÖKALP: 'FERT YOK, CEMİYET VAR'

Türkçü sosyolog Ziya Gökalp de Prens Sabahaddin gibi genel seviyenin üstünde bir isimdir. Gökalp'in "millet" ve "devlet" konusunda hareket noktası, "fert yok cemiyet var, hak yok vazife var" formülüdür. Gökalp ferdin "millî devlet" karşısındaki hak ve hürriyetleriyle fazla ilgilenmemiş, zaten 1924'te vefat ettiği için millî devlet karşısında fert hak ve hürriyetleri sorunuyla fiilen karşılaşmamıştır. Türkçülük akımı içinde bu sorunu yaşayacak olanlar Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Halide Edip, Hamdullah Suphi, Reşit Galip gibi isimlerdi; tavırları da farklı olacaktı.

Gökalp'in "fert yok cemiyet var, hak yok vazife var" formülü millet ve millî devlet kurma iradesine uygun düşüyordu. Bununla birlikte, geçmişi tamamen tasfiye edip yeni bir "beyaz sayfa" (*tabula rasa*) açmak isteyen Kemalist milliyetçilerle, Osmanlı izlerini taşıyan Gökalp arasında bazı esaslı görüş farkları vardı. O yüzden Gökalp, Cumhuriyetçilerden formel bir saygı görmüşse de gerçek bir itibar görmemişti.

Ama "birey"i değil "millet" adıyla kolektiviteyi esas almak Gökalp'in ve Kemalistlerin ortak yönüdür. Bu noktadan hareketle, "vatandaş"ın da hak ve hürriyetlerinden önce devlete ve yönetici elite karşı "vazifelerine" önem vermişlerdir. İttihatçı ve Kemalist milliyetçiliklerin en önemli devamlılık çizgisi budur. Kökleri, biraz önce gördüğümüz otoriter

Jöntürk düşüncesine dayanır. İmparatorluğun savaşlarla yıkılışı ve yeni devleti kuracak olan Millî Mücadele, gerçekten, Halide Edip'in terimiyle "Türkün ateşle imtihanı"dır; "fert hak ve hürriyetleri"nin ilgi çekmemesi anlaşılabilir bir olaydır. Bu dönemde "hürriyet" ferdin kendi devleti karşısında serbest olmasından ziyade, milletin yabancı devletler karşısında hür olması anlamında kullanılmıştır.

Bu otoriter yönünün yanında Gökalp, devletin müdahale etmemesi gereken kültürel (harsî) ve meslekî alanlar bulunduğunu belirtir, "müsamaha" (hoşgörü) kavramını savunur, toplumda farklı partilerin işlevlerini vurgular. Buna dikkat çeken Taha Parla "Gökalp'in kültürel liberalizm ve çoğulculuğundan" bahseder. Bu "kısmî liberalizmi sayesindedir ki, Gökalp ahlaki ve toplumsal kolektivizme ya da faşist korporatist totaliterliğe düşmekten kurtulmuştur"(Parla, 1993: 44-45).

"Gökalp'in kısmî liberalizmi" partiler sosyolojisi konusunda daha açıktır. 1923'te Cumhuriyet'in ilanından önce Hakimiyet-i Milliye'de "fırkalar içtimaiyatı" (partiler sosyolojisi) konusundaki yazılarında Gökalp, radikallerin "bütün ananeleri" (gelenekleri) kaldırmak ve "mefkure"yi (ideolojiyi, ülküyü) uygulamak istediklerini anlatarak liberaller hakkında şunları yazar:

> *İnkılâpçılar arasında, objektif hareket edenler ve tekamülî bir şe'niyete (realiteye) dayananlar yalnız liberallerdir. Liberaller ananelerle mefkûrelerin içtimaî sebeplerin tesiriyle ölüp doğduğunu, ferdî akıllarla ferdî iradenin mahsulleri olmadıklarını bildiklerinden, içtimaî vicdanda kendiliğinden değişmemiş olan ananeleri değiştirmeye kıyam etmedikleri gibi, henüz içtimaî vicdanda doğmamış bulunan mefkûreleri icraya da kalkışmazlar. Bu sebeple, liberal fırkalar yaptıkları inkılâpların ekserisinde muvaffak olmuşlardır. Radikaller ise, bütün ananeleri ferdî akılların ve iradelerin mahsulleri sandıklarından, bunları istedikleri gibi değiştireceklerine ve ferdî zihinlerin mahsulleri olan mefkûreleri gerçekleştirebileceklerine kanidirler. Bundan dolayıdır ki, şimdiye kadar radikallerin yapmak istedikleri bütün inkılâplar kısır kalmıştır.*

Gökalp'e göre, muhafazakârlığın irticaya kaymasını liberalizm önler, liberalizmin radikalizme kaymasını muhafazakârlık önler. Bunun en iyi işleyen örneği İngiltere'dir: "Memleketimizde ise radikallerle mürtecilerin mevcudiyeti, normal fırkalar arasındaki normal mücadeleye mani olmaktadır ..." Gökalp'e göre, İttihat ve Terakki ile Müdafaayı Hukuk Cemiyeti, "müşterek düşmanlar" olan radikallerle mürtecilere karşı, muhafazakârlarla liberalleri bir bünyede toplayan kuruluşlardır (Gökalp, 1977: 21-23).

İlk dönemde Müdafaayı Hukuk ve daha genel olarak Birinci Meclis gerçekten çeşitli fikirleri bünyesinde toplamakta, gerçekten bütün milleti kapsamaktadır. Bunlardan Halk Fırkası radikalleştikçe, Gökalp'in muhafazakâr ve liberal olarak niteleyebileceği unsurlar dışlanmış ve susturulmuştur.

HALİDE EDİP: 'FERDİN HÜRRİYETİ'

Milliyetçilikle liberalizm arasındaki ilişkiler açısından önemli simge isimlerden Halide Edip 1911'de yazdığı *Yeni Turan* romanıyla Türkçülük akımına yeni bir perspektif getirmişti. *Yeni Turan* "Türkistan" değildi, yeni Türkiye için düşündüğü ütopyaydı: "Bu ütopya kadınların oy hakkına sahip olduğu, kafaca ve kalpce geliştiği, insan ve hayat münasebetlerinin düzenlendiği, çalışma ve sadeliğin en yüksek ideal olarak alındığı, sadece millî kültüre kavuşmuş değil, aynı zamanda liberal ve siyasette demokratik bir Türkiye hayalidir ..." (Enginün, 1978: 35).

Türk modernleşmesinde Fransız ve sonra Alman etkisi ağır bastığı halde,

Halide Edip, okuduğu Amerikan Kız Koleji'nin de etkisiyle, Anglo-Sakson liberalizminin ve demokrasinin etkisindedir. Osmanlılıktan getirdiği muhafazakâr değerlerle, liberalizmin ve Türk milliyetçiliğinin bir sentezini yapmak istemiştir. Bizde pek bilinmeyen muhafazakâr İngiliz filozofu Edmund Burke'den etkilendiğini kendisi belirtir. Enginün'e göre de, Halide Edip bazı bakımlardan İngiliz muhafazakârlarına benzer.

Bu özellikleri onu Kemalist milliyetçilikten ayırır. Millî Mücadele'nin Halide Onbaşı'sı, hayranlıkla bağlandığı Mustafa Kemal Paşa'nın zaferden sonra otoriter bir rejim kurmasından kaygılıdır. İzmir'in de kurtulmasıyla Halide Edip, artık bağımsızlığımızı kazandığımıza göre sıranın hürriyetlere geldiğini düşünüyordu. *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda şunları yazar: "Padişah soysuzlaşmış ve halka 'ihanet etmiş' olduğu için yok olmuştu. Şimdi yeni bir hükümet, yalnız halkın kanı ile kazandığı bağımsızlığını korumakla değil, aynı zamanda, bütün hürriyetleri, halkın hürriyet halklarını da, her ne bahasına olursa olsun, elde bulundurmakla yükümlü idi ..." Halbuki, kocası Dr. Adnan Adıvar'ın kaygıları vardı: "Ona öyle geliyordu ki, memleket bütün değerli kimselerin bir tarafa atıldığı ve eski günlerdeki gibi dalkavukların milleti sömürdüğü bir diktatörlük rejimine sürükleniyordu ..." (Adıvar, 1975: 270).

Adıvar'lar artık 'muhalif'tir! Hatta daha kadınlara siyasî hakların tanınmadığı 1924'te Halide Edip'in Kadınlar Birliği tarafından aday gösterilmesi rahatsızlık yaratır. Ardından yine muhalif Terakkiperver Fırka [...] Atatürk"ün "hain dimağlarca" kurulduğunu söylediği, Karabekir liderliğindeki muhalif parti [...] 1925'teki Şeyh Said İsyanı üzerine çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu ile Kadınlar Birliği de, Terakkiperver Fırka da kapatılır, basın sıkı bir denetim altına alınır.

Adıvarlar, Atatürk ölünceye kadar kalmak üzere, İngiltere'ye yerleşirler. Halide Edip'in fikirlerinde liberalizm ve demokrasi çok kuvvetlidir. Kemalist Falih Rıfkı vb. yazarlar faşizmi ve Bolşevizmi överken Halide Edip bu rejimlere şiddetle karşı çıkmış, kendisi de anti-komünist olduğu halde Amerika'daki meşhur McCarthy politikasını da eleştirmiştir. Çünkü McCarthy hareketi, "ferdî hürriyetin zedelenmesine ve memlekette bir jurnalciliğin alıp yürümesine" sebep oluyordu. Halide Edip, "haksızlığa karşı duran bir milliyetçinin 'kızıllık damgası' veya *Kur'an*'dan ayet zikreden, Allah diyen bir politikacının da 'mürteci, ticani' damgası yemesine" de karşıdır (Enginün, 1978: 451).

Halide Edip, 1939'da yazdığı bir makalede Gökalp'in "fert yok, cemiyet var, hak yok vazife var" şeklindeki formülasyonunu eleştirmekten öteye "tehlikeli" bulmuştur. Tamamen ayrı düşüncelere sahip olduğu halde, Prens Sabahaddin'in "ademi merkeziyet"ini de önemli ve değerli bulmaktadır. İngiltere'yi demokrasinin beşiği olarak görmekte, Amerika'yı değişik ırkları kaynaştıran (melting pot) liberal bir ülke olarak övmekte ama aynı zamanda Hint milliyetçilerinin İngiltere'ye karşı bağımsızlık savaşını da desteklemektedir.

Halide Edip, mevcut resmî bayramlara ilaveten, Demokrat Parti'yi iktidara getiren ilk hür seçimlerin yapıldığı 14 Mayıs'ın da resmî bayram olmasını ister. Zaten DP listesinden bağımsız milletvekili olarak Meclis'e girmişti.

Halide Edip'in Türk milliyetçiliği tarihinde demokrasi ve liberalizme en çok vurgu yapan birkaç yazardan biri olduğu kesindir. Kemalist rejime muhalif olmuş, bu sebeple Kemalist yazarlar tarafından mandacılıkla, hatta "babası Yahudiydi" diye suçlanmış, yurtdışına çıkmak zorunda kalmış, ama Atatürk'e saygılı davranmıştır. *Türkün Ateşle İmtihanı*'nda, bağımsızlığın kazanılmasından sonra sıranın hürriyet imtihanına geldiğini belirterek şunları yazar:

Kurtuluş Savaşı'nın imtihanında en başta kabul edilen ve sembol olan Mustafa Kemal Paşa vardı. İşte bundan dolayı onun devrinde eziyet çekmişlerin bile, kalplerinde daima bir yeri vardır. O, sonu gelmeyen hürriyet alanındaki çalışmalarımın da bir sembolüdür. Türk milleti de diğer dünya milletleri gibi hür olacaktır...

Halide Edip ülkemizde sırf romancı olarak tanınmış, fikirleri ve siyasî tavrı üzerinde fazla durulmamıştır. Bu yönüyle, 'milliyetçiler'in de fazla ilgisini çekmemiştir.

YUSUF AKÇURA: 'ÖNCE ASRÎ TÜRK DEVLETİ'

Kazanlı Yusuf Akçura ve Azerbaycanlı Ahmet Ağoğlu Türkçülük tarihinde, 'dış Türkler'den iki önemli isim. Osmanlı geleneğine uzaktırlar, ayrıca Rus Çarlığı'nın tahakkümü altındaki ülkelerden gelmiş olmasının, onlarda birey hakları ve hürriyetler konusunda daha fazla duyarlık uyandırdığını söyleyebiliriz.

Her ikisi de Darülfünun'da konferanslar ve dersler vermektedir. Akçura, Türkçülük akımının yayın organı *Türk Yurdu* dergisinin Ekim 1925 sayısında yayımlanan konferansında "asrî Türk devletinin" özelliklerini sayarken "asrî devlet millîdir, hürriyetperver (liberal)dir. Asrî devletin asıl özelliği, halk hâkimiyeti (demokrasi)dir" demektedir. Ancak liberalizm ve ferdî hürriyet vurgusu Akçura'da Halide Edip ve Ahmet Ağaoğlu kadar kuvvetli değildir. Bu sebeple Kemalizme çok daha yakındır.

Hilmi Ziya Ülken, Akçura'nın "demokratik Türkçülük" kavramını vurguladığını belirtir. Batı'yı dönemin aydınlarının birçoğundan çok daha iyi bilen Akçura, Batı'daki akımları anlatırken liberalizmi de vurgular (Ülken, 1966: 641, 648). Akçura, Gökalp'in "fert yok cemiyet var" sloganını da eleştirmiş, "ferdin hakkını, menfaatini inkar ettiğini" belirtmiştir. Bununla birlikte Akçura hürriyetler konusunda devlet otoritesine çok önem vermiş, Kemalistlerin nezdinde "Ziya Gökalp'in görmediği hüsnü kabulü görmüştür" (Georgeon, 1936: 106, 155). Henüz millî devletin ve millet'in inşa aşamasında olunduğunu, bu sebeple "o büyük adamın etrafında toplanan tam şuurlu münevverlerin" elbirliği etmesiyle asrî Türk devletinin kurulabileceğini belirtir.[1]

Akçura'nın liberalizm, hürriyet ve devlet otoritesi konusundaki görüşleri şöyledir: Asrî bir devletin esas vasfı halk hâkimiyeti (demokrasi)dir, hürriyetperverlik (liberalizm) değildir.. Asrî devlette hâkim olan halk, daha doğrusu halkın ekseriyeti, kendi menfaatlerini sınırlı zümrelerin hürriyetine feda etmez. Asrî devletlerin teşekkülünde demokrasi ve liberalizm prensipleri çatışmış ve ekseriya demokrasiye karşı irticaî bir vaziyet alan liberalizm yenilmiştir. Fransız, Alman, İtalyan, Rus hatta kısmen İngiliz demokratları, bilhassa sosyal demokratları, tamamen liberal değildirler.[2]

SADRİ MAKSUDİ: 'LİBERAL MİLLİYETÇİLİK'

Sadri Maksudi Kazan Türklerindendir. Çarlık Rusyası'ndaki Türkçülük mücadelelerinde yer almıştır. Sorbon Üniversitesi'nde Türk Kavimleri Tarihi profesörü olmuştur. "Sorbon'da kürsü sahibi olan ilk Müslüman Türk" olarak bilinir. 1924'te Maarif Vekili Hamdullah Suphi Bey'in davetiyle Paris'i bırakıp "Türklüğün yeni merkezi" Ankara'ya gelmiş, 1924'te açılan Hukuk Fakültesi'nde "Türk Hukuk Tarihi" derslerini vermiştir. otuzlarda dilde sadeleşme çalışmalarına katılmış ama aşırıya gidilmesini tasvip etmemiştir. *Son Saat* gazetesinde çok partili demokrasi, insan hakları ve hürriyetler üzerine yazılar yazmış ve 1950

seçimlerinde DP milletvekili olarak Meclis'e girmiştir. Yeni Kurulan Avrupa Konseyi'nde Türkiye'yi temsil etmiş ve ileride Avrupa Birliği kurulursa bunun milletlerin hükümranlığı (egemenliği) ile bağımsızlığı telif edilerek oluşması fikrini savunmuştur.

Bir tür "fikrî vasiyet" gibi 1955 yılında kaleme aldığı *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları* adlı son eserinde (4. baskısı: Ötüken Neşriyat, 1979) "bugünkü kültürlü milletlerde görmeyi arzu ettiğimiz milliyetçiliğin özelliklerini" sekiz madde halinde anlatırken, konumuz açısından dikkat çekici olan şu noktaları vurgulamıştır:

1- Bugünkü milliyetçilik rasyoneldir, mantığa ve akla uygundur.

2- Bugünkü milliyetçilik sosyolojik ve psikolojik esaslara dayanır: Kan tahliliyle uğraşmaz, kafa taslarının şekliyle de ilgilenmez. Muayyen bir millete bağlılık hissi, bugünkü milliyetçiliğin esasıdır.

3- Bugünkü milletçilik hürriyetçidir, liberaldir

4- Bugünkü milliyetçilik demokratiktir. Kültürlü milliyetçiler hem kendi memleketlerinde hem diğer memleketlerde imtiyazlı zümre tanımadıkları gibi, memlekette bir şahsın veya bir 'sınıfın' diğer zümreler üzerinde tahakkümünü zararlı ve aynı zamanda adalet ve hürriyet esaslarına aykırı telakki ederler...

AHMET AĞAOĞLU: 'HAK YOKSA VAZİFE DE YOK'

Liberalizmle Türkçülük-milliyetçilik arasındaki pozitif ilişki bakımından en dikkat çekici isim şüphesiz Azerbaycan kökenli Ahmet Ağaoğlu'dur. Ağaoğlu Gökalp'in Kemalizm tarafından da benimsenecek olan "fert yok cemiyet var" formülüne doğrudan karşı çıkmıştır.

Ağaoğlu 1924 yılında Malta sürgünü sırasında yazdığı *Üç Medeniyet* adlı kitabını 1926 Martı'ndan itibaren *Türk Yurdu* dergisinde bölümler halinde yayımlar. İlk bölüm "Fert" (birey) başlığını taşır. Burada fert hak ve hürriyetlerini liberal anlamda savunur ve dahası, Şark dünyasının geri kalmasının en mühim faktörünün ferdin ezilmesi olduğunu söyler. Ferdi ezen istibdat geleneği yaratıcı düşünceyi ve çalışma hevesini öldürmüş, birbirine güvenemeyen, işbirliği yapamayan, "hodperest" (bencil) kişilerden oluşan pasif bir toplum yaratmıştır.

Burada çok önemli bir konu, Türkçü Ağaoğlu'nun bugün 'sivil toplum' dediğimiz "mahdut ve küçük cemiyetler"i savunması, "mesela Fransa'da altmış bin muhtelif cemiyet ve teşkilat bulunduğuna" dikkat çekmesidir. Ağaoğlu otuzlardaki iktisadî devletçiliğe de bütün parti ve derneklerin kapatılarak sadece devletin ve Halkevleri gibi yarı resmî kuruluşlarının bulunduğu resmîleştirilmiş toplum modeline de karşı çıkacaktır.

Türk Yurdu'ndaki söz konusu yazısında Ağaoğlu Ziya Gökalp'in ünlü formülünü şöyle eleştirir: "'Fert yok cemaat var, hak yok vazife var' şiarı ki hakikatte 'kimse yok padişah var, hak yok keyif var' şiarının aynıdır. Bu şiara artık nihayet verilmelidir.. Bilmelidir ki, fertsiz cemaat olmaz. Nasıl ki, haksız da vazife olmaz [...] Artık bizi çürütmüş olan bu gibi Şarkî düsturlara nihayet vererek etrafımızı kuşatan müthiş hakikatleri görmeli ve hayatımızı da ona fiilen tetabuk ettirmeye çalışmalıyız..." (Ağaoğlu, 1972: 89-97).

Akçura'dan farklı olarak Ağaoğlu Tek Parti rejimini de eleştirmiş ve eleştirileri 1930'da Serbest Fırka'nın kurucusu olmasından önce başlamıştır. 1926'da "Büyük Dâhi" Atatürk'e bir rapor sunan Ağaoğlu, CHP'nin nasıl yolsuzluğa battığını, çürüdüğünü anlatır. Rejimin denetimden yoksun olmasının sakıncalarını belirtir. "Bilhassa İngiltere'nin tecrübesi

isbat etmiştir ki, iyi niyetle ve itidal ile yapılan bir murakabe kuvvetli bir hükümet için esas şarttır" diyerek kademeli bir şekilde "normal bir serbest hayata" geçilmesini ister (Sakal, 1999: 44 vd.).

Fahri Sakal'ın belirttiği gibi, bu rapor üzerine Ağaoğlu Ahmet Bey gözden düşmüş, rejimin içinde kalmış ama eleştirel tavrını sürdürmüş, hatta İstiklal Mahkemeleri'nin suçsuz yere, sırf siyasî sebeplerle mahkûm ettiği insanları, açıkça değilse bile, Gazi'nin yanında savunmuş, idam veya mahkûm edilenlerin düşkün ailelerine yardım etmiş, İsmet Paşa'ya çekişmiş, rejimin gözünde 'kötü adam' olmuştur. Rejimin daha otoriter ve devletçi hale geldiği otuzlarda Ağaoğlu, "tamamen demokrasi, ferdin güçlendirilip devletin küçültülmesi, kişi hak ve hürriyetleri" konularını savunarak CHP'yi eleştirmiştir. Kemalist Yunus Nadi "iki partiye lüzum yok" diye yazarken, Ağaoğlu, 11 Ekim 1930 tarihli *Son Posta*'da şu cevabı vermiştir: "Tek partili bir Meclis ile parlamenter cumhuriyet idaresi gayri mümkündür [...] Etrafına bakın. Bugünkü medenî beşeriyeti nazardan geçir. Rusya istisna edilmek üzere tek partili bir memlekete tesadüf eder misin? [...] Tek parti demek kontrolsüzlük ve murakabesizlik demektir."

Atatürk'le bir tartışma sonunda gazetesi kapatıldıktan sonra *Akın* gazetesinde yazmaya devam eden Ağaoğlu, Kemalist yazarların faşizmi övdüğü sırada faşizmi eleştiren yazılar yazmıştır; mesela 14 Temmuz 1933 tarihli *Akın* gazetesinde "faşizmin kötülüğünü" anlatmıştır. Vefatına doğru 1939'da *İkdam*'daki yazılarında da Alman-İtalyan ittifakını eleştirmiştir (Ağaoğlu, 1994: 117).

Ağaoğlu, Atatürk'ün direktifiyle uysal ve küçük bir muhalefet olması için kurulan Serbest Fırka'ya girmiş ve ciddi muhalefet yapmıştır. Bu pratiğin Ağaoğlu'nda liberal fikirleri ve mevcut rejime liberal tepkiyi daha da geliştirdiği muhakkaktır. İlk baskısı 1950'de yayımlanan *Serbest Fırka Hatıraları*'nda Ağaoğlu otuzlardaki rejimi şöyle yargılar: "Bizde Cumhuriyet'ten en uzak bir belirti bile yok. Bizdeki rejim tam manasıyla ve en şiddetli bir diktatörlüktür ve bunu hepsi biliyor! Fakat buna rağmen herkes hürriyetten, cumhuriyetten bahsediyor, herkes serbest cumhuriyet olduğunu söylüyor, iddia ediyor ..." (Kadıoğlu, 1999: 86).

Ağaoğlu'nun pozitivist liberalizminin "hem Batıcı, milliyetçi ve seçkinci, hem de İslâmcı" olduğunu belirten Ayşe Kadıoğlu, onun "devletin askerî karakterini eleştirdiğine" de dikkat çeker. Kemalist devrim siyasî ve hukuki yapı değişikliğine öncelik verdiği halde, Ağaoğlu, incelediği Montesqueu ve Tocqueville ekolüne bağlı olarak "umudunu kurum ve yasaların değiştirilmesine değil bazı ahlakî değerlerin içselleştirilmesine" bağlamıştı. Adından da içeriği belli olan *Serbest İnsanlar Ülkesinde* isimli romanında bunu işlemiştir. Ağaoğlu İslâm'ın Batılılaşma ve Millî Hakimiyet fikri ile çelişmediğine inanıyordu (Sakal, 1999: 181 vd.).

Cumhuriyetçi Kemalist kadronun kuvvetler birliği ilkesini savunan Rousseau'dan etkilendiğini düşünürsek, Ağaoğlu'nun kuvvetler ayrılığını savunan Montesqueu ve Tocqueville gibi liberal düşünürlerden etkilenmiş olması da kayda şayan bir husustur.

Ağaoğlu'nun liberalizm ve demokrasi fikirlerini geniş bir şekilde inceleyen Fahri Sakal, Kemalist milliyetçiliğin sol kanadındaki "Kadrocular"la Ağaoğlu'nun görüşlerini şöyle mukayese eder: "Kadrocuların devletçiliğe bakışı ile Ağaoğlu'nun liberalizmi arasındaki fark, sadece iktisadî konularda değildi. Ağaoğlu'nun hürriyetler yelpazesini geniş tutma isteği 'şefler' önderliğinde devletçilik veya 'inkılâp zamanlarında hürriyet inkılâpçılar içindir' gibi totaliter zihniyete açık kapı bırakan görüşlere karşı durmayı gerektirirken [...] Kadrocular'a gö-

re, 'Türk devletçiliği, Türk inkılabının bir müdafaa vasıtasıdır.' Yakup Kadri de liberalizm ve Avrupa medeniyetinin çöktüğünü, bunu bir tek bizim göremediğimizi belirterek eski ve müflis fikirler yerine devletçiliği almamızı istiyordu." Ağaoğlu ise devletçiliğin eski istibdadın aynısı olduğunu, "devletçilik sisteminde demokrasinin bulunmadığını [...] halkın murakabe ve tenkit gücü ve hürriyeti yoksa demokrasinin de olamayacağını" savunuyordu (Peker, 1984).

Şunu söyleyebiliriz ki, Türkçü çizgide Ağaoğlu derecesinde liberalizmi savunmuş başka bir isim yoktu. Ama Kadıoğlu'nun belirttiği gibi liberalizmi savunanlar irtica suçlamasıyla susturulmuşlardır.

RECEP PEKER: İNZİBAT VE İNTİZAM

Kemalist milliyetçiliğin sol kanadındaki *Kadro* dergisi gibi, sağ kanadındaki Recep Peker çizgisi de Ağaoğlu'nun liberalizmiyle çelişki halindedir.

Recep Peker devletçiliği sadece ekonomik bir araç değil, siyasî bir "inzibat ve intizam" düzeni olarak görmektedir. Devlet partisi CHP'nin Genel Sekreteri ve İçişleri Bakanı olarak Atatürk ve İnönü'den sonraki en güçlü ismi olan Recep Peker, fikirlerini üniversitede verdiği *İnkılap Dersleri*'nde anlatmıştır. Ahmet Ağaoğlu, Peker'in üniversitede anlattığı İnkılap Dersleri'ni "çocukça" buluyordu.

Peker bu derslerde liberalizme ve parlamenter demokrasiye saldırır. Otoriter tek parti rejimini savunur. En önemli gerekçesi "hürriyetlerin suiistimal" edilmesidir. Peker "geniş liberalizm"i anarşiye yol açmakla suçlar: "Bunlar, insanın, hürriyet fikrinin verdiği manada daha hür olmasını istiyorlardı. Bu fikir anarşizm ekolünün doğmasına sebep oldu ve devletlerin engellemesine rağmen yayılmaya, fikren olsun genişlemeye muvaffak oldu. Bunlar bu ferdiyetçi anlayışın, liberal düşüncenin bir ekstremitesidir..." Ona göre liberalizmin bir suçu da sosyalist fikirlere imkân vermesidir: "Eğer Fransız İhtilali, dünyaya bu kadar geniş hürriyet anlamını getirmemiş olsaydı, sosyalizm bu kadar ilerlemek, az zamanda bu kadar genişlemek imkânını bulamazdı."

Peker "inkılâpçı pazarlık etmez" diye konuşur, uzlaşma kavramını kötüler, Şef otoritesine kutsallık verir. Gökalp'in "fert yok cemiyet var" sloganı Peker'de "insanlar tek tek bakıldığı zaman değerleri sıfırdır" sloganı haline gelmiş, daha doğrusu 'tereddi' etmiştir (bu konuda bkz. Yetkin, 1983).

Otuzlarda Kemalist sağ milliyetçilik Avrupa'daki faşist rejimlerden, Kemalist sol milliyetçilik, mesela *Kadro* dergisi çevresi de Bolşevizmden etkilenmiş, çok partili demokrasiye şiddetle karşı çıkarak totaliter rejimleri savunmuşlardır.[3] Orta sınıfın gelişmemişliği gibi sosyolojik şartlardan başka, Tek Parti rejiminin ve eğitimin de etkisiyle Türkiye'de liberalizm uzun bir süre ciddi bir ilgi görmemiş, liberalizmi Ağaoğlu çapında savunan başka bir etkin isim de çıkmamıştır. Bunda Birinci Meclis'teki çoğulcu yapının yeni kuşaklara anlatılmamış, liberal muhalefetin de "gerici" diye nitelenmiş olmasının da önemli rolü vardır.[4]

Tek Parti rejimi, liberal düşünceyi, çok uzun bir süre için Türkiye'nin gündeminden çıkarmış, diğer akımlar gibi milliyetçiler de liberal felsefeyle fazlaca ilgilenmemişlerdir. Özellikle "Turancı" denilen akım, Nihal Atsız ve öğrencilerinin çıkardığı *Orkun* gibi dergiler daha çok Orta Asya'ya dönük bir hamasetle uğraşmışlardır.

Bu uzun "liberal boşluk" döneminde iki isimden bahsetmek gerekir. Biri Hüseyin Avni Ulaş hakkında bir kitapçığın 1958 yılında İstanbul Milliyetçiler Derneği tarafından yayımlanması, öteki ise bizde liberal düşüncenin önemli isimlerinden Ali Fuat Başgil'in açıkça ve bildiğim kadarıyla ilk defa "liberal devlet" kavramını savunmasıdır...

HÜSEYİN AVNİ ULAŞ: 'HÜRRİYET-İ ŞAHSİYYE'

Milliyetçi akımlar içerisinde Hüseyin Avni Ulaş'a sahip çıkıp onu gündeme getirenler, "Anadolucu milliyetçilik" tezinin öncüsü Nurettin Topçu ve çevresidir. Demokrasiye geçiş sürecinde Anadolucuların çıkardığı *Hareket* dergisi, 1948 ve 1949 yıllarındaki sayılarında Hüseyin Avni Ulaş'ı tanıtan, savunan, bu çerçevede Tek Parti rejimini eleştiren 13 makale ve hatırat yayımlamıştır. Yazarlar arasında Nurettin Topçu ve Cahit Okurer gibi milliyetçi camiada tanınan, saygı gören iki isim dikkat çekicidir. 'Toplumcu' Nurettin Topçu "Anadolu davasının büyük mübeşşiri Erzurumlu Hüseyin Avni"yi bürokratik egemenliğe karşı halkın hak ve hürriyetlerini savunan bir "karakter kahramanı" olarak belirtir.

Kendisi de "hürriyetperver" olan Cahit Okurer ise Hüseyin Avni'nin "Birinci Meclis'in demokrasi kahramanı" olduğunu yazar. Bu niteleme, doksanlarda İkinci Cumhuriyetçiler, liberaller ve muhafazakârlar tarafından da benimsenecektir. Cahit Okurer 1948 Nisanı'nda *Hareket* dergisinde Hüseyin Avni için şunları yazmıştır: "Hürriyetperverdi. Kendisi ve milleti için hürriyeti hayatî bir zaruret olarak görüyordu. Bunun için milletin İstiklal Savaşı'ında nasıl ön safta yer aldıysa, istiklalini kazanan milletin hürriyetini tehdit eden her hareket karşısında da gürledi; Birinci Meclis'in demokrasi kahramanı oldu. Meclis içinde de hürriyet bayrağını elinden bırakmadı."

1958 yılında İstanbul Milliyetçiler Derneği, *Hareket*'te çıkmış olan yazıları ve ayrıca Topçu'nun bir tanıtım yazısını bir araya getirerek "Hüseyin Avni Ulaş" adlı kitapçığı yayımlamıştır.[5]

Hüseyin Avni, bütün hayatı boyunca "hürriyet-i şahsiye" (kişisel özgürlük) fikrini savunmuştur. Trabzon milletvekili Ali Şükrü Bey'in Topal Osman tarafından siyasî sebeplerle katledilmesi üzerine Meclis'te sert ve ateşli bir konuşma yapmış, Meclis-i "Kâbe-i millet" olarak nitelemiş, Ali Şükrü'nün katledilmesini hâkimiyet-i milliyeye, Meclis'e, milletvekillerinin özgürlüğüne bir saldırı olarak nitelemiştir. Hüseyin Avni, konuşmasında hâkimiyet-i milliye kavramını şöyle tarif etmiştir: "Hakimiyet-i milliye demek, efendiler şunu biliniz ki, memlekette reyini, fikrini serbestçe istimal etmek (kullanmak) demektir..."[6]

Hüseyin Avni'nin damadı Felsefeci Nurettin Topçu, yakından tanıdığı, incelediği Hüseyin Avni'nin sağda ve milliyetçiler arasında tanınmasında öncülük rolü yapmıştır. Milliyetçi kesimde ayrı bir okulun kurucusu olan Topçu da Ziya Gökalp'in "fert yok cemiyet var" formülünü şiddetle reddeder. Topçu'ya göre Gökalp, Durkheim'in sosyal determinizmini meşrulaştırmak için ferdi hiçe saymış, ferdi cemiyetin pasif ve idaresiz bir uydusu olarak görmüştür. Topçu, Gökalp'in bu sosyal determinist "cemiyet ruhu" anlayışını eleştirirken, imalı bir dille Kemalizmi de eleştirir.

Topçu, "ferdiyetçi"dir ama sosyal ve ekonomik görüşlerinde 'toplumcu'dur, liberalizme kesinlikle karşıdır. O, fert hak ve hürriyetlerinden ziyade "ferdin iradesi" için ferdiyetçidir: Nietzscheci anlamında "üstün insan"lar yetişmesi amacıyla ferdiyetçidir:

> *Elbette hayat mücadelesine atılacak bir millete, 'fert yok, cemiyet var' parolasını aşılayanlar, o millet ruhunu felce uğratacaklardı. Bize millî kültürün her sahasında insanüstü (sur homme) kudretler yetişmesine elverişli aşıyı verebilecek ferdiyetçi doktrin lazımdı. Öyle iken, Ziya Gökalp'in hatasıyla daha uykudan gözünü açmadan, 'gözlerimi kaparım, vazifemi yaparım' diyen topluluğun ninnileri söylendi. Bütün büyük insanların birer fert, hem de birer fertçi olduğunu fark edemedik. Bir içtimaî*

kaderden başka bir içtimaî kadere teslim edildik. Kaderler yaratamadık... (Topçu, 1961: 53).

ALİ FUAT BAŞGİL: 'LİBERAL DEVLET'

Milliyetçilik-liberalizm ilişkisinde en önemli isimlerden biri Ord. Prof. Ali Fuat Başgil'dir. Benim tespitlerime göre, Türkiye'de siyasal düşüncede "liberal devlet" kavramını ilk kullanan ve savunan odur. Anayasa Hukuku hocası Prof. Başgil, özellikle 27 Mayıs'a, 27 Mayıs'ın ihtilal mahkemesine, karşı fikirleri baskı altına almasına yönelttiği eleştirilerle tanınmış olmakla birlikte, milliyetçi ve liberal fikirleri eskiden beri savunmuştur.

27 Mayıs sonrasında Kemalistlerin "Nurcu, gerici, irticaya ödün veriyor" şeklindeki klasik suçlamalarına karşı yazdığı yazıda kendisini "ben milliyetçi, maneviyatçı, hürriyetçi, terakkici, muhafazakârım" diye nitelemiştir: "Milliyetçiyim: Damarlarımda asil kanını taşıdığım ve nimetleriyle beslenip büyüdüğüm Türk milletini; onun tarihini, dinini, dilini, eser ve âbidelerini, ecdat mirasını canım gibi esverim. Onun civanmertliğine, ölmezliğine, emsalsiz kabiliyetine ve yüksek seciyesine inanırım..."

Milliyetçiliği anlatan uzun yazısında Başgil, "maddi çıkar ve kan esasına dayalı" milliyetçilik anlayışını yanlış bulur: "Bence millet her şeyden evvel, bir gönül birliği ve manevi bir muhettir. Buna inandığım içindir ki, ben yalnız milliyetçi değil, hem de maneviyatçıyım..." (Başgil, 1961: 170-175). Başgil milliyetçilik ve muhafazakârlık anlayışını daima 'liberal' değerlerle birlikte savunmuş, sentezini yapmış bir isimdir. Muhafazakâr yönüyle pozitivist Ağaoğlu'ndan ayrılır ama Ağaoğlu kadar liberalizmi savunan bir isimdir.

Başgil'in "liberal devlet" kavramını ilk defa 1946'dan sonraki demokrasiye geçiş sürecinde savunmuş olmakla beraber, 1939'daki Birinci Maarif Şurası'nda yaptığı konuşmalarda da otoriterlik-karşıtı, liberal yaklaşımıyla dikkat çeker. "Devlet kitabı" ve "tek kitap" yerine, Millî Eğitim müfredatı çerçevesinde "serbest ve hür kitap" fikrini savunur: "İlim serbest sahada serbest rekabetten doğmuştur. Serbest sâyi (çalışma), serbest mesai (faaliyet), fikir hayatında serbest rekabeti imkânsız kılacak mevzuattan ihtiraz etmemiz (uzak durmamız) lazımdır."[7]

1946'da başlayan demokrasiye geçiş sürecinde Başgil açıkça "liberal devlet"i savunur. Başgil'in bu dönemdeki konferans ve yazıları 1961 yılında *Demokrasi Yolunda* adıyla kitap olarak basılmıştır (Başgil, 1962). İşte, aynı kitaptan, 1948'de Başgil'in "Jakoben azgınlık" olarak nitelediği totaliter devlet modeli hakkında yazdıkları:

> *Totaliter devlette otorite, silahlı bir tehdit ve tenkil (ezme) kuvvetine dayanarak vatandaşın hayat ve faaliyeti üzerinde dilediği gibi tasarruflarda bulunur, emirler verip yasaklar koyar. Ve bu keyfî tasarruflara kanunîlik süsü vermeyi de ihmal etmez. Bunun içindir ki, totaliter rejimlerde kanun ve nizamların sayısı binleri aşar. Kıyafetlerden tutunuz da fikir ve kanaat gibi en derunî hayata kadar bütün insan fiil ve eserleri birer kanun cenderesine sokulmak istenir. Gerçi bu rejimlerde hak ve hürriyet hiç yok değildir. Fakat bunlar yalnız hükümet adamları, avaneleri, mensupları ve bunların şakşakçıları için vardır... (s. 103).*

Başgil, totaliter devleti anlattıktan sonra liberal devlete geçer:

> *Liberal devlet ise, bunun tamamiyle zıddınadır. Bu rejimde vatandaş ile hükümet arasındaki münasebet bir hâkim ve mahkûm münasebeti değil, fakat bir gaye ve vasıta münasebetidir. Liberal devlette vatandaş gayedir. Hükümet ve temsil ettiği otorite ise sırf bir vasıtadan ibarettir [...] Bu sebeple liberal rejimlerde hükümetin faaliyet*

ve yetki sahasıyla ferdin hayat sahası ideal bir sınırla birbirinden ayrılır. Hükümet huzur ve emniyet müstahsili (sağlayıcısı) olarak kalır. Vatandaş ise servet ve refah, terakki, ilim ve medeniyet müstahsili rolünü alır. Hükümetin elinin girmediği hususî ve ferdî sahada vatandaş bedenî, fikrî ve moral bütün kuvvet ve kabiliyetlerini serbestçe ve endişesizce kullanıp geliştirme hakkına malik olur ki, tarihî tekâmülün bugünkü merhalesinde 'hürriyet' diye ferdin bu hakkına denir [...] Vatandaş evvela serbestçe düşünecek, dilediği ve beğendiği siyasî, dinî ve felsefî inanç ve kanaati benimseyecektir [...] Buna fikir, kanaat ve vicdan hürriyeti diyoruz [...] Her devirde istibdadın ve modern baskı rejimlerinin en çok hiddet ve şiddetle saldırdığı şey, fikir hürriyeti ve serbest kanaat olmuştur (s. 103-105).

Başgil temel hak ve hürriyetlerin ancak liberal demokrasi ile teminat altına alınabileceğini, sosyal gelişmenin de ancak böyle mümkün olacağını belirtir. Başgil bürokratik egemenliği de eleştirir: "Liberal demokrasi fertçi, hürriyetçi ve müsaadekârdır [...] Demokraside en küçüğünden en yüksek derecesine kadar, millet hazinesinden ekmek yiyen bütün hükümet ve idare adamları, vatandaşlar camiasının emrinde ve hizmetinde ücretli veya maaşlı memurlardır" (s. 141).

Başgil, Jakoben oligarşiden Bolşevik "öncü" teorisine kadar bütün totaliter ve otoriter rejimlerin özündeki "halk cahil, biz yönetiriz" iddiasını eleştirirken, daha 1948'de Karl Popper gibi yazmaktadır: "Oligarşilerin memleket idaresi hakkında ileri sürdükleri bir felsefe vardır. Özünü, Eflatun'un 'Bilginler Cumhuriyeti' idealinden alan bu felsefenin hülasası şudur: Hükümet ve idare her şeyden evvel bilgi, ehliyet ve uzmanlık işidir. Halk bu ehliyet ve bilgiden mahrum, bayağı ihtiraslarına düşkün, sefil bir kitledir" (s. 23).

Başgil 27 Mayıs Darbesi'yle de çatışmıştır. Bu dönemde hem darbenin oligarşik ve hukuka aykırı tasarruflarına karşı çıkmış, hem yeni anayasanın "liberal devlet" ilkesine uygun olması için yazılar yazmış, 27 Mayıs'çılarla Kemalist geleneğin şiddetli hücumlarına maruz kalmış, tutuklanmış, hakarete uğramış, üniversiteden atılmış ve silah zoruyla Cumhurbaşkanı adaylığından vazgeçirtilmiştir.

Başgil'in 27 Mayıs dönemindeki eleştirel yazılarıyla kırklardaki siyasî liberalizmi bir bütünlük oluşturur. Meclis'in açık olmasını veya açılacak olmasını demokrasi için yeterli saymaz:. Tek Parti rejimini "tek meclis mutlakiyeti" olarak niteler: "Başıma inen haksız bir yumruğun sahibi kim olursa olsun, bunun bence ehemmiyeti yoktur. Haksız yumruk, ister bir hâkimiyet hakkına dayanan hükümdar yumruğu, ister arkasını millet manevi şahsına dayamak suretiyle hükmeden bir şahıs ve zümre yumruğu olsun; müsavidir [...] Mutlakiyet hükümranlığın (egemenliğin) şahsî veya kollektif olmasından değil, kuvvet dengesizliğinden, hak ve hürriyetlerin teminatsızlığından doğar..." (s. 14-15).

Başgil devletçiliği de liberal açıdan eleştirir: "Devletçilik prensipleştirilerek millî hayatın her sahasına hâkim bir umde haline konulunca bundan üç nevi kötülük doğmaktadır ki, bunlar otoritarizm, totalitarizm ve bürokratizmdir..." (s. 70).

27 Mayıs'ta üniforma giydirilen 'hukuk'un "bunlar aksi ispat edilinceye kadar suçludur" diye hukuk profesörlerinin imzasıyla ferman yayımladığı, geçmişe yürüyen ceza yasaları çıkardığı, mahkeme başkanının "sizi buraya tıkan kuvvet böyle istiyor" dediği 27 Mayıs döneminde Başgil, kendisinin susturulması ve üniversiteden atılması için kampanya yürüten "inkılâpçı gençlere" şöyle seslenir:

Şarkta ve Garpta hemen bütün dünya milletlerini tanıdım. Kendi milletimi de gayet iyi tanırım. Bütün bu tanıdık-

larım arasında en müsamahasız, maalesef kanaate karşı en merhametsiz, hülasa en mutaassıp, maalesef, biz Türkleriz. Modern fikirlere en çok ve çabuk kapılan da biziz. Ve kapıldığımız fikrin neticeleri gözler önüne serilmiş birer felaket de olsa, taassupta devam ederiz. İşte bunun için ilerleyemiyoruz.

Fikirden kormayınız [...] Emin olunuz ki, yer yüzünde zararlı tek fikir, tenkit süzgecinden geçmeyendir. Tahammül ve müsamaha gösteriniz ki, sizden başka ve belki daha iyi düşününler vardır. Müsaade ediniz. Fikirler serbestçe münakaşa edilsin, yaratıcı eleştiri rolünü serbestçe oynasın. Fikirler çarpışsın, çürükleri dökülsün, sağlamları millet hayatı için birer rehber olsun. İlim, terakki, medeniyet bundan doğar... (s.178).

Başgil *Din ve Laiklik* (1963) adlı eserinde felsefi bakımdan din ihtiyacını anlatır, İslâm'da şeriatın bulunmasının laiklikle uzlaşma bakımından bir sorun olabileceğini ama içtihatlarla bunun aşılabileceğini belirtir. Başgil bu eserde dine müdahale ve kısıtlama gücüne sahip otoriter devletin başka alanlarda demokrat olamayacağını da anlatarak yine liberal devleti savunur. Başgil'in *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri* (1966) adlı eseri darbenin ve Tek Parti rejiminin eleştirisi, liberal demokrasinin savunmasıdır. Hakkında dava açılmış, beraat etmiştir.

Başgil'in fikirlerine daha sonraki milliyetçi ve/veya sağcı kuşakların ilgisizliği Türkiye için gerçek bir talihsizlik olmuş, Türkiye'ye egemen olan devletçi, otoriter sol hava, sağı da etkilemiş, sağ ideolojiler de kendilerini "Tek Parti"nin benzer veya zıt versiyonları gibi görmüşlerdir.

MÜMTAZ TURHAN: 'İLİM VE HÜRRİYET'

Mümtaz Turhan milliyetçiliğin Kemalist ve Türkçü değil, muhafazakâr ve merkez sağ kanadına mensup saygın bir sosyoloji profesörüdür. Esas ilgi alanı "Garplılaşma" dediği kültür ve eğitim alanında modernleşme sorunlarıdır; siyaset bilimi değildir. Demokrasiye, fert hak ve hürriyetlerine dolaylı olarak temas eder.

Kemalist sosyolog Emre Kongar, haklı olarak Mümtaz Turhan'ın "milliyetçi muhafazakâr" çizgide olduğunu belirtir. Kongar'a göre bu çizgide sosyal bilimler bakımından Turhan kadar "mücehhez" başka bir isim bulmak zordur. Turhan, "Demokrasinin 'inkılâpçılık adına' feda edilmemesi gerektiğini" savunan bir sosyologtur (Kongar, 1988: 219, 274).

Gerçekten, Turhan'a göre, katılmamız gereken "Garp medeniyeti"nin temel özelliklerinden biri, hürriyettir. *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı defalarca basılmış kitabında Turhan şunları yazar:

> *Bugünkü Garp medeniyetinin esas unsurları ilim, amelî hayata tatbikinden ibaret olan teknik, insan haklarını teminat altına alan hukuk ve hürriyettir. Hakiki Garpçılık bunların prensiplerine bağlılıktır [...] Garp medeniyeti ilme, ilim zihniyetine ve bunların meydana getirdiği teknikle hak ve hürriyet prensiplerine dayanan müesseselerden teşekkül etmiş bir nizamdır. Binaenaleyh bu sistemin esasını teşkil eden müesseselere bütün icapları, fonksiyonları, mana ve ruhu ile sahip olmadıkça garplılaşmadan bahsetmenin hiçbir değeri yoktur* (Turhan, 1967: 46, 52).

Japon modernleşmesinin başarısını anlatırken, Turhan, Kemalizmi ima eden ifadelerle, "şekle, yaşayış tarzına ait bazı sathî unsurları alarak Garplı görünüp Şarklı kalmakla, bunları almadan Şarklı gibi görünüp Garplı olmakta ilim ve tekniği iktibas etmenin büyük bir rolü olduğunu" söyler.

Atatürk İlkeleri ve Kalkınma adlı kitabında Turhan, Atatürk'ün "hayatta en hakiki mürşit ilimdir" şeklindeki sözünü

"ikinci, üçüncü derecedeki taraftarlarınca iyi anlaşılamadığını" bu yüzden "yeni ve başka türlü bir taassup zihniyetine yol açıldığını" anlatır. Garp medeniyeti yanlış ve yüzeysel anlaşıldığı için "inkılâpçılık perdesi altında halkın örf ve adetlerine, geleneklerine, milletin dinine, diline, tarihine mezbuhane bir şekilde" saldırılmasını, ilerici-gerici ayırımı yapılmasını eleştirir.

Turhan'ın savunduğu 'inkılâpçılık" şudur: "İnkılâpçılığın tek ve hakiki manası, dünyanın gidişine ayak uydurabilmek ve tekrar geri kalmamak için, muayyen dogmalara, kaidelere saplanmamak, fikrî cevaliyet ve içtimai dinamizmi temin etmek ve korumak..." Turhan'a göre, "bu memleketi Atatürk ilkelerinin kurtaracağına, kalkınmanın ancak onunla mümkün olacağına inanan" kimseyle bunun ancak sosyalizmle veya şeriatla mümkün olacağına inanan kimse aynı şekilde dogmatik ve bağnazdır: "Çünkü [...] bunlardan hiçbirisi inançlarının yanlış olabileceğinden şüphe edemez. Münakaşaya tahammül edemez ve başkalarının kanaatlarını hoş göremez. Halbuki hakiki garplılaşma bu üç vasfı birleştirmekle mümkün olabilir." Emre Kongar, Turhan'ın bağnazlık konusunu bu şekilde sadece din bağnazlığına hasretmeyip ideolojileri de içine alacak tarzda "genel bir tutum ve davranış sorunu" olarak almasını haklı buluyor (Kongar, 1988: 286).

Turhan'ın eğitim, ekonomik kalkınma ve elbette güvenlik, adalet gibi konuların dışında, devletin topluma müdahale etmemesini savunduğu belli. Liberalizmin "sınırlı devlet" ilkesini savunmaktadır. Demokrasinin "inkılâpçılık adına" feda edilmemesini istemesi de bundandır. Çünkü Turhan özgün insanın otoriter rejimlerde değil ancak demokrasi içinde gelişeceği görüşündedir. *Maarifimizin Ana Davaları* adlı kitabında şunları yazar: "Hür bir insan denince, onun ancak hür ve demokratik bir rejim içinde yetişebileceğini, insanlığın bu uğurdaki tecrübelerine dayanarak tereddütsüz söyleyebiliriz. [...] Demokrasi her şeyden evvel, haiz olduğu muayyen bazı vasıflar sayesinde, her nevi baskı, her nevi korkudan âzâde olmak üzere, ferde maddi ve manevi kabiliyetlerini, tam bir emniyet ve hürriyet havası için serbestçe inkişaf ettirebileceği *içtimaî bir muhit* meydana getirmesi bakımından muhimdir [...] Onun diğer rejimlere üstünlüğü buradadır..."

Turhan özgür bir "içtimaî muhit" kavramını vurgulamaktadır: Sadece siyasî rejim olarak değil, "sosyal ortam" olarak de demokrasi!.. Turhan 1951'de yazdığı *Kültür Değişmeleri* önemli kitabında "memleketin tenkit ruhu ve hürriyet imkânları nisbetinde bugünkü değişmeleri gözönüne aldığını" belirken bunu kastetmiş olmalıdır; hem siyasî rejim, hem toplumsal ortam anlamında demokrasi noksanımız...

Turhan otoriter rejimlerdeki 'düzenli' görüntünün aldatıcı olduğunu, "otoriter idarelerin tepeden inme, dıştan gelme, empoze zapturaptına, şiddetli inzitabına" aldanmamak gerektiğini, "bir lokomotife takılmış bir takım vagonlar gibi" gözüken otoriter toplumların, zor zamanlarda, lokomotif bozulunca veya demiryolu dağılınca kargaşaya süreklenecegini anlatır. Halbuki "hürriyet rejimi içinde ağır bir mesuliyet hissiyle müstakil bir varlık, bir şahsiyet gibi hareket etmeye alışmış olan fertler"den oluşan toplumlar bunalım zamanlarında "gönüllü olarak" dayanışma ile bunalımlardan çıkarlar. Onun için demokrasi sadece okuryazarlık değil, aynı zamanda "bir tecrübe, terbiye, zihniyet ve içtimaî muhit" meselesidir (Turhan, 1964: 66, 70).

Mümtaz Turhan, yaşadığı dönemde Türkiye'de kullanılmayan liberalizm terimini kullanmamış olmakla beraber, demokrasi, fert hak ve hirriyetleri gibi liberal değerleri savunmuş bir âlim ve düşünürdür.

EROL GÜNGÖR: 'TEK HAKİKAT' YOK

Miliyetçi düşüncenin Gökalp, Başgil ve Turhan düzeyindeki son temsilcisi Prof. Erol Güngör'dür. Kitap ve yazılarının çoğunu sağ-sol kutuplaşmasının derinleştiği yetmişlerde kaleme aldığı için eserlerinde, sosyalizmin ve devrimciliğin eleştirilmesi önemli bir yer tutar. Her milliyetçi gibi millî kültür konusuna büyük yer verir. Uzmanlık alanı, hocası Mümtaz Turhan gibi sosyolojidir. Siyasî rejim konusu uzmanlık alanıyla ve işlediği konularla doğrudan ilgili olmadığı için, dolaylı olarak ele alır ve hürriyetçi demokrasiyi savunur. Belki daha da ilginci, Erol Güngör'ün Karl Popper'e yazılarında atıfta bulunması, "tek hakikat" fikrini reddetmesidir. Hatta Güngör, Popper'in *Poverty of Historicism* adlı kitabını "Tarihî Kehanetçiliğin Sefaleti" adıyla Türkçeye çevirmeye tesebbüs etmiştir. Tercümeyi tamamlamaya ömrü vefa etmemiştir.

Güngör, "geçmişe bakarak gelecek hakkında kehanette bulunmayı" eleştirir. Milliyetçilik bakımından fevkalade önemli olan tarih konusuna, Popper türü bir objektiflikle bakarken, Popper'den uzun bir alıntı yapar: "Ne tabiat, ne tarih bize ne yapmamız gerektiğini söylemez [...] Olgular, ister tarih ister tabiat olguları olsun, bizim seçeceğimiz hedefleri tayin eden şeyler değildir. Tabiat ve tarihe maksat ve mana sokan bizleriz. İnsanlar eşit değildir ama bizler eşit haklar elde etmek için mücadeleye karar verebiliriz. Devlet gibi beşerî şeyler rasyonel değildir ama biz onları daha rasyonel hale getirmek için mücadele etmeye karar verebiliriz. Aynı şey hayatın manası için de söylenebilir. Hayatta gayemizin ne olacağını, hangi hedefler için çalışacağımızı tayin etmek bize kalmış bir iştir." Bu açıdan bakıldığında "milliyetçilerin savunduğu tarih şuuru", geçmiş olayların, aslında bu biliçler yapılmadığı halde, bizler tarafından bugünkü "biz"i hazırlayan "manalı bir zincirin halkaları halinde anlaşılmasıdır" (Güngör, 1980: 55, 59).

Böylece tarih ve millî tarih, Erol Güngör'de üstün ve yanılmaz bir aklın (ırkın, milletin, sınıfın, yüce liderin) önceden 'rasyonel' olarak projelendirilmiş bir faaliyet değildir. Böyle bir anlayışı biz zihnimizde kurarız; herkes kendi zihnine göre kurgu yapacağı için de, dogmatik ideolojilerdeki "yanılmaz doğru", reel hayatta yoktur. Liberal düşüncenin bu temel felsefesi Erol Güngör'de çok net bir biçimde savunulur: "Vicdan hürriyeti sadece bir demokratik rejim gereği değildir, çok sağlam bir ilmî dayanağı vardır. Bir başka deyişle, nerede ilim zihniyeti varsa orada vicdan hürriyeti vardır. Çünkü ilmî düşünce hakikate yaklaşmanın bir yoludur ve bu yol ne tek doğru yoldur, ne de kesin hakikatin anahtarıdır. Hiç kimsenin ve hiçbir metod ve teorinin hakikati tek başına temsil edemeyeceğini daha işin başında kabul etmek zarureti vardır. Şu halde hiç kimsenin kendi düşüncesinden başkasına hak tanımamaya kalkışması doğru olmaz..." (Güngör, 1982: 80).

Prof. Güngör, aynı gerekçe ile, aydınların "eleştiri ruhu"na sahip olması gerektiğini belirtir: "Aydınların pek çok şey karşısında menfi ve muhalif görünmelerinin esas sebebi işte budur. En cazip ve makul görünen şeyleri bile kabul etmezler, her şeyin ilk anda göze görünmeyen mahzurlarını araştırırlar. Frenklerin 'esprit critique' dedikleri bu ihtilaçlı ve tenkitçi tavrı kaybeden bir aydın artık ruhları karartmaktan başka bir işe yaramaz..." Güngör, "Ziya Gökalp gibi âlim ve faziletli bir insanın bile İttihat ve Terakki'deki rolü yüzünden bazen nasıl zihin esnekliğini kaybettiğine, hatalı yolda ısrar ettiğine" dikkat çeker. Güngör'ün şu sözleri, ideolojik ve coşkulu militan tipine yöneltilmiş bir eleştiridir: "Aydının bir başka vasfı da düşünce ile heyecanı birbirinden ayırd etmesidir. Bu yüzden

aydın, fikirlerini hiçbir zaman sevgilerinin ve nefretlerinin emrine vermez. Hiçbir insanın, hiçbir teorinin kusursuz olamayacağını peşinen hesap ettiği için, kendi tuttuğu tarafa olan sevgisinde olduğu gibi karşı tarafa olan aleyhtarlığında da hiçbir zaman aşırı hareketlere girişmez. 'Yaşasın' ve 'kahrolsun' sloganları altında haykırmak, yumruk sıkmak, canhıraş feryatlarla nutuklar çekmek, etrafına adam toplamaya çalışmak, hele hele tek doğruyu kendisinin temsil etiğini söylemek aydına yakışan şeyler değildir [...] Aydının gerçekten çok ihtiyatlı davranması, kalabalığa ve resmî görüşe katılmanın kolaylığı ve cazipliğinden kendisini korumaya çalışması onun başlıca vazifesi sayılır..."

Erol Güngör, Popperci bilim felsefesine uygun bu gerekçelerle fikir hürriyetini ve demokrasiyi savunur:

Hürriyet ve otorite dengesi insanlık tarihini yüzyıllardır meşgul etmiş ve kesin cevap bulunamamış bir meseledir. Belki kesin bir cevap hiç bulunamayacaktır. Fikir hürriyeti konusunda hiçbir sınırlandırmaya taraftar değilim. Öte yandan, Türk milletinin varlığının korunması ve devamında devlet otoritesinin yeri başka milletlerinkine benzemeyecek kadar önemli olmuştur [...] Milliyetçilik millî hâkimiyet manasına geldiği için demokrasi onun vazgeçilmez bir parçasıdır [...] Fikir daima serbestlik, açıklık ve genişlik isteyen bir şeydir. Partizanlığın olduğu yerde fikir olmaz [...] Düşüncenin daima gelişmeye açık tutulması, bunun için de dürüstlük, esneklik ve müsamaha ile hareket edilmesi şarttır... (Güngör, 1993: 373-375, 477-478).

Güngör, temel hak ve hürriyetleri savunup bu arada başörtüsü yasağını eleştirirken, gelişmiş ülkelerdeki hürriyetlerin Türkiye'de bulunmamasına "esef" eder: "Hürriyetin sınırı başkalarının hürriyetidir. Bir hürriyet ancak başkalarının hürriyetine zarar verdiği isbat edildiği takdirde sınırlanabilir [...] Bugün demokraside örnek tuttuğumuz Batı ülkelerinde Türk vatandaşları hiç kimseye zararı bulunmayan hürriyetlerini kullanmakta kendilerine gösterilen kolaylıklara bakarak çok zaman hayret içinde kalmaktadırlar [...] Bir Türk'ün yabancı ülkelerde gördüğü hürriyet karşısında hayrete düşmesi esef vericidir..." (Güngör, 1982: 79).

MHP çevresinde büyük ilgi gören Erol Güngör'ün bu fikirlerinin MHP gençliğindeki resmî "lider-doktrin-teşkilat" ilkesiyle pek bağdaşmadığı açık. Esasen o sert kutuplaşma ortamında Erol Güngör'ün bu fikirlerinden ziyade milliyetçiliği ve millî kültürü savunan, "inkılâpçılığı-devrimciliği" eleştiren görüşleri dikkat çekmişti.

Erol Güngör 1975'te, "elimizde henüz işlenmiş ve hazırlanmış bir Türk milliyetçiliği görüşü mevcut değildir" diyor, "Atatürk milliyetçiliği"nin sağ ve sol aşırılığa karşı devletin yetmişlerde düşündüğü bir formül olduğunu söylüyordu. "Türkiye'nin kültürü ve sosyal yapısı üzerine temellenmiş bir milliyetçilik anlayışını işlemeye çalıştığını" belirten Güngör'ün Türk milliyetçiliği fikriyatında kendi işlevini anlatırken "Türkçülük" yerine "Türkiye'nin kültürü ve sosyal yapısı" terimini kullanması dikkat çekicidir. Güngör, görüşlerine her noktada katılmamakla birlikte Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan'ın "sosyal bilimlere dayalı geleneğini sürdürmek istediğini" belirtir. Bu noktadan hareket edince de yine "dogmatik sistemler"e karşı milliyetçilerin "elbette demokrasiyi, yani halkı" tutacağını belirtiyordu. İşte Güngör'ün 1975'te yazdıkları:

Milliyetçiliğin asıl gayesi memlekette halka dayanan bir rejim kurarak Türkiye'yi modern bir millî devlet haline getirmektir [...] Anarşi haliyle diktatörlük için uygun bir vasat teşkil eder, fakat gelecek diktatörün mevcut huzur-

suzluğu giderdikten sonra milletin başına bizzat açacağı belaları kimse önceden göremez. Demokratik rejimin devam etmesi Türkiye'deki münevver zümrenin halka yaklaşması için de en sağlam ve en emin yol olacaktır...

Güngör, Kemalist Tek Parti yönetimi de bu açıdan eleştirir. Derneklerin, partilerin kapatılıp sadece devlet partisi ile organlarına izin verilmiş olması yüzünden hem rejimin halktan koptuğunu, hem ekonomik ve sosyal gelişmenin yeterince sağlanamadığını söyler: "İkinci Dünya Harbi'nin başında halkın ve münevverin gözüne çarpan başlıca manzara, stadyumlarla marş söyleyen delikanlılar ile Anadolu'da veremden, sıtmadan, açlık ve sefaletten, idareci teröründen kıvranan milyonlardan ibaretti..." Buna karşılık: "Demokrat Parti, daha doğrusu çok partili demokrasi devri, Türkiye'de sosyal ve iktisadî bakımdan da büyük hamlelerin yapıldığı bir devirdir. Türkiye demokratlarla birlikte hızlı bir değişme ve kalkınma çabasına girmiş, bu değişmeler münevverlerin fikrî ve siyasî temayüllerinde de yeni istikametler ortaya çıkarmıştır..." Güngör İslâm dünyası için de "idareci aristokrasinin nüfuzuna karşı" halkın tek çıkış yolunun domokrasi olduğunu belirtir (Güngör, 1981: 226-227).

Erol Güngör yine 1975'teki yazılarında iktisadî kalkınmanın da devlet sektöründen ziyade özel sektörle başarılacağını, devlet elinde "devamlı zarar halindeki müesseselerin" kamu hizmeti yapamayacağını belirtir: "Türkiye'de en iyi işleyen sektör özel sektördür [...] Türkiye aç kalmıyor, hatta yeterli olmasa da kalkınma yoluna girmiş bulunuyorsa, bunun asıl yapıcısı özel sektör dediğimiz faaliyet sahasındaki insanların gayretidir, yoksa kadim Halk Fırkası'ndan devralınmış olan ve devam ettirilen bürokrat takımı değil..." (Güngör, 1975: 19-20, 60-61, 243-257).

Milliyetçi düşüncenin son büyük temsilcisi olan sosyolog Güngör, burada aktarılan fikirlerine rağmen liberal ve liberalizm gibi siyasî terimleri kullanmamıştır.

TÜRKEŞ VE MHP: DEVLETÇİ MİLLİYETÇİLİK

Yetmişlerde milliyetçilik akımının siyasî sahadaki en önemli aktörü Alparslan Türkeş'in liderliğindeki MHP ve "Ülkücü Hareket"tir. Hareketin kimliğini belirlemede en önemli önemli simgeler olan "bozkurt" ve "ülkücü" kavramları kısmen Ziya Gökalp'te bulunmakla beraber, Halide Edip, Ahmet Ağaoğlu, Ali Fuat Başgil, Mümtaz Turhan ve Erol Güngör tarafından siyasî ve ideolojik terimler olarak kullanılmamıştır.

Bunun sebebi, hareketin liderinin bu çizgiden değil, Nihal Atsız ve Necdet Sançar çizgisinden gelmiş olmasıdır. 1962-19664 arasında *Orkun* adıyla, 1981'de *Sanat Bilim ve Kültürde Orkun* adıyla yayımlanan Nihal Atsız ve Necdet Sançar çizgisinde yayımlanmış 103 makaleden 34'ü Türklük ve Türkçülük, 13'ü Türk dili ve edebiyatı, 10'u Türk dünyası (Kıbrıs dahil), 8'i siyaset, 8'i de tarihteki Türk kahramanları hakkındadır. Ekonomi hakkında (gündemdeki Ortak Pazar ve Planlama dahil) 11 makale vardır. Yayın tarihlerinde fazla gündemde olmayan komünizm tehlikesine ilişkin makale sayısı 4'tür. Selahattin Ertük'ün iki yazısı ilginçtir: "Demokrasi Seferberliğinde Öğretmene Düşen İş" (*Orkun*, Mayıs 1962) ve "Demokratik Milliyetçilik" (*Orkun*, 1963) başlıklı yazılar [...] 1950'den sonraki Türkçülük hareketinin ideolojik öncelikleri konusunda bu dökümün bir fikir verdiği kanaatindeyim. Bu harekette yoğun bir hamaset vardır, ekonomik ve sosyal konularla dış politika meseleleri tali konulardır.

Gençliğinde Nihal Atsız'ın öğrencisi olan Alparslan Türkeş'in kırklarda ve ellilerin başlarında kaleme aldığı yazı-

larda da başta "Kürşat, Bilge Kağan, İlteriş Kutluk" gibi destanî devirlerin kahramanları, cesaret, mücadele, millî şan ve şeref duguları ile "Türkçülük" kavramı sık sık vurgulanmaktadır. Ekonomi, siyaset, eğitim, köy kalkınması, sanayileşme İslam ahlakı gibi konular 'Türkçü' harekette Türkeş'in partiye girip politika yapmaya başlamasından sonra ağırlık kazanmıştır.[8]

MHP'nin bütün tarihinde değil, çıkış yıllarında etkili olan Nihal Atsız tarihçidir. Sosyoloji, siyaset bilimi, ekonomi, diplomasi konularına fazla ilgi göstermemiştir. Irkçı ve hamasî bir anlayış ağır basar. Onun Türkçülüğü, tarihin çok az bilinen o yüzden daha kolay 'idealize edilebilir' nitelikteki romantik destanî devirlerinden esinlenmiştir. *Bozkurların Ölümü, Bozkurtlar Diriliyor* adlı romanları, ben dahil, birçok kimsenin gençliğinde Türkçü romantizmi besleyen belli başlı kitaplardandır.

27 Mayıs "İhtilalinin kudretli albayı"nın ikinci esin kaynağı, Kemalizmdir. ilk yıllarda hareketi "yeni Kemalizm" olarak nitelemiş, "9 Işık Doktrini" Atatürk'ün "9 Umde"sinden esinlenmiş, bu sayıyı tutturmak için ilkeler sıralanmıştır. "Başbuğ", Şef'in Türkçü versiyonu olmuştur. Fakat parti lideri olarak Anadolu'ya gittikçe Demokrat Partiye oy vermiş kitlelerden oy almak için CHP karşıtı ve muhafazakâr bir üslup gerekmiş, Türkeş de muhafazakâr halkla temasından etkilenmiştir. Türkeş'in darbe arkadaşlarından emekli binbaşı Ahmet Er "Muhammedî nizam"dan bahsederken, onun "Türklük gurur ve şuuru, İslâm ahlak ve fazileti" sözü partinin resmî sloganı olmuştur. Türkeş'le anlaşmazlığa düşen, Muzaffer Özdağ başta olmak üzere, Kemalist Türkçüler partiden ayrılmıştır.

Türkiye'nin o günkü şartlarında MHP'nin milliyetçiliğinde komünizmle mücadele önplana geçmiştir, birinci önceliktir. Böylece Türk milliyetçiliğinin liberalizme açık "sosyoloji geleneği" ilgi dışı kalmıştır. Gökalp de sosyolojik fikirlerinden çok Turancı romantizm yönünde ilgi çekmiştir. Bununla birlikte Türkeş'in siyasete girmesiyle ekonomik kalkınma, köy kalkınması, dış ticaret gibi konular yeniden gündeme girmiştir; yeniden diyorum, çünkü bu konular 1911'den itibaren çıkmış olan *Türk Yurdu* dergisinin ve o dönemin Türkçülerinin gündeminde vardı, hele Mümtaz Turhan'ın gündeminde baş sıralarda yer alıyordu.

Fakat MHP'nin gündeme getirdiği ekonomik ve sosyal sorunlara bakış açısı 'politik'tir, politik mesaj tarafı ağır basar. Dönemin atmosferine uygun olarak da sıkı bir şekilde devletçidir. Dünyada ve Türkiye'de sosyalizmin şu veya bu biçimde çok etkili olduğu o dönemde MHP "milliyetçi toplumcu" bir doktrin partisidir. Bu kavram Nasyonal Sosyalizm'i hatırlattığı için terk edilmiş, hatta tamamen dışlanmış ve bu kavramda ısrar edenler partiden ihraç edilmiştir. Yetmişlerin ikinci yarısında MHP muhafazakâr unsurların güçlü olduğu, milliyetçi, devletçi bir harekettir. Liberalizme karşıdır, otoriterdir. Parti gevşek bir örgütlenmeye sahip olmakla birlikte, "Ülkücü Hareket"te "lider, doktrin, teşkilat" diye ifade edilen hiyerarşik, sıkı dotriner, yukarıdan aşağıya otoriter ve merkeziyetçi bir ruh ve yapı hâkimdir. Bununla birlikte Tek Parti fikiri benimsenmez, Kemalizme, Tek Parti dönemine referanslar yoktur, Atatürk'e "Türk milliyetçisi" olarak saygı gösterilir.

1977 MHP *Seçim Beyannamesi* "Ey Türk Uyan!" diye başlamaktadır. Ülkenin nasıl tehlikede olduğunun düşünüldüğünü gösteren bir başlık... Bildiride millî devletin "sefaletin, adaletsizliğin ortadan kalktığı, devletin vatandaş sırtında bir yük değil, onun elinden tutan bir baba olacağı" vurgulanır. Devlet "demokratik [...] hak ve hürriyetlere saygılı" olacaktır, "lekesiz gölgesiz bir adalet ni-

zamı" kurulacaktır... *Beyanname*'de "Türklük gurur ve şuuru, İslâm ahlak ve faziletine dayalı inancımız ve 9 IŞIK MİLLİ DOKTRİN halinde sunduğumuz bu icraat programımız" için oy istenir. (Metinde de kapital harfli) Ancak program iktisadî görüşleriyle CHP'den daha devletçidir. Dönemdeki genel havaya uygun olarak devletçilik ve devletleştirme MHP'nin *Seçim Beyannamesi*'nde çok önemli bir yer tutar:

Vurguna, tefeciliğe, sömürüye karşı, hakkı, adaleti ve insan haysiyetini hâkim kılmak...

- *Bankaları ve sigortaları devletleştirerek millî sermayeyi sanayiye kaydırmak ve Türk insanını beşikten mezara kadar sosyal güvenliğe kavuşturmak...*
- *Stratejik yer altı servetlerini devletleştirmek...*
- *Enerji ekonomisini devlet tekeline almak...*
- *KİT'leri organize etmek için 'millî devlet holdingi' kurmak...*
- *Devlet malına, vatandaş mülküne, fert hürriyetine sahip çıkmak...*
- *Devlet desteğiyle güçlü ve dinamik bir dış pazarlama teşkilatı kurmak...*
- *Kalkınma için bütün imkân ve potansiyelimizi seferber edecek 'Etkili Millî Planlama'yı gerçekleştirmek...*

Beyanname'de "özel sektörle devlet sektörü arasındaki münasebetlerin pazar ekonomisinin kanunları ve eşitlik ilkesi içinde cereyan edeceği, serbest rekabet mekanizmasının işleyeceği" de belirtilir. *Beyanname*'nin müzakere edildiği Genel İdare Kurulu'nda ben de vardım ve devletleştirme görüşlerini desteklemiştim. Araştırmalardan ziyade 'akıl yürütme' ile pogram hazırlanmıştı. Liberalizmle tanışmamış ve güçlü bir orta sınıf yaratamamış olan o günkü Türkiye'de, Kemalist eğitimin de etkisiyle, herkes bir ölçüde devletçiydi, hele de solun sosyalizm tercümelerinden kaynaklanan fikrî baskısı herkesi etkiliyordu.

1977 seçimlerinde yüzde 6.4 oyla 16 milletvekili çıkaran MHP, daha sonra kurulan Demirel hükümetinde Turgut Özal'ın uyguladığı liberal 24 Ocak kararlarını bütün gücüyle destekledi! 24 Ocak ve Özal faktörü, MHP'nin de ekonomik görüşlerinde adeta şok yarattı ve devletleştirme görüşleri seçim bildirisinde kaldı, "toplumcu piyasa ekonomisi" terimi kullanılmaya başlandı, bir süre sonra da "piyasa ekonomisi" terimi yerleşti.

12 EYLÜL'DEN SONRA

12 Eylül 1980 sonrasında Türkiye'de marjinal bir azınlık dışında bütün akımların görüş ve terminolojilerinde belli ölçülerde değişiklikler olmuştur. 24 Ocak ve Özal hareketi herkese Türkiye için yeni kavramlar sunarken, 12 Eylül yumruğu da herkese en azından parlamentonun açık olmasının ne kadar değerli olduğunu öğretmiştir.

12 Eylül'den sonra kurulan ve kurdurulan milliyetçi partilerde devletçilik yoktur. Demokrasi vurgusu eskisinden fazladır. MHP'nin yerinin "merkez sağ" olduğu söylenmekte, parti kongresinde ad verilmese de Nâzım Hikmet'in olduğu bilinen "dört nala gelip uzak Asya'dan..." şiiri okunmaktadır. Bu hızlı değişimin bir sebebi, 12 Eylül'den önceki devletçi, devletleştirmeci görüşlerin köklü araştırmalara dayanmayıp günün şartlarında 'politik' olarak ifade edilmiş olmasıdır. Ancak MHP milliyetçiliğinde devletin kutsallığı, en azından yüceliği kavramının "devlet-i ebed müddet"e kadar uzanan kökleri vardır ve bu hâlâ görülmektedir.

Bahçeli'nin liderliğiyle MHP bu tür köklü geleneklerini koruyan ama daha esnek ve uyumlu, "merkezde" ve devlet kurumu ile daha uyumlu bir parti" haline gelmiştir. Bahçeli liderliğinde girilen

1999 seçimlerindeki "Lider Türkiye'ye Doğru" adını taşıyan *Seçim Beyannamesi*'nde devletleştirmenin izi görülmediği gibi özelleştirme savunulmaktadır: "MHP iktidarıyla özelleştirme uygulamalarında yeni ve temiz bir dönem başlayacaktır [...] Özelleştirme programı 2000 yılından itibaren süratle uygulamaya konulacak ve 3 yılda tamamlanacaktır [...] TMO, Kıyı Emniyeti Genel Müdürlüğü, Posta İşletmeleri Genel Müdürlüğü ve Ziraat Bankası dışındaki KİT'ler süratle özelleştirilecektir [...] Kamu bankalarından Halk Bankası ve Emlak Bankası süratle özel kesime devredilecektir..." Avrupa Birliği konusunda da "MHP, bir devlet politikası mahiyeti kazanmış olan 'tam üyelik' hedefini ilke olarak benimsemektedir."

Beyanname'de temel hak ve hürriyetler vurgulanırken, "üniversitelerdeki başörtüsü dramı da dahil olmak üzere, din ve vicdan hürriyeti konusundaki tartışmaların ortadan kalkması, sorunların TBMM bünyesinde bir an önce çözümlenmesi için gerekli her türlü girişimde bulunulacaktır" taahhüdü yer alıyor.

YENİ DÖNEM: 'İSİMSİZ' LİBERALLEŞME

Turgut Özal küreselleşme, piyasa ekonomisi, bireyin önceliği, devletin baba değil, teknik bir kamu hizmeti cihazı olması şeklindeki liberal görüşlerini savunurken liberal terimini kullanmazdı. Ondan sonra ANAP lideri olan Mesut Yılmaz da buna özen göstermiştir. Demokratikleşme ve insan hakları gündeme geldiğinde Yılmaz da DYP lideri Çiller de seyrek olarak "siyasî liberalleşme" terimini kullanıyorlar. Bu kavram MHP'de hâlâ kullanılmıyor. CNN TÜRK'te Mayıs 2002'de MHP'nin önde gelen isimlerinden Mehmet Şandır'la yaptığım programda MHP'nin devletçilikten özelleştirmeye yönelişini konuşurken, sormam üzerine "biz liberalleşme terimini benimsemiyoruz" diye cevap vermişti. Türkiye'de özellikle Kemalist Tek Parti rejimi ile sol ve Erbakan hareketi tarafından liberalizm o kadar kötülenmiş ve sömürüyle, zengin tahakkümüyle, emperyalizmle öylesine özdeş gösterilmiştir ki, merkez sağ bile liberalizmden bahsetmezdi, bugün bile fazla kullanılmamaktadır.

Bunun yanında liberal fikirler gelişmekte, kaliteli yayınlar artmakta ve milliyetçi kesimi de etkilemektedir. Milliyetçilik fikrinin günümüzde Gökalp, Ağaoğlu, Mümtaz Turhan, Erol Güngör çapında sosyal bilimci ve düşünürleri henüz yoktur. Büyük düşünürler büyük sentezlerle yetişir. Milliyetçi kesimde bu çapta yeni düşünürleri de sosyal bilimlere dayalı bir milliyetçilik, muhafazakârlık ve liberalizm sentezinin çıkarması sürpriz olmaz. Liberalizme açık genç milliyetçi akademisyenler arasında bunun bazı işaretlerini görüyoruz.

Orta sınıflaşan, dışa açılan, AB üyeliğine hazırlanan Türkiye'de herhalde liberal değerler bütün fikir akımlarını eskisiyle ölçülemeyecek kadar etkilemektedir. Kentleşme, ticarileşme, kitle eğitimi gibi toplumsal modernleşme dinamikleri 67 milyonluk "Türk milleti"nin heterojen yapısını ortaya çıkarıyor. Eski merkeziyetçi devletin "kenar"a ittiği, köyde tuttuğu çeşitli kültürel ve itikadî kimlikler artık kendini kentlerde, medyada, kürsülerde, kitaplarda, derneklerde, vakıflarda dışa vuruyor. Milliyetçilik bütün bunları nasıl bir yorumla barışık tutabilir, birleştirici olabilir?

Bu yeni 'sosyolojik' süreçte herhalde milliyetçilik kavramının da eskisinden daha az merkeziyetçi, daha çok hürriyetçi ve farklılıkları tanıyarak kucaklayıcı yeni tarifler, yorumlar ve değerler geliştirmesi gerekecektir. Tabii tarihe de öyle bakılması gerekecektir. Eski destanî, mitolojik devirlere ilginin azalması ve Osmanlı dönemindeki kültürel çoğulculuğa ilginin artması bunun işaretlerinden biridir.

DİPNOTLAR

1 *Türk Yurdu*, Ekim 1925, Latin harfleriyle basım: Tutibay Yayınları, Ankara 2002, cilt 10, s. 13-20.

2 *Türk Yurdu*, Mart 1926, s. 219-224.

3 Birinci Meclis'teki muhalefetin "irticaî" değil hürriyetçi olduğunu konusunda bkz. Ahmet Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet*, İletişim Yay. İstanbul 1995.

4 *Tarih ve Toplum*, Şubat 1995.

5 Doksanlı yıllarda liberalizm, demokrasi ve Kemalizm tartışması bağlamında "İkinci Cumhuriyetçi" olarak anılan Mehmet Altan, Hüseyin Avni'yi demokrasi kahramanı olarak savunan yazılar yazarken, milliyetçi-muhafazakâr Ahmet Kabaklı da "Demokrasinin Yiğit Öncüsü Hüseyin Avni Ulaş" başlığıyla bir makale yayımlamıştır. Kabaklı'nın yönetimindeki *Türk Edebiyatı* dergisinde, örneğin Nisan 1998 sayısında, Hüseyin Avni'yi savunan başka yazılar da yer aldı. 23 Nisan 1998'de Fazilet Partili İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı'nın düzenlediği "Birinci Meclis'te Bir Demokrat, Hüseyin Avni Ulaş'ı Anma Günü"nde, Ülkü Ocakları eski Başkanı Dr. Lütfi Şehsuvaroğlu ile Topçu'nun öğrencilerinden muhafazakâr yazar D. Mehmet Doğan'ın yönettiği oturumda milliyetçi kesimden Prof. Ercüment Kuran, Ahmet Kabaklı ve Rasim Cinisli konuşma yapmışlardır. Milliyetçi çizgideki romancı Tarık Buğra da, *Firavun İmanı* adlı romanında Hüseyin Avni'yi Mehmet Akif'le konuşturur. "Hüseyin Avni Bey de, Mehmet Akif dahil, onbeş kişilik arkadaş grubu da, muhtemel zafer sonrası için bir zümre diktatörlüğünün hazırlanmakta olduğuna artık kuvvetle inanıyorlardı." Buğra, Hüseyin Avni'yi hürriyetler için "çok çile çeken" adam olarak resmeder.

6 Hüseyin Avni'nin bu Meclis konuşmasıyla, leh ve aleyhindeki yazılar için bkz. Hüseyin Çelik, *Hüseyin Avni Ulaş*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1996.

7 *T.C. Birinci Maarif Şurası*, Temmuz 1939, s. 253.

8 Türkeş'in bu yazı ve konuşmaları için bkz. *Gönül Seferberliğine*, Ankara, 1977. (Türkeş'in bu kitaptaki ilk yazısı Tuna nehri hakkında romantik, hamasî bir yazıdır ve 1939 tarihini taşır.)

21. Yüzyılda Millî Devlet, Küreselleşme ve Türk Milliyetçiliği

ESAT ÖZ

GİRİŞ: MİLLİYETÇİLİK ELEŞTİRİLERİNİN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

Milliyetçiliğin kökleri, bir duygu/inanç birikimi olarak milletlerin oluşum süreçlerine kadar uzanır. Fakat, bir fikir sistematiği ve siyaset projesi olarak şekillenmesi ise görece daha yeni bir olgudur. Bu manada, Ortaçağ sonrasında merkezî devlet yapılarının ve demokrasinin doğuşu ile sanayi devrimi gibi iki büyük tarihsel dönüm noktasıyla önemli ölçüde örtüşen bir gelişme çizgisine sahiptir.

Milliyetçiliğin bir toplumsal ve siyasî güç haline dönüşümünü ifade eden bu gelişme trendi, dünyanın her tarafında bire bir paralellik arz eden düz bir seyir takip etmemiştir. Batı'da daha çok "yurttaşlık bilinci" ile "millî egemenlik" prensibinin geniş kitleler nazarında karşılık bulmasıyla; Doğu'da ise, anti-emperyalist ve bağımsızlıkçı hareketlerle içiçe geçen bir kader çizgisi önplana çıkmıştır. Müşterek değer ve sembollerin oluşturduğu bir sosyal bütüne (millete) ait olma ve dayanışma ihtiyacının giderek daha çok kavranması, yani mensubiyet bilinci, milletleşme sürecinin yeryüzündeki temel dinamiğini oluşturmuştur. Bu bağlamda, 19. ve 20. yüzyıllar, imparatorluklar çağının kapanıp millî devletler çağının başlamasının bir tarihidir. Milliyetçilik ise, bu süreçte önce "kurucu", daha sonra da "sahiplenici ve kalkınmacı" bir rol ve işlev üstlenen, yani bu dönüşüme bayraktarlık eden güçlü bir duygu ve düşünce birikimi olarak yerini almıştır.

Bu satırların yazarı, bütün dünya ve milliyetçilik tarihine ilişkin genellemeler yapmanın sınırlılıklarının ve sıkıntılarının farkındadır. Her şeyden önce, millî devlet inşâ süreçlerinin ve milliyetçiliklerin farklı tarihsel ve toplumsal bağlamlarda neşet etmesinin çeşitli zorlukları beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. En az bunun kadar önemli bir başka sorun ise, milliyetçilik üzerine geliştirilen teorilerin oldukça farklı ve ideolojik bakış açılarını ortaya çıkarması, özellikle Batı'da anti-milliyetçiliğin teorik/entelektüel düzlemde çeşitli dozajlarda da olsa genel kabul görüyor olmasıdır.

Milliyetçilik karşıtı teori ve eleştirilerin yaygınlığının iki önemli tarihsel ve entelektüel arkaplanı bulunmaktadır: Birincisi, bütün savaş ve çatışmaları, özellikle 20. yüzyılın ilk yarısına bütünüyle damgasını vuran ve tarihin gördüğü en büyük insan kıyımlarına sahne olan dünya savaşlarını milliyetçilikle izah etme çabasının geniş bir entelektüel taraftar kitlesine sahip olmasıdır. Ancak bu durumda, en azından millî devletler öncesi çağların, yani 19. yüzyıl öncesindeki savaşların ve toplumsal çatışmaların nedenlerini açıklama ihtiyacı doğmaktadır. Mesela, Ortaçağ'da Hıristiyan dünyasının kimi ruhanî önderlerinin savaşlara dinî gerekçelerle cevaz veren açıklamalarını; milliyetçiliğin olmadığı 12. ve 14. yüzyıllar arası dönemde "vatan için ölme" kavramının niçin ve nasıl icat edildiğini izah etmek gerekecektir.[1]

Diğer taraftan, İkinci Dünya Savaşı'na yol açan İtalyan Faşizmi ile Alman Nasyonal Sosyalizmi milliyetçilik olarak addedildiğinde de, "Batı milliyetçiliği"nin bütünüyle "medenî" (civic) olarak tanımlanmasının tarihin dramatik bir şekilde çarpıtılması anlamına geleceği açıktır. As-

lında nasyonal-sosyalist trajedi, milliyetçiliğin değil, ırkçı-emperyalist tezlerle eklemlenen bir milletlerarası kapitalist projenin eseridir.

İkinci temel faktör ise, yine Batılı entelektüel çevrelerde Doğu ve Batı milliyetçilik/millî devlet deneyimleri karşısındaki "medenî" ve "barbar" milletler ayrımının, örtülü ya da açık biçimde yer etmiş olmasıdır. Yüzyıllar öncesinden başlayarak kendini sürekli yeniden üreten bu gelenek, birçok düşünce adamı ve akademisyenin anlam dünyasını derinden etkilemiştir. John Locke'dan genç Marx'a, ünlü tarihçi Toynbee'den Huntington'a kadar uzanan geniş bir yelpazede Batı merkezli "hiyerarşik dünya tasavvuru"nun izlerine rastlamak mümkündür. Bunu tamamlayan nokta ise, Batı'nın kendini algılama ve tanımlama biçiminin (Batı medeniyetinin üstünlüğüne ve ayrıcalığına olan güçlü inancın), insanlığın bütününü ilgilendiren tartışmalı konularda, özellikle de kendi milletleşme ve modernleşme süreçlerine bakış açılarında sebep olduğu kırılganlıktır.

Batı fikir ve siyaset dünyasına önemli ölçüde hâkim olan bu iki paradigmanın sonuçlarını ve açmazlarını değerlendirmeye, önemli gördüğüm bir noktanın altını öncelikle çizerek başlamak istiyorum. Bu iki genel kabulün sonucu olarak, "vatanseverlik" kavramına entelektüel tedavülde ayrıcalıklı bir yer tanınmakta ve milliyetçilikle olan tabii bağları ideolojik zorlamalar ile koparılmaya çalışılmaktadır.[2] Böylece, hem milliyetçiliğe bir tür "lanetlenmiş kavram" olarak hak ettiği itibarsızlık etiketi yapıştırılmış, hem de "kutsanmış bir vatanseverlik" kavramı ile de "entelektüel namus" korunmuş olmaktadır.

Milliyetçiliği, hatta millet olgusunu, her türlü savaş ve çatışmanın, her türlü otoritarizmin kaynağı olarak değerlendirirsek, tarihe ve sosyal bilimlere pek ihtiyaç kalmayacaktır. Aslında olabildiğince toptancı bir bakış açısının ve/veya "ideolojik sosyal bilim" anlayışının birer ürünü olan bu tür yaklaşımların kolayca göz ardı edilemeyecek iç çelişkiler içermesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla, sosyal ve siyasî meselelerin anlaşılması ve anlamlandırılması düşüncesinden çok, manipüle edilmesi çabasını yansıtır. Çünkü, emperyalizmi, faşizmi ve ırkçılığı, milliyetçilik ile aynı kategori içinde ele almanın, bazen de hepsinin yerine geçen saldırgan bir hareket olarak baştan mahkûm etmeye çalışmanın, ne analitik bakış açısıyla ne de sosyolojik gerçekliklerle ilgisi vardır. Bu tespiti, şöyle formüle etmek, belki daha çarpıcı olacaktır: Milliyetçiliği, ırkçılık ve emperyalizm ile özdeşleştirmek; "sosyal demokrasi, Marksizm ve Stalinizmin" ya da "demokrasi, liberalizm ve anarşizmin" aynı şey olduğunu iddia etmekten çok daha vahim bir hatadır.

Milliyetçiliğe dair ön kabullerin çoğu zaman "ideolojik hasımlık" düzeyinde yer etmiş olmasının birkaç önemli sonucu daha vardır. Günümüzde "yabancı düşmanlığı" ya da "Neonazi" hareketleri ile milliyetçilik rahatlıkla aynı kefeye konabilmektedir. Bunda, yukarıda vurguladığımız tarihsel saplantının izleri çıplak gözle bile fark edilecek kadar derindir. Batı dışı toplumlardaki "milliyetçi hareketler"in kolayca "neofaşist" kategori içinde ele alınması da bu yüzdendir. Tabii, bütün bunlar, yani anti-milliyetçi söylemin kavramsal/teorik düzeydeki yaygınlığı, farklı siyasî çizgilerdeki Batılı politikacı ve entelektüellerin büyük bir çoğunluğunun, son tahlilde kendi ülkelerinin müşterek değer ve çıkarlarını savundukları gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.

Anti-milliyetçi entelektüel tutumun bir diğer tezahürü, daha çok yeni zamanlarda görünürlük kazanmıştır. Özellikle etnik ayrılıkçılığa gösterilen sıcak ilginin, kimi yazarların milliyetçilik karşısında çelişkili ve önyargılı bir yaklaşım sergilemesine yol açtığı gözlenmektedir. Gerçekten de, azınlık kavramına yüklenilen anlam ve işlevlerin giderek derinlik kazanması,

kendini milliyetçilik ve/veya millî devlet karşısında konumlandıran entelektüellerin yeni bir açmazına daha kaynaklık etmeye başlamıştır. Etnik ayrılıkçı hareketlere duyulan ilgi ile demokrasinin gelişimine dair talepler birbiriyle içiçe geç(iril)miş ve böylece yeni bir "entelektüel paradoks"un oluşumuna daha yol açılmıştır. Literatürde etnisite merkezli hareketlere biçilen demokratik misyonun ve "millet merkezli hareketler" karşısında tanınan ayrıcalıklı konumun yansımaları olan bakış açılarına son zamanlarda daha sıkça rastlanmaktadır.

Bu genel hatırlatmaların ardından, küreselleşme sürecinin millî devlet ve milliyetçilik bağlamında yarattığı varsayılan ve tartışma konumuzun merkezî temasını oluşturan değerlendirmelere geçebiliriz. Buraya kadar yapılan hatırlatma ve değerlendirmeler, yani milliyetçilik ve millî devlet kavramına yöneltilen eleştirilerin cevaplandırılması/reddedilmesi, 21. yüzyıla ilişkin bir milliyetçilik tasarımının önünün açılması bakımından da önem taşımaktadır. Çünkü, milliyetçilik ve millî devlet kavramına yönelik entelektüel ve/veya ideolojik eleştirilerin kabul edilmesi durumunda, önümüzdeki dönemde bu iki kavram ve değerle ilintili tartışma ve perspektiflerin bir anlamı kalmayacaktır.

Önümüzde bugüne ve yarına dair ciddî bir mesele olarak duran ve geniş bir popüler ilgiye de sahip bulunan temel tartışma alanı şudur: Dünyanın bugün geldiği aşamada milliyetçilik gerçeği yadsınmakta ve hatta "millî devletler çağı"nın sonuna gelindiği iddiasının sıkça terennüm edilen bir "küresel slogan"a dönüştüğü gözlenmektedir.[3] Böyle bir iddia ve inancın, hem bir özlemin/arzunun dile getirilmesi, hem de yeni ekonomik ve teknolojik gelişmelerin yol açtığı değişim sorunlarının okunma biçimi gibi, birkaç temel sebebi ve sonucu vardır. Buna göre, küreselleşme süreci millî devletleri ve sınırları geçersiz kılmakta, yerini yeni üst egemenlik biçimlerine bıraktığı için de değerini ve anlamını kaybetmektedir. Bu durumda, karşı konulamaz bir dinamizmi ve gelişme çizgisini ifade eden küreselleşmeye siyasî ve ekonomik açıdan bir an önce entegre olmak, daha açıkçası eleştirmek ve sorgulamak yerine, ona teslim olmak gerekir. Çünkü, millî devletlerin direnmesi sadece boşuna değil, aynı zamanda anlamsızdır.

Dizginlenmemiş bir küreselleşmenin millî değerler ve devletler üzerinde yol açtığı bazı tahribatların, algılanma ve yorumlanma biçiminin özetini bu şekilde yapmak mümkündür. Ancak bütün bunlar, milliyetçi perspektifin/millî devletin erozyonunun değil, her şeyden önce küresel bir kaosun ve beşerî ahengin bozulmasının habercileridir. Bu makalede, işte bu tür tartışma ve görüşler ayrıntılı olarak değerlendirilmekte ve milliyetçiliğin 21. yüzyıldaki anlam ve önemi üzerine fikrî bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmaktadır.

KÜRESELLEŞMECİ AHLAK VE SÖYLEMİ SORGULAMAK

Özellikle doksanlı yılların başından itibaren, toplumsal hayatın ve bilimsel platformların en popüler tartışma kavramları arasında, hiç şüphesiz "küreselleşme" ve/veya "yeni dünya düzeni"nin özel bir yeri vardır. 1989 yılında Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla birlikte ünü giderek bütün dünyaya yayılan bu kavram(lar), zamanla ideolojik bir karakter de kazanmaya başlamıştır. Hatta, bazı heyecanlı taraftarları aracılığıyla iman edercesine savunulduğu, karşı çıkan ya da eleştirenlerin neredeyse "aforoz" edilerek sindirilmeye çalışıldığı sahnelere (yazı ve konuşmalara) şahit olunmaktadır.

Küreselleşmenin bu ölçülerde yankı ve taraftar bulmasının çok çeşitli sebeplerinden söz etmek mümkündür. Ağırlıklı olarak son on yıl boyunca, hem bütün insanlığın ortak kaderi, hem de tek tek milletlerin ve bireylerin hayatları üzerinde derin izlere yol açması, küreselleşme ol-

gusunu kritik bir gündem maddesi haline getirmektedir. Soğuk Savaş döneminin ardından daha bir önem kazanan "küresel düzen" arayışları "yeni dünya"nın siyasî veçhesini; iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki hızlı gelişmelerle birlikte ekonomik ve ticarî ilişkilerin dünya çapında yoğunlaşması ise küreselleşme olgusunu ifade etmektedir. Başka bir deyişle, yeni dünya düzeni arayışları ile küreselleşme süreci bir elmanın iki yarısını oluşturmaktadır. Dolayısıyla, biri olmadan, diğerinin tamamlanmış sayılamayacağı kesindir.

21. yüzyılın başında, yeni dünya düzeni/küreselleşme; insan haklarına saygı, piyasa ekonomisine mutlak sadakat, küresel barış ve istikrar (yeni bir dünya iktidarı) anlamına gelmektedir. Bu üçlünün bir ayağını zedeleyen (ya da zedelediği varsayılan) ülkelerin ve anlayışların küreselleşme sürecinin dışında kalacağı, daha doğrusu dışına itileceği düşüncesi, "küresel resmî ideoloji"nin ana müeyyidesi olarak savunulmakta ve uygulama alanı bulmaktadır. Bu kavram ve değerlerin yerkürenin kuzeybatısının gelenek ve çıkarlarından mülhem olması bir yana, üstünlüğünün ve evrenselliğinin de mutlak bir veri olarak kabul edilmesi istenmektedir. Küreselleşme düşünce ve politikası, bu hâliyle ister istemez bir "küresel totaliter ideoloji"ye dönüşme eğilimini içinde barındırmaktadır.

Buna karşılık, "yeni dünya" adına söylenen parlak sözler ile icra edilen politikaların, gerçekte adil ve yaşanabilir bir dünya idealinden hayli uzak olduğu görülmektedir.[4] Özellikle son yıllardaki gelişmeler, iyi ambalajlanmış bütün söylemlerin aksine, küreselleşmenin batı dünyası için daha güçlü bir refah ve güvenlik sistemi oluşturma sürecine hizmet ettiği gerçeğini gizlemeye yetmemektedir. Bu noktada hemen vurgulamak gerekir ki, ürkütücü boyutlarda çelişkiler ve eşitsizlikler içeren bir dünya, tanımı ve doğası gereği istikrarsızdır. Küresel ölçekte kazanılan taktik zaferler, ne Batı'nın ne de dünyanın daha mutlu bir geleceğe doğru yol aldığı anlamına gelir. Bugün, kıtalar ve ülkeler arası yoksulluk/gelişmişlik uçurumu giderek büyürken bu eğilimin tersine dönme ihtimalinden söz etmek mümkün değil ise, dünya da muhtemel sosyal maliyetleri belirsizleşen bir süreç ile karşı karşıya bulunuluyor demektir.

Küreselleşmeci söylemi sürekli ve düşüncesizce tüketenlerin milliyetçilik bağlamında da ciddiyetle ele alması gereken sorular vardır:

Millî devletlerin/milletlerin temel küresel aktör/özne olmaktan çıktığı bir dünya düzeni, ne kadar istikrarlı ve sürdürülebilir olacaktır? Millî devletlerin sonunun geldiğine dair "medyatik entelektüel ayinler" gerçekte neye hizmet etmektedir? Sınırların ortadan kalktığı iddia edilirken, yaygınlaşan vize ve kota uygulamaları ne anlama gelmektedir? Millî kültürlerin karşı karşıya kaldığı istilâ süreçlerinin beşerî ve siyasî sonuçları nelerdir? Milletsiz ve millî devletsiz bir demokrasinin işlerliği ve istikrarı gerçekte ne kadar mümkündür? İnsanlığın etnik ayrışma ve çatışmalara giderek daha fazla sürüklenmesi ya da aşırı yerelleşme ve cemaatleşme eğilimlerinin yaratacağı yeni kabilecilik ruhu ve mimarîsi, sonuçta neye hizmet edecektir?

MİLLETLERARASI DÜZENİN EVRİMİ VE MİLLÎ DEVLETLERİN SONU İDDİASI

Millî devletler, Ortaçağ'ın alacakaranlığında filizlenen modern devletin, daha sonra demokrasi ve millet kavramlarının buluştuğu bir zeminde yeniden biçimlenerek olgunlaşmış hâlini ifade eder. Son iki yüzyılda dünya sistemine damgasını vuran millî devletler gerçeğinin yerini, doksanlı yılların başından itibaren küreselleşme sürecinin yeni aktörleri (milletdışı sermaye ve kuruluşlar) ile teknolojik belirleyiciliklerin almaya başladığı, siyasî ve akademik platformlarda sıkça dile getirilen bir tartışma argümanını oluşturmaktadır.

21. yüzyılın başında, milletlerarası ilişkiler sistematiğinin daha karmaşık bir nitelik kazanması ile küreselleşme süreci arasında organik bir bağın bulunduğu doğrudur. 20. yüzyıldaki milletlerarası ilişkiler düzeni, iki kutuplu dünya sisteminin (Soğuk Savaş döneminin) son bulması teknolojik ve ekonomik gelişmelerin yoğunlaşması (yani küreselleşmenin) süreciyle örtüşünce sadece kabuk değiştirmekle kalmamış, aynı zamanda belirli bir dönüşüme de uğramıştır. Özelde ABD'nin, genelde ise Batı'nın ekonomik ve ideolojik alanlarda zafer ilân etmesi ve potansiyel rakiplerinin görece zayıflığı küresel hegemonyanın biçimini de değiştirmiştir. Teknoloji kullanımındaki imkânların genişlemesi, milletlerarası sivil toplum örgütlerinin ve sermayenin devlet dışı aktörler olarak hareket kabiliyetini artırmıştır.

Kısacası, 21. yüzyılın başındaki millî devlet yapıları ile milletlerarası camia, 20. yüzyılın 19. yüzyıl başları ile kıyaslanması durumunda da görüleceği gibi, hem değişimi hem de sürekliliği içinde barındıran bir özelliğe sahiptir. Milletlerarası ilişkilerin ve sorunların yoğunlaşması, millî devletlerin konum ve rollerinde de bir dizi değişikliği zorunlu kılmıştır. Millî devletler, küreselleşme süreci karşısında kendilerini belirli ölçülerde de olsa yeniden üreterek hayatiyetlerini sürdürmeye devam etmişlerdir. Ama unutulmamalı ki, bu olgu, küreselleşme süreciyle değil, milletler ve devletler arası ilişkilerin tarihiyle yaşıttır.

Tekrar altını çizmek gerekir ki, etki alanları giderek genişleyen ve güçlü çözümler bekleyen küresel sorun ve açmazlar, devletler/milletlerarası ilişkileri, dolayısıyla işbirliğini çok daha stratejik ve değerli hale getirmiş bulunmaktadır. Görüldüğü gibi, millî devletlerin önemi ve konumu zayıflamamakta; bilakis giderek daha çok artmaktadır. Eğer "her etnik topluluğa bir devlet" çığırtkanlığı küreselleşmenin mimarları durumundakilerin yeni çağa ilişkin "resmî slogan"ı ise, bu küresel istikrara, demokrasiye ve insanlığa değil, küresel kaosa ve toplumsal kargaşaya hizmet eder. Böyle bir yaklaşım ile ne küresel sorunlarla baş etmek, ne de beşerî denge ve ahengi gözetmek mümkündür. Yeniçağ'da Ortaçağ'ı yeniden diriltmek anlamına gelecek politika ve söylemler, ister istemez klasik emperyalizmi çağrıştıran ülkeleri içerden kuşatma, zayıflatma ve çökertme projelerini hatırlatacaktır. Bu durumda, küresel dayanışma ve işbirliği söylemi ile yeni yöntem ve araçlarla zenginleşen sofistike sömürü anlayışı arasındaki uzlaşmaz çelişkiyi izah etme zorunluluğu doğacaktır. Bunun hemen arkasından da, millî devletlere ve kültürlere yönelen eleştirilerin planlı ve ideolojik saldırılar olduğunu kabul ya da itiraf etmek gerekecektir.

21. yüzyılın başında milletler ve devletlerarası düzenin karşı karşıya bulunduğu görece yeni sayılabilecek olgular arasında, bireyin artan önemi ile küresel sermayenin dolaşım hızı ve etkinliği yer almaktadır. İnsan hakları politikaları, özellikle de bireysel başvuru hakkı ile yeni milletdışı kurumların gelişmesi, millî devletin yurttaşı olan bireye aynı zamanda milletlerarası bir konum da kazandırmaktadır. Bu bağlamda göz ardı edilmemesi gereken nokta, bu kurumları oluşturan ve bu kurumların kararlarını uygulayacak olan iradenin devletlerin egemenlik alanının bir parçası olmasıdır. Bu tür değer ve kurumlar, çeşitli ülkelerin hesap ve çıkarlarına kurban edilmediği sürece, bütün insanlığın ortak yararınadır ve bunlardan da milletler ailesi kârlı çıkar. Zaten son yıllarda "insan hakları emperyalizmi"nden sıkça söz edilmeye başlanması, insan haklarını temel alan milletlerarası güç kullanımı politikasının küreselleşmenin tabii sonucu olan masum bir gelişme olduğu iddiasını daha en baştan tartışılır kılmaktadır.

Küresel sermaye ve finans sistemi ise, adeta "dünya krallığı"nı ilan etmek istercesine önündeki millî ve insanî kayıtların

(duyarlılıkların ve kuralların) olabildiğince kaldırılmasını talep etmekte, küresel imtiyazlar ağını sürekli genişletmek istemektedir. Bu durumda temel kalkınma sorununu aşamamış ülkeler, yabancı yatırım ve sermaye ihtiyacı ile millî ve sosyal duyarlılıklar arasında sıkışıp kalmaktadır. Ancak, bütün bunlar, yani küresel sermayenin kazandığı etkinliğin bir vakıa olması, bu tür bir sermaye sınıfının son tahlilde belirli ülkelere/devletlere ait olduğu gerçeğini değiştirmediği gibi, millî devlet olgusunu da geçersiz kılmamaktadır. Aksine, insan hakları ve demokrasi ile millet dışı sermaye yapılanması arasında ortaya çıkan yeni bir evrensel gerilim noktasına daha işaret etmektedir. Böylece, küreselleşmenin kendi içinde barındırdığı "büyük paradoks"lardan birinin daha altını çizmiş oluyoruz.

KÜRESELLEŞME SÜRECİ, MİLLÎ DEVLETLER VE DEMOKRASİ

Yukarıda da değinildiği gibi, millî devletlerin, egemenlik haklarını özellikle son on yıl boyunca daha çok paylaşmak ve bir ölçüde de yeni bölgesel organizasyonlara devretmek durumunda kalmaları, birçok akademisyen ve yazarı, küreselleşmenin siyasî boyutları ve egemenlik alanlarıyla ilgilenmeye sevk etmiştir. Bunların önemli bir kısmı da, milliyetçilik karşıtı tarihî ve ideolojik ön yargılardan beslenen, "millî devlet" ve "milliyet" gibi kavramları hedef alan "entelektüel seferler"in düzenlenmesinden öteye geçememiştir. Türkiye'de de, bu seferlere gönüllü olarak iştirak eden akademisyen ve yazarlara ya da seferlerin yıkıcı izlerine son zamanlarda daha sıkça rastlanmaktadır.

Bu tür entelektüel saldırıların ortak noktasını, genellikle şu iki hususun altının birlikte ve ısrarla çizilmesi oluşturmaktadır: Millî devletler ömürlerini büyük ölçüde tamamladıkları için, artık bitkisel hayat yaşamaya başlamışlardır. Bu sebeple millî devlet yapısının süratle tasfiye edilerek bütün alt kimliklere ve bireyselliğe yeni ve güçlü alanlar açmak, böylece demokrasiyi yeniden ihya ve inşa etmek, günümüzde evrensel bir gereklilik haline gelmiştir.

Yeni dünya düzeni ve küreselleşme sürecine dair söylenen ve yazılanların önemli bir kısmının büyük birer "küresel halüsinasyon" olduğu, çoğu zaman dramatik örneklerle ortaya çıkmaktadır. Bunların en başında da, şüphesiz küresel düzen ile küreselleşmenin demokrasi vaat ettiği ve/veya içerdiği sloganı gelmektedir. Dünya barış ve istikrarının pamuk ipliğine bağlı olduğunun hemen her gün yeniden anlaşılması bir yana, küreselleşme sürecinin hemen hiçbir insanî, ahlakî ve demokratik değerle sürekli barışık olamadığı kolayca gözlemlenen bir gerçek olarak ortada durmaktadır.

Küreselleşme sürecinin mevcut işleyiş biçimi ve açmazları karşısında gelişmekte olan ülkelerin demokratik rejimlerini pekiştirmeleri ve küreselleşme sürecine iştirakleri çok zor ve sancılı olacaktır. İkinci tespitimiz de şudur: Adalet ve dayanışma gibi değerlerden uzak bir küresel düzen ile Batı'nın bireysel insan hakları ve demokrasi ihracı ve/veya talebi arasında evrensel bir çelişki vardır ve bu çarpıklığın da bir şekilde ortadan kaldırılması gerekmektedir.

Demokrasi meselesini, doğrudan millî devlet ölçeğinde ele aldığımızda da, küreselleşmeci bakış açısının zaaf ve açmazları kendini hemen belli etmektedir. Devletin, ekonomik ve siyasî alana ilişkin egemenlik haklarının bir kısmından vazgeçmesi ya da yaptırım yeteneğini kaybetmesi, aslında milletin (demos'un) siyasî varlığı ve etkinliğinin gerilemesiyle eşdeğer bir niteliğe sahiptir.[5] Milletdışı kuruluşların ve sermayenin tazyiki altına giren devletin, kendi halkıyla dış dinamikler arasına sıkışması söz konusu olmaktadır. Görüldüğü gibi, en büyük sorun, birçok küreselleşmeci argümanın aksine, millî kültür ve devletin egemenlik alanıy-

la birlikte, hatta daha önce millî/siyasî iradenin şekillenmesi ve işleyişinde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda yönetici siyasî elit, kendi yurttaşlarına milletlerarası ekonomik ve siyasî bağımlılıklar, daha da önemlisi "küresel sermaye sınıfı"nın izlediği politikalar konusunda da hesap vermek mecburiyetinde kalmaktadır. Sonuç olarak, küreselleşme sürecinin demokratik ve insanî saiklerle yeniden kurgulanmasının, millî irade ve siyasî sorumluluk kavramları bakımından daha hayatî öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Millî devlet olgusunun küreselleşme anaforunda zorlandığı bir başka kritik noktayı, yurttaşlık kültürünün de sosyolojik ve tarihsel zeminini oluşturan millî ve kültürel müşterekler bütünü, yani millî kimlik alanı oluşturmaktır. Millî mekânlarda, siyasî alandaki "demokrasi erozyonu"na benzer şekilde, millî kimlik çerçevesinde de belirli bir tartışma ve aşınma yaşanmaktadır. Ekonomi ve iletişim sistemlerinin eklemlenmesi, yeni bir "küresel kültür"ün yayılmasını hızlandırmakta ve millî kültür evrenlerine yönelik olarak sürekli benzer davranış ve tüketim modelleri aktarmaktadır (Mattelart, 2001: 116-125). Dolayısıyla, millî kültür ve kimlik, teknolojik ve ekonomik hâkimiyetin hem yayılmasını kolaylaştırdığı hem de cazibesini artırdığı Amerikan menşeli küresel kültür dalgalarının tesiriyle "dışarıdan"; etnik kimlik ve aidiyetlerin cilâlanıp ön plâna çık(arıl)masıyla da "içeriden" tesir altında kalmaya, dolayısıyla basınç altında yaşamaya başlamıştır.

Millî kimlik (millî değer ve semboller bütünü), her şeyden önce, bir toplumu ve devleti evrensel ölçekte tanımlayabilmenin ve onun temsil edilebilmesinin ön şartını oluşturur. İkinci olarak da, belirli bir ülkede demokratik sistemin sürekliliğinin temini bakımından zarurî olan müşterek değer ve ideallerin sosyo-kültürel bileşkesini (alt yapısını) oluşturur. Asgari müştereklerini kaybetmeye ya da önemsememeye başlayan bir toplumun ahenkli bir birliktelik zemini oluşturması, yani ortak karar ve çözümler üretmesi, dolayısıyla sürdürülebilir bir rekabetçi siyaset kurumu inşâ etmesi imkânsızdır. Yerel/tekil mensubiyetlerin aşılamadığı, mücadelenin/rekabetin siyaset alanı yerine, dinî, kültürel ve etnik alanlarda sürdürüldüğü bir iklim, demokrasinin ve kamu düzeninin olmadığı kaotik bir ortamdan başka bir şey değildir.[6]

Millî devlet ve kimlikten güç alan ve onlara güç veren vatandaşlık kavramı yerine, "anayasal vatanseverlik ve vatandaşlık" kavramlarının ikame edilmek istenmesi ise, yine daha önce altı çizilen ideolojik ön yargılarla millî ve kültürel müştereklerin göz ardı edilmesinden, ama aynı zamanda ortak bir zemine duyulan ihtiyacın da kabûl edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Anayasal vatandaşlık ya da vatanseverlik kavramları, anlamlı bir içerik ve işlerlik kazanması mümkün olmayan sunî çözüm arayışlarını yansıtmaktadır. Başka bir deyişle, tarihî ve sosyolojik gerçekliklerden kopuk olarak çeşitli "yarı-resmî entelektüel seralar"da olgunlaştırılmaya çalışılan bir projedir. Son tahlilde, tarihî tekâmülün sonucu olarak gelişen millî devlet formunun dışında, daha büyük ölçekli bölgesel organizasyonlara "sadık vatandaşlar" yaratma niyetinin ürünü olan bir siyasî formülasyonu ifade etmektedir.

Millî kültür ve kimliğin anlam ve önemi, toplumların yeryüzündeki ayırt edici vasıflarını belirleyen ve demokrasinin sosyo-kültürel alt yapısını tahkim eden rolüyle de sınırlı değildir. Bunlarla birlikte, ülke ölçeğinde bir başka demokratik ve insanî işlevi daha yerine getirmektedir. Çünkü millî kültür ve kimlik, yabancı/hâkim kültür dalgalarına karşı yakın bir alışveriş içinde olduğu alt/mahallî kültürler açısından bir "dalga kıran" işlevi görmektedir. Bu işlevini, görece daha güçsüz ve korunmasız durumdaki mahallî kültürlerin üzerinde büyük bir "manevi kalkan" (atmosfer) oluşturarak, onların hızlı eroz-

yonunu frenleyerek yerine getirir. Millî kültürler, bu manada bir "şemsiye kültür" işlevi görerek, millî devlet mekânında sadece toplumsal ve kültürel ahengin değil, zenginliğin de garantörü olmaktadır.

Etnik kimliğin/kültürün havzası içinde yaşadığı millî kültürle yaptığı alışverişleri bile dikkate almadan çokkültürcülük politikasının kurumsallaşmasını savunmanın, demokrasi ve çoğulculuk adına "etnik kültür hapishaneleri", diğer bir deyişle kapalı alt gruplar icat ve/veya inşa etmenin dışında bir netice doğurmayacağı açıktır. Sonuç olarak, millî kimlik ile üst aidiyet bilincinin varlığı, gerek "alt kimlikler", gerekse bütün yurttaşlar arasındaki "toplumsal iletişim zemini"ni oluşturarak bir arada yaşamayı ve sürekliliği mümkün kılmaktadır.

KÜRESELLEŞME OLGUSU VE MİLLİYETÇİLİK DÜŞÜNCESİ

Küreselleşme karşısında milliyetçilik düşüncesini tarihin mezarlığına defnetmek için gösterilen kararlı ve arzulu bir çabanın izlerini taşıyan eleştiri ve değerlendirmeleri, milliyetçiliğin ideolojik iç tutarlılık sorununa gönderme yapan ve hemen hemen bir başka "ortak yargı"yı yansıtan şu tespit tamamlamaktadır: Belirli milliyetleri/milletleri temel referans kabul eden bir düşüncenin, küresel ölçekte bir iddiası ve projesinin olması ne anlamlıdır, ne de mümkündür. Bu ve benzeri görüşler, esasında küreselleşme sürecinin "tarihin" ya da "ideolojilerin sonu" olarak kavranmasını öğütleyen bir ideolojinin tabiî ürünüdür. Temel önermeleri bunlar olan bir yaklaşımın, yeni yüzyılın tabularından biri olmaya aday olduğunu da unutmamak gerekir.

Bu hatırlatmaları yaptıktan sonra, artık millî devletin ve kimliğin yeni çağdaki anlam ve önemine, diğer bir deyişle milliyetçiliğin tarihsel rolünün 21. yüzyılda kazandığı yeni boyuta ilişkin değerlendirmelerimize geçebiliriz. Özünde millî kıymetlerin varlığını anlamlandırarak sürekli kılma anlayışının siyasî grameri olan milliyetçilik; hem ülke hem de dünya ölçeğinde bırakınız kendi sonunu getiren gelişmelere muhatap olmayı; birey, aile, millet ve milletlerarası camia arasında giderek daha fazla hayatiyet arz eden ve önem kazanan işbirliği ve ahengin, hem öncüsü hem de garantörü olabilir. Salt birey, piyasa ya da sınıf merkezli dünya ve toplum tasavvurlarıyla böylesine ağır bir beşerî sorumluluk ahlakı ve sisteminin inşa edilemeyeceği muhakkaktır.

Aslında 21. yüzyılın ürkütücü sorusu, R.J. Samuelson'un deyişiyle, küreselleşme sürecinin yarattığı toplumsal ve kültürel altüst oluşu milletlerin mi denetleyeceği, yoksa onun milletleri mi denetleyeceğidir.[7] Bunun için beşeriyetin geleceğine dair tercihlerin çok iyi yapılması gerekmektedir. Milliyetçi bakış açısına göre, insanoğlunun öncelikli ihtiyacı; sürdürülebilir bir rekabet yerine öldüresiye bir mücadeleyi körüklediği açık olan sınırsız kazanma hırsını ve küresel ekonomik aktörleri, bir taraftan toplumsal ihtiyaçları gözetmeye, diğer taraftan da kültürel ve ahlakî değerlere saygı göstermeye zorlayacak milletlerarası normlar ve kurumlar geliştirmektir.

Tartışma konumuz çerçevesinde zaman zaman karşı argüman olarak ileri sürülen, milliyetçiliğin, kendini başka milletlere karşı hiyerarşik bir yaklaşım biçimine göre konumlandırdığı iddiasının da, aslında tutarlı bir tarafı yoktur. Milliyetçiliğin, milletlerin farklılığına ve özgünlüğüne güçlü göndermeler yaptığı doğrudur, ama bu hiçbir zaman başka kültürlerin/milletlerin aşağılanması ya da yok farz edilmesi anlayışını içermez. Milliyetçiliğin kendini "öteki"ne göre tanımladığına dair klasik eleştiri, olayları milliyetçiliği "günah keçisi" haline getirerek açıklama kolaycılığını tercih edenlerin bir mantık oyunudur. Bu yol, evrensel bir açıklama yöntemi olarak ele alındığı taktirde, aynı muhakeme ve yargılamanın bütün "ide-

olojiler" için yapılmasını zorunlu kılar. Bu manada, kapitalizmin, liberalizmin, sosyalizmin ve hatta dinlerin "öteki"si yok mudur?

Milliyetçi bir bakış açısında farklı milletlerin varlığı ve saygınlığının prensip düzeyinde kabul görmesi bir zorunluluktur. Aksi bir durum ya da anlayış, "milliyetçilikler"in çarpışmasını değil, hem farklı devlet ve milletlerin çeşitli çıkarlar adına emperyalist politikaları benimsemesinin hem de anti-demokratik bir siyasetin tercih edilmesinin göstergeleridir.

Sonuç olarak vurgulamak gerekir ki, küreselleşme olgusu, ülkelerin hem ekonomik hem de kültürel hayatını, daha açıkçası milletlerin kaderini ilgilendirdiği ölçüde milliyetçiliğin de doğrudan konusunu teşkil eder. Yine, milletlerin adil ve onurlu bir işbirliği üzerine inşa edilecek bir küresel düzenin yapı taşlarına ruh ve şekil verecek olan referans noktalarının esin kaynağını oluşturur. Bugün, daha insanî bir küreselleşme süreci ile daha demokratik bir milletlerarası düzen için, milliyetçi ve demokratik bakış açılarının vazettiği değerler sistematiği ile pratikte kanıtlanmış modellerinin üstünlüğü, kimi iddia ve eleştirilerin aksine aşılmış ve aşınmış değildir.

21. YÜZYILIN TEMEL AÇMAZLARI VE AÇILIMLARI KARŞISINDA TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ

Milliyetçilik ile küreselleşme olgusu arasındaki ilişkiyi tartışırken üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da, milliyetçi(lik) perspektif(lerin)in 21. yüzyılın yeni şart ve dinamiklerine cevap üretebilecek düşünsel bir arkaplana sahip olup olmadığı sorunudur. Milliyetçi toplum ve siyaset tasavvurlarının (ideolojik kurgularının) ortak bazı yönlerinden söz etmek mümkünken, evrensel-ortak bir düşünce mimarisinden bahsedilemeyeceği için bu soruya kolayca evet ya da hayır demek imkânsızdır. Diğer bir deyişle, küresel bir perspektife ilham kaynağı teşkil edebilecek örneklerin yanında, böyle bir perspektif zenginliğine kapı aralamayan örnekler (deliller) de bulmak mümkündür.

Batı literatüründen (milletler tarihinden) gösterilebilecek en önemli ve eski örneklerinden biri, Monsieur De Vattel'in ilk kez 1758 yılında yayımlanan ve ne yazık ki Türkçe'ye çevrilmemiş olan *Milletler Hukuku* isimli eseridir. De Vattel, bu çalışmasında adil ve barışçıl bir devletlararası düzenin, milletlerarası ilişkilerin ve diplomasinin çerçevesini çizmekte, bu konuda ahlakî temelleri de bulunan ilkeler geliştirmektedir (De Mattel, 1982).

Bu bağlamda, Türk milliyetçiliği tarihinde de günümüze ışık tutacak örnekler bulunmaktadır. Modern Türk milliyetçiliğinin iki kurucu-fikir babası Yusuf Akçura ile Ziya Gökalp'in "düşünce sistematiği" içinde milletlerarası düzen ve işbirliği teması bir hayli yer etmiştir. Akçura ve Gökalp, tabii olarak yaşadıkları dönemin ve bölgelerin şartlarından da etkilenen fikir ve projeler geliştirmişler, istikrarlı ve hakkaniyetli bir dünya üzerine entelektüel mesai harcamışlardır. Örneğin Ziya Gökalp, halkçılığın (demokrasi manasında kullanmaktadır) birinci ilkesini "ırkların eşitliği" olarak tanımlamakta ve milletlerin birbirine tabiaten düşman değil, dost olduğunu ifade etmektedir.[8] Gökalp, yine, 20. yüzyılın başındaki dünyaya ilişkin bir tasvirinde, insanlığın "cennet" ile "cehennem" arasında bir köprüde durduğunu söylemekte ve "yeni hayat"ta "eski hayat"ta olduğu gibi haksızlık, adaletsizlik, hürriyetsizlik, husumet ve açgözlülüğün olmadığının altını çizmektedir. Yeni hayat, Ziya Gökalp'in adeta "insanî bir dünya ütopyası" gibidir ve günümüze ışık tutan kimi duyarlılıkları ve öngörüleri içinde barındırır.

Türk milliyetçiliğinin Ziya Gökalp sonrası dönemini üç ana başlık altında toplamak ve değerlendirmek yeterince kapsayıcı bir yaklaşım olmasa bile, tartışma

bağlamımız açısından yararlıdır. Buna göre, ilk dönemi ana hatlarıyla Türk millî kültürünü temel alan bir millî devlet inşa süreci olarak tanımlamak mümkündür. Türk milliyetçiliğinin fikir ve proje üretimi ile sorunları, temelde bu sürece endeksli olarak şekillenmiştir. İkinci ana dönemi ise, millî devletin ve toplumun ekonomik ve siyasî modernleşmesi/gelişmesi sürecine odaklanan düşünce ve tartışma grafiği oluşturmaktadır. Bu genellemelerin içinde barındırdığı sorunların yanı sıra, her dönemin bir önceki dönemin temel karakteristiklerini önemli ölçüde miras olarak devraldığını, fikir ve proje üretilmesi gereken problematiklere yenilerinin eklendiğini vurgulamak gerekir. Bununla birlikte, başlangıçtaki güçlü entelektüel geleneğin kendini sürekli yeniden üreten kurumsal bir niteliğe dönüşebildiğini ve ilk dönemle mukayese edildiğinde zengin bir düşünce birikimine sahip alabildiğini iddia etmek zordur.[9]

Ziya Gökalp'in başmimarı olduğu ve Türk milliyetçiliği düşüncesinin sistematik bir muhteva kazanmaya başladığı "ilk dönemi" esas aldığımızda, son beş-on yıldır şekillenmeye başlayan dördüncü bir dönemden; yani küreselleşme olgusu ve Avrupa Birliği merkezli nispeten "yeni" bir tartışma, çözüm ve cevap üretme sürecinden söz etmek yanlış olmayacaktır. Bugün, Türk milliyetçiliği, küreselleşme olgusunun yol açtığı kültürel, ahlakî ve demokratik tahribatların yanında, Avrupa Birliği (AB) tartışmalarının ve muhtemel AB üyeliğinin beraberinde getireceği egemenlik paylaşımı gibi soru(n)larla karşı karşıyadır.

İşte Türk milliyetçiliğinin doksanlı yıllardan itibaren "eski gündemi"ne ilaveten, yeni gündemi bu çerçevede şekillenmekte, görece aktüel sorun ve sorulara cevaplar üretmesi gerekmektedir. Türk milliyetçiliğinin geleneksel kavram ve değerleri açısından belirli bazı tartışma konuları ve açmazların ideolojik gündeminin ilk sıralarına taşınmasını ifade eden bu süreç, bir başka açıdan da yeni bir millî ve insanî hizmetin yolunun açılması anlamına gelmektedir.

Küreselleşme sürecinin yeni bir "evrensel insan ve kültür" ürettiğine dair belirtiler ile bu yöndeki projelerin, aynı zamanda küresel ölçekli siyasî ve kültürel bir totalitarizme davetiye çıkartan boyuta da sahiptir. Ekonomik küreselleşmenin hem karşı konulması giderek zorlaşan kuşatıcı gücünü hem de cezbedici yönünü arkasına alan küresel kültürel ve entelektüel hegemonyanın taşıdığı potansiyel tehlike ve riskler, yarınların dünyasında giderek daha hayatî sorunlar haline dönüşecektir. Bugün, eğer "kültürel Soğuk Savaşlar"dan söz etmek mümkünse, yarın "kültür soykırımı"ndan bahsetmek kaçınılmaz olacaktır.

Küreselleşmenin kültürleri öğütme gücü ve hızlandırdığı yabancılaşma olgusu ile yerelleşme-küreselleşme kıskacının yol açabileceği muhtemel tehlikeler millî kültür(leri) ve milliyetçiliği yeniden değerli kılmaktadır. Günümüzde giderek yoğunluk kazanan milletlerarası ilişkiler, bir yandan savunmacı-korunmacı refleksleri harekete geçirerek yeni bir dinamizm yaratmakta, diğer yandan da kültürel unsur ve sembollerin daha fazla işlenmesi ve tanıtılması için yeni çabaları teşvik etmektedir. Dünyanın en zengin halk danslarından, müzik ve mutfak kültürlerinden birine sahip olan Türk toplumunun, bunların evrensel bir değer olarak ortaya konmasında ve kabul ettirilmesinde yetersiz kaldığı bilinmektedir. Milliyetçiliğin bu "geleneksel görevi"nin 21. yüzyıl şartlarında da önemini koruduğuna şüphe bulunmamaktadır.

Yine, kültürler ve dinler arası çatışma kavramı ve iddiasının yaygınlığı, insan ötesi medeniyet tartışmalarının gündemi giderek daha yoğun biçimde meşgul etmesi, 21. yüzyılın dünyasında ekonomik ve teknolojik ilerlemelere paralel olarak, beşerî ahengin ve küresel ahlakî sorumlulukların toplum ve siyaset tasavvurlarında

stratejik bir konuma sahip olacağına işaret etmektedir.

Böyle bir dünyada ve beşerî iklimde, aile, millet, millî kültür ve millî devlet kavram ve değerlerinin öneminin yeniden keşfedilmesi; milletlerarası düzen ile aralarında anlamlı bir ilişkinin (ahengin) inşa edilmesinin zorunluluğu önplana çıkacaktır. Türk milliyetçiliğinin neşet ettiği 19. yüzyıl dünyası ve Osmanlı Devleti şartları ile kurucu ideologlarının vaaz ettiği "ırkların ve milletlerin eşitliği ve işbirliği temel prensibi", bugüne ve yarına ilham kaynağı olacak niteliğe sahiptir. Türk milliyetçiliği, entelektüel mesaisinin önemli bir bölümünü bu alana teksif etmek, yeni ve insanî bir küresel işbirliği ve dayanışma sisteminin zihinsel koordinatlarının oluşumuna öncülük etmek durumundadır.

Özetlemek gerekirse, millî devlet ve küreselleşme ilişkisi üzerine yukarıda yaptığımız genel-teorik değerlendirmeler ile Türk milliyetçiliğinin toplumsal/tarihsel ve ideolojik arkaplanı bu açıdan önemli bir zemin oluşturmaktadır. Unutulmamalı ki, duygusallık milliyetçiliğin özündeki potansiyel gücünü oluşturur ama duygusallıkla yetinmesi mümkün değildir. Türk milliyetçiliği, "iç sorunlar" gibi, dünyaya ilişkin sorun ve açmazlara da kendi temel değer ve ideallerinin ışığında çözümler üretmek zorundadır. Çünkü, sadece hedef ve ideallerin varlığı yetmez, bunlarla milletlerarası birikim ve değerler arasındaki ilişkinin de kurulması gerekir.[10] Bu bağlamda 21. yüzyılın şartları ve dinamikleri çerçevesinde, milletler ailesinin sorunları ve geleceği düşünce kurgusunda saygın bir yere sahip olmalıdır. Değerli kültür ve tarih sosyoloğu Erol Güngör, millî kültürleri yaşatma ve geliştirme davasının, aynı zamanda dünya medeniyetinin monoton bir şekle bürünmesini ve yabancılaşmayı önlemek olduğunu ifade ederken çok haklıdır (Güngör, 1980: 113-115).

Esasında Türk milliyetçiliği düşüncesinin siyasî organizasyonu olan Milliyetçi Hareket Partisi'nin, son yıllarda hem aktüel gelişmeler karşısında geliştirdiği politika ve söylemler, hem de yaptığı teorik hamleler, 21. yüzyıla ilişkin milliyetçi-demokratik bir vizyon ve misyonun ana hatlarını oluşturmaktadır. 5 Kasım 2000 tarihinde "Yüzyılla Sözleşme" temel sloganıyla start verilen 6. Büyük Kongresi'nde yenilenen parti programında Türkiye'de ilk defa "küreselleşme sürecine millî ve insanî katkı" başlığı altında bir bölüm ayrılmasını, siyasî metinlerde küresel sorumluluk ve ahlaka ilişkin vurguların artmasını, bunun somut göstergeleri olarak okumak mümkündür. Buna ilave olarak, Milliyetçi Hareket Partisi'nin, Avrupa Birliği'nin temel yapısı ve hedefleriyle "sürdürülebilir bir küresel rekabet düzeni" öngörmesi, Asya ile Avrupa'nın kucaklaşmasına hizmet etmesine dair siyasî söylemi, Türk milliyetçiliğinin önünde yeni alanlar ve ufuklar açmakta; klasik ideolojik kamplaşmaların ve günlük siyasî mülahazaların ötesinde değerlendirmeyi hak eden bir mahiyet taşımaktadır.[11]

SONSÖZ

Milletler arasında saygın bir işbirliği ve dayanışma zemininin varlığı, sürdürülebilir ve adil bir küresel düzenin belkemiğini oluşturur. Küresel düzlemde elzem olan beşerî ahenk, aslında millî düzlem(ler)de de hayatî ve önceliklidir. Millet olgusu ve bir üst aidiyet formuna (millî kimliğe) mensubiyet bilinci, hem toplumsal hem de demokratik bir düzenin varlığı ve devamlılığı açısından olmazsa olmaz bir belirleyiciliğe sahiptir. Çünkü, insanlığı ve/veya milletleri, bir kısmı sunî, bir kısmı da ilkel olan yerel aidiyet biçimlerinin esiri haline getirmek ve kamusal alan(lar)ı buna göre dizayn etmek, sosyolojik olarak bir arada yaşayabilmenin, hatta bulunabilmenin, dolayısıyla ortak sorunlara ortak çözümler üretebilme-

nin imkânsızlaştırılmasıyla eş değerdir.

Kısacası, milletler ve milliyetçilik gerçeği, ülke ölçeklerinde bir arada yaşamanın ve demokratik istikrarın, küresel ölçekte de beşerî çoğulculuğun ve düzenin temel garantörüdür. Türk milliyetçiliği, hem Türk toplumunun tarihsel tecrübe ve medeniyet birikimiyle, hem de 21. yüzyıla ilişkin yeni fikir ve proje çalışmalarıyla böyle bir öncü rolün en güçlü adayları arasında yer almaktadır.

Unutulmamalıdır ki, kendi kimliğini ve kişiliğini oluşturan millî kültürüyle bağları kopan bir toplumun, hem başka kültür ve medeniyetlerle yaratıcı ilişkiler kurabilmesi, hem de özgüvenini ve gücünü koruyabilmesi imkânsızdır. Erimiş ya da güdükleşmiş kültürlerin oluşturduğu bir dünya da, sadece daha çok sevimsiz olmakla kalmayacak, aynı zamanda çok daha kolay denetlenebilir ve yönetilebilir olacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız: Ernst Kantorowicz; "Orta Çağ Siyasî Düşüncesinde Vatan İçin Ölmek - Pro patria mori", *Devlet Kuramı*, (der.) C.B. Akal, Dost Kitabevi, Ankara, 1999, s. 109-125.

2 İtalyan siyaset bilimci Maurizio Viroli; *Vatan Aşkı: Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, (Ayrıntı Yay., İstanbul, 1997) isimli kitabında, "milliyetçilik" ile "vatanseverlik" kavramları/değerleri arasında teorik duvarlar örmek için özel bir gayret sarf etmektedir.

3 Millî devletin sonu konusunda küreselleşmeci tezleri hararetle savunan en ünlü eserler arasında yer alan K. Ohmae'nin kitabı, büyük bir sanayi kuruluşu tarafından Türkçe'ye çevriltilmiş ve yayımlanmıştır: Kenichi Ohmae; *Ulus-Devletin Sonu*, çev. Z. Dicleli, Türk Henkel Dergisi Yay., İstanbul, 1996.

4 Küreselleşme sürecinin boyutları ve sonuçları ile yeni dünya düzenine ilişkin gelişme ve tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için şu eserlere bakılabilir: Richard Falk, *Yırtıcı Küreselleşme*, çev. A. Aksu, Küre Yay., İstanbul, 2001; Paul Hirst ve G.Thompson, *Küreselleşme Sorgulanıyor*, çev. Ç. Erdem-E. Yücel, Dost Kitabevi, Ankara, 1998; Marisol Touraine, *Altüst Olan Dünya: 21. Yüzyılın Jeopolitiği*, çev. T. Ilgaz, Ümit Yay., Ankara 1997; Dani Rodrik, *Yeni Küresel Ekonomi ve Gelişmekte Olan Ülkeler*, çev. S. Gül, Sabah Kitabevi, İstanbul, 1998.

5 Ali Farazmand; "Globalization and Public Administration", *Public Administration Review*, Kasım-Aralık 1999, sayı: 6, s. 515-516.

6 Milliyetçilik, millet ve demokrasi kavramları arasındaki anlamlı ilişkiler hakkında bakınız: Dominique Schnapper; *Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair*, Çev. Ö. Okur, Kesit Yay., İstanbul, 1995, s. 2-4 bölümler; Ghia Nodia; "Milliyetçilik ve Demokrasi", *Yeni Forum*, Mayıs 1993, s. 20-29.; İlber R. Ateş, "Kimlik Siyaseti, Yurttaşlık ve Kamusal Alan", *Türkiye ve Siyaset*, Temmuz-Ağustos 2001, s. 51-63.

7 Robert J. Samuelson; "Küreselleşmenin İki Tarafı", *New Perspectives Quarterly - Türkiye*, 2000, sayı: 4, s. 62.

8 Nusret Anar, "Ziya Gökalp'in Güncelliği Ya da 20. Yüzyılın Başında Küresel Demokrasi ve Düzen Fikri", *Türkiye ve Siyaset*, Mart-Nisan 2001, s. 39-43.

9 Esat Öz, "20. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Türkiye'de Düşünce Hayatı ve Milliyetçilik", *Türkiye ve Siyaset*, Mart-Nisan 2001, s. 33-38.

10 Milay Köktürk, "Özgürlük Arayışı ve Milliyetçilik", *Türk Yurdu*, Mart-Mayıs 1999, s. 252-261.

11 Bu konuda bakınız: *MHP Programı*, 5 Kasım 2000, Ankara; Devlet Bahçeli, *Yeni Çağa Bakış: Eleştiriler, Tespitler ve Öneriler*, 2000, Ankara; Devlet Bahçeli, "Milliyetçi Bakış Açısından Küreselleşme, Dünya ve Türkiye", *Türkiye ve Siyaset*, Kasım-Aralık 2001, s. 5-12; Devlet Bahçeli, "21. Yüzyılın Zorlukları ve Fırsatları Karşısında Türkiye ve Türk Dünyası Gerçeği", *Türkiye ve Siyaset*, Mayıs-Haziran 2002, s. 5-12.

Milliyetçilik ve Kalkınmacılık

AHMET İNSEL

Türkiye siyasal düşününe kalkınma fikri "millî iktisat" kavramıyla birlikte, 20. yüzyıl başında girdi. 1908 İnkılâbı öncesinde Osmanlı siyasal düşününde iktisadî liberalizm öğretisi egemendi. İktisadî aktörler arasında milliyete göre bir ayrım yapmayan ve "serbestî-i ticaret" ilkelerinin tüm taraflar için yararlı olduğunu varsayan bu görüş, iktisadî gelişmeyi iradi bir sürecin değil, serbest ticaretin gelişiminin doğal sonucu olarak görüyordu. İlk ifadelerine Tanzimat siyaset adamları ve daha çok Yeni Osmanlılar çevresinde rastlanan iktisadî gelişme fikri, teşebbüsçü zihniyetin gerekliliği ve ılımlı bir korumacılığın yararlarını vurgulamaktan öteye gitmiyordu. Şikâyet konusu olan olgu, esas olarak kapitülasyonlar, borçlanmaya dayalı maliye anlayışı ve iktisadî davranışı körelten devlet geleneğiydi. Yeni Osmanlılar, "lüzum-ı sa'y ü amel" çağrısının yetersiz olduğunu, imparatorluğun tüm iktisadîyatının düzeltilmesi gerektiğini elbette ifade ediyorlardı. Birbiri ardına gelen borçlanmalarla değil, iç iktisadî yaşamı geliştirerek, yerli bir tüccar zümresi yaratarak, yerli bankalar kurarak, yerli sanayii sağlam esaslara oturtarak Osmanlı ülkesinin iktisadiyatının düzeltileceğini savunuyorlardı.[1] Ama sistemli bir devlet müdahalesine dayalı, iradeci bir kalkınmacılık önermiyorlardı. Ceberrut devlete tepkinin ürünü olan siyasal liberalizmleri ancak mutedil bir müdahaleciliğe el veriyordu. Ayrıca II. Meşruiyet'e kadar, Osmanlı topraklarında yabancı sermayeye karşı güçlü ve etkili bir muhalefet yoktu.

Osmanlı ülkesinin iktisadî geri kalmışlığı fikrinin olgunlaştığı 19. yüzyılın ikinci yarısında, Namık Kemal, çok daha ileri yıllarda milliyetçi-kalkınmacı ideolojinin sık başvuracağı bir tespiti dile getirir: "Devlet, hürriyet-i ticareti öyle bir zamanda ilân etti ki mülkümüzde sınaat ve marifet [arts et métirs] tamamile inkıraz halindeydi. O yolda haiz-i kemal olan Avrupa halkı vatanımıza yığıldı. Mamulâtının nefaseti ve bahaca ehveniyeti cihetiyle mülkümüzde yapılan şeyleri itibardan düşürdü. Tezgâhlar kapandı. Erbab-ı san'at harab oldu. Bizim ticaret-i hariciyeden bir parça istifade edemediğimiz şöyle dursun, ticaret-i dahiliyeyi dahi yirmi senedir bütünbütün ellere kaptırdık [...]Bir memlekette imtiyazlı bir fırka oldukça imtiyazsız fırkalar onunla rekabet edemez" (*Hürriyet*, 10.8.1868). Namık Kemal, "fenn-i servet müelliflerinin kâffesinin bırak geçsin, bırak yapsın prensibini şiar ittihaz eylediklerinden" şikâyet ederken, buna karşı içeride etnik veya dinî vurgulu "millî" bir koruma önlemi alınmasını önermiyordu. Koruma, kapitülas-

yonlar sayesinde "memlekete yığılan Avrupa halkı ve mamulâtına" karşı alınmalıydı. Kapitülasyonlardan yararlanan bu imtiyazlı zümre Osmanlı ülkesinin içindeki iktisadî gelişme dinamiğini boğuyordu. Diğer taraftan, Osmanlı tebalarının iktisadî girişimcilik ruhunu körelten, "lalalık" zihniyeti olarak tanımladıkları geleneksel devlet patronajını devam ettireceğine inandıkları için, Yeni Osmanlılar himayecilik konusunda da ikircikliydiler.

Tanzimat sonrası Osmanlı siyasal düşününde, ne Rossi, Sismondi, Droz ve Say'den esinlenen ve millî geleneğimizde bizi verim esasından uzaklaştıran tarafların olması üzerinde duran Ahmet Mithat Efendi'de, ne Avrupacı olmayan bir kameralizmi savunan muhafazakâr Ahmet Cevdet Paşa'da, ne de Yeni Osmanlılar'da, tüm toplumu kavrayan, bütünsel bir toplumsal olgu olarak ele alınan iradeci bir iktisadî kalkınma fikri egemendi. Bu fikrin kırıntıları, bu siyasal düşün akımları içinde elbette vardı ama bütünlüğü içinde tasarlanmış, sistemli bir iktisadî kalkınma programı tasarımı yoktu. Böyle bir iktisadî kalkınma anlayışı, Osmanlı siyasal düşününe, 20. yüzyıl başında, "millî iktisat" öğretisiyle birlikte girdi (Toprak, 1982: 30).

Alman iktisatçısı Friedrich List'in "millî ekonomi" öğretisini benimseyen Kazanlı Akyiğitzade Musa'nın Erkân-ı Harbiye Mektebi'nde iktisat hocası olmasını, bu açıdan önemli bir dönemeç olarak ele almak gerekir. Aynı dönemde, Mülkiye mektebinde, List'in millî devlet himayesine dayalı görüşlerinin tam tersini savunan Bastiat, Beaudrillart ve Garnier'nin liberal iktisat ilkelerini aktaran Sakızlı Ohannes Paşa'nın *Mebadi-i Ilm-i Servet-i Millet* adlı kitabı okutuluyordu. Kalkınma amaçlı bir "millî iktisat" anlayışı, önce askerî okullarda öğretilerek, Rusya'dan gelen Türkçülük akımı çerçevesinde gelişti. 20. yüzyıl Türk kalkınmacılık düşüncesi, oluşum halindeki Türk milliyetçiliğinin tahayyül dünyası içinde biçimlendi.

1908'den önce *Servet-i Fünun*'da, 1908'den sonra Cavid, A. Şuayip, Rıza Tevfik'in çıkardıkları *Ulum-u Iktisadiye ve Içtimaiye Mecmuası*'nda savunulan iktisadî liberalizm öğretisine karşı, 1912'den itibaren yayımlanan *Türk Yurdu*, "millî iktisat" kavramından kuvvet alan yazılar yayımlamaya başladı. 1915 sonbaharında, İttihatçıların desteğiyle yayın hayatına giren *Iktisadiyyat Mecmuası*, "millî iktisat" öğretisinin kuramsal yayın organı oldu (Toprak, 1982: 26). Bu derginin ilk sayısında yer alan Tekin Alp'in, "Mecmuamızın mesleği: Millî iktisada doğru" başlıklı yazıda, Türklerin Alman ulusunu örnek almaları öneriliyor ve Almanya'nın yarım yüzyıldan kısa bir sürede millî ekonomisini kurması örnek gösteriliyordu. Almanya'da ilerleme ve yükselmenin, -bu iki kavramın sentezi "kalkınma" olarak çok daha sonra ifade edilecektir- kaynağı, "milliyet" ilkesiydi. "Alman hayatında her hususta milliyet hâkim olduğu gibi iktisatta da her şeyin millî nokta-i nazardan muhakeme olunduğunu" vurgulayan Tekin Alp, Osmanlı Türklerinin de yükselmesi için milliyetten başka bir ilke düşünülemeyeceğini iddia ediyordu (Toprak, 1982: 27).

İttihatçıların millî iktisat fikrini Osmanlı Müslümanları arasında yaymak için destekledikleri bir diğer dergi, *İslâm Mecmuası*'nda da, "millî sermaye" fikri vurgulanıyor, "millî kahraman, millî iktisatçı" List hararetle övülüp, Almanların "İktisadî Bismarck"ı olarak sunuluyordu. Derginin bir amacı, İslâm'ın iktisadî yükselişe aykırı bir din olmadığı fikrini yaymaktı. Dergide zenginleşmenin İslâm'a uygunluğu, zengin insanın Allah'ın sevdiği kulu olduğu gibi, bir tür İslâm protestantılığı olarak ele alınabilecek yorum teşebbüsleri yer alıyordu.

1908 sonrası iktisadî yükseliş düşünü, Alman romantizmi ve Alman milliyetçili-

ğiyle "kalkınmakta gecikmiş ülke" sorunsalının bir sentezini oluşturan Friedrich List'in "millî ekonomi sistemi" öğretisinden ve onun beslendiği kaynaklardan etkilendi.[2] 19. yüzyıl başı Alman düşünürü Fichte'nin savunduğu "Kapalı Ulusal Devlet", yani dışa kapalı bir ulusal iktisadî ve siyasal yapının, "gecikmiş ülkede" gerekliliği fikriyle, Müller'den Schmoller'e uzanan, "kürsü sosyalistleri" olarak da tanınan, romantik Alman iktisat geleneği, Türk iktisadî kalkınma fikrinin oluşumunda etkili oldu. Bu organik ulus anlayışı içinde, iktisadî yapı siyasal ve kültürel yapıyla bir bütünsellik içinde ele alınıyordu.

Belirtmek gerekir ki, o dönemde iradeci bir iktisadî gelişme öğretisi, Alman "millî iktisat" ekolü dışında Batı'da da gelişmemişti. Ayrıca, Osmanlı iktisadî gelişme düşünü esas olarak iktisadî ve siyasal çöküş sorunsalı içinde kendini ifade ediyordu. İradeci bir tepkiyi içinde barındıran bu çöküş zihniyetinin, ulusuyla bütünleşmiş devlet içinde yeniden dirilişi tasarlayan Alman romantizmine cazibe duyması doğaldı. İmparatorluk bünyesinde farklı eğilimleri olan dağınık, kozmopolit bir nüfusun, imparatorluk kalıntısı üzerinde yeniden kurulan devlete sadık bir topluluk haline getirilmesi en önemli amaçtı. Bu çerçevede milliyetçi elitler devlet merkezli bir siyasal tahayyül dünyası içinde, yeni topluluğun maddî koşullarının değişimini yeni devletin temel meşruiyet dayanağı olarak algıladılar. List'in anti-liberal projesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntıları üzerinde bir devlet kurmayı tahayyül eden elitler için, millet yaratmanın iktisadî politikası haline geldi. Toplumsal çatışma ihtimalinin yüksek olduğu bir liberal gelişme projesine karşılık, anti-liberal devletçi kalkınmacılık uyum içinde bir cemaat-toplum yaratma çabasındaydı (Keyder, 1993: 32).

Ziya Gökalp, Almanların harsî birlik, iktisadî birlik ve siyasî birlik aşamalarından geçerek gelişimini tamamlayan "Alman İttihatçılığı"nın Türk İttihatçılarına örnek teşkil ettiği düşüncesindeydi. Gökalp'e göre, "harsî Türkçülük", dil ve edebiyat alanında başlamıştı. Gündemdeki "millî iktisat mefkuresi", iktisadî ittihatın gerçekleşmesiydi.[3] 1917'de yayımlanan "Millet nedir, millî iktisat neden ibarettir?" adlı yazısında, Gökalp, millî iktisat için etnik türdeşliğin gerektiğini vurguluyordu. Çağdaş devlet, ortak duygulara sahip etnik unsurun kendi içinde gerçekleştireceği işbölümünden kaynaklanıyordu. Değişik etnik unsurların aynı devlet çatısı altında işbölümüne gitmeleri ancak bir cemaatler birliği doğurabilirdi. Bu ise, karşılıklı tufeyliliği (tüfeyliyyet-i mütekâbile) yaratacağı için iktisadî gelişmeyi engellerdi (Toprak, 1982: 32). Gökalp, Müslüman-Türk unsurla "gayr-ı Türk" unsurlar arasında "müşterek bir vicdan" olmadığı için "millî tesanüdün" de gelişmesinin mümkün olmadığı fikrini, savaş sırasında, açık biçimde savundu. Millî iktisat ancak organik bir işbölümüyle gerçekleşebilirdi ve bunun için Müslüman-Türk unsurun asker ve memurlukla sınırlı kalmayıp, maddî yaşamdaki her türlü faaliyeti üstlenmesi gerekiyordu.

Gökalp, Osmanlı toplumunun iktisaden gelişememesine sosyolojik bir açıklama getirerek, bunu iktisadî sınıfların olmayışına bağlıyordu. Bu yaklaşıma göre, yönetimler, Durkheim'ın öngördüğü biçimde, iktisadî sınıflara dayandıkları oranda güçlüdürler. Çünkü "tüccar, sanatkâr, işadamı sırf kendi faydası için hükümetin kuvvetli olmasını ister." Memurlara dayanan Osmanlı Devleti böyle bir sınıf desteğinden mahrum olduğu için güçlü değildir. Aralarında organik bir işbirliği olan güçlü iktisadî sınıflara dayanan bir devlet, millî iktisat aşamasını izleyen siyasî birliğin çatısını oluşturacaktır.

İktisadî yükselişin önündeki en büyük engelin bir "Türk burjuvazisinin" oluş-

mayışı olduğu tespitine Yusuf Akçura da katılır: "İntibâh-ı iktisadînin asıl en mühim ciheti, san'at ve ticareti hor gören, ve bir Osmanlı Türküne lâyık meşgale ancak askerlikle memurluktur diyen hatalı ve zararlı zihniyetin değişmesidir. Osmanlı saltanatında Türk burjuvazisi hemen yok gibiydi. Zavallı Lehistan Krallığı'nda olduğu veçhile, Türkiye'de dahi burjuvazi sınıfını mahkûm unsurlar teşkil ediyordu [...] Türk intihâb-ı millîsi, Devlet-i Osmâniyye'de Türk burjuvazisinin tekevvününün meydân-ı itibârı olabilir" derken (Toprak, 1982: 17), Akçura'nın işaret ettiği mahkûm unsurlar, Polonya'da burjuvaziyi oluşturan Yahudi ve Almanlar, yani "yerli yabancılar"dı. Benzer biçimde, Osmanlı burjuvazisi de, "Batı kapitalizminin komisyoncu ve acentacılığını üstlenen Yahudi, Rum, Ermeni gibi yerli gayr-ı Türklerle kökenleri ve uyrukları saptanamayan levantenlerden oluşuyordu" (Toprak, 1982: 33).

Akçura'nın "İktisat" başlığıyla, *Türk Yurdu*'nda 1918'de yayımlanan bu yazısında ifade edilen "yerli gayri Türkler" kavramı dikkat çekicidir. Bunu tamamlayan unsur, neye, kime ait oldukları belli olmayan levantenlerdir. Bütün milliyetçiliklerde olduğu gibi, yeni oluşmaya başlayan Türk milliyetçiliğinin karşısında en çok huzursuzluk duyduğu kesim, "kökenleri ve uyrukları saptanamayan", dolayısıyla kozmopolitizmi temsil eden unsurlar olmuştur. Bunların yanında, ikinci tehlike veya şüphe odağı "yerli ecnebiler" yani dinleri, dilleri ve aidiyetlerine anlam veren referans noktaları açısından "millî" olmayanlardır. Bu kesime karşı duyulan tepkiyle karışık kuşku, her zaman açıkça ifade edilmese de, milliyetçi-kalkınmacı Türk siyasal düşününde bugüne kadar varlığını ve etkisini koruyacaktır.

Akçura, "Türk milliyetçiliğinin iktisadî menşe'lerine dair" başlıklı konuşmasında, yakın dönemde yaşananlara dönüp bir değerlendirme yaparak, iktisadî kalkınmanın millî boyutunu ve bu boyutun etnik-dinî içeriğini açık biçimde vurgular: "Türk milletinin [Osmanlı devletinin bekâsını sağlamak gibi] azim yükü sırtında taşıyabilmesi için yegâne çare, miktarı nüfus ve iktisadî kuvvet itibariyle şimdi düşmüş olduğu vaziyetten her ne pahasına olursa olsun kurtarılmasıydı. Harb-ı Umumî esnasında Türkü iktisaden yükseltmek, mutavassıt bir zengin sınıfı, bir burjuvazi ihdas etmek, bunun için memlekette, devletin veya Türklerin elinde sanayi-i azîme vücûda getirmek, mütefevvik ve rakip olan kavimlere karşı muayyen ve ciddi bir siyaset takip etmek, bu gaye ile izah edilebilir" (Toprak, 1982: 17). Görüldüğü gibi, bu millî yükselişin gerçekleşmesi koşulları arasında, yeni bir "millî zengin" sınıfı yaratmanın yanında nüfus dengesini değiştirmek de vardır.

İktisadî yükselişin millî unsura dayanması ve bunun için gerekli "millî himaye", sadece devletin değil, millî unsurların da dikkat etmesi gereken bir husus olarak ele alınıyordu. İttihatçılar, Müslüman-Türk unsurun kendi arasında ticaret yapmasını teşvik ederek, millî kalkınmanın temelini oluşturacak "millî tüccar" ve "millî sanayicinin" güçlenmesini öngörüyorlardı. 1914'te *Halka Doğru* dergisinde yayımlanan bir yazısında, Muhittin Bey, "millî himayeyi" şöyle tarif ediyordu: "Millî himaye odur ki ahali kendi milletinden olmıyanlardan alış veriş etmez, birçok şeylerden mahrum olmaya katlanır; fakat parasını başkalarını verip de milletini fakirliğe düşürmez. Milletdaşlarından yalnız birinin bir teşebbüsünü millet işi bilir, ona yardım eder" diyordu (Toprak, 1982: 55). Burada sözü edilen milletdaşın, Osmanlı tebaası olmayanlar olarak anlaşılabileceği gibi, Osmanlı tahayyül dünyası dikkate alındığında, "Müslüman-Türk milleti"nden olmayanlar olarak da anlaşılması mümkündür. Muhittin Bey, ekonomik yaşamda sadece "milletdaşlık" ilkesini değil,

bir tür "millî tekel" anlayışını da savunmaktadır. Bu "milletdaşlarından yalnız birinin bir teşebbüsünü millet işi bilmek" önerisi, milletdaşlar arasında rekâbet fikrini de dışlar.

"Millî iktisat" anlayışı, sadece himayeci değil, aynı zamanda tekelci bir ekonomi anlayışına dayanır. Bu iktisadî kalkınmanın merkezindeki aktör, himayeyi sağlayan ve tekel konumlarını yaratıp, dağıtan, devlet gücüdür. "Millî iktisat" anlayışının beslendiği organik toplum fikri, doğal olarak ekonominin de organik biçimde algılanmasını getirecektir. Bu çerçevede, iktisadî gelişme, ılımlı bir korporatizm bünyesinde tasarlanacaktır. "İmtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kütle" arzusunun iktisat alanındaki doğal uzantısıdır bu.

İttihatçılar, 1910'larda benimsedikleri millîleşme sürecine esnaf örgütlerini uyumlu kılmaya çalıştılar. Birinci Dünya Savaşı sırasında uygulanan "savaş devletçiliği", aynı zamanda "millî iktisat unsurlarının" gelişmesi için uygun bir ortam sağlıyordu. Bu çerçevede, hükümet esnaf kuruluşlarını destekledi, gayrimüslim ticaret erbabının karşısına Müslüman tüccar ve esnafın çıkmasına özen gösterdi. Kara Kemal Bey'in merkezinde bulunduğu bu "millî burjuva" yaratma girişimini, liberal iktisat taraftarı Cavit Bey de destekliyordu. Cavit Bey için önemli olan Osmanlı Devleti'nde bir "sermaye temerküzü" sağlanmasıydı. 1917'deki bütçe konuşmasında, sağlanan yeni kolaylıklar ve verilen ayrıcalıklar vasıtasıyla yaratılan "millî burjuvazi" için, "kendilerine yapılan müzaharet ve himaye -hatta bazılarının iddia ettikleri gibi gayrimeşru olduğunu farz etsek- netice olarak teşebbüsât-ı iktisadiyyeye karşı beslenen rağbetin temin eyliyeceği menfaat benim nazarımda o kadar büyüktür ki o gayr-ı meşruiyeti bile izale edebilir" diyebiliyordu. Bu görüş, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren, "millî müteşebbis" sınıfı yaratılması sırasında yaşanacak olan bazı "gayrimeşru" tasarruflara iktisadî-siyasal nedenlerle göz yumulması biçiminde varlığını devam ettirdi. Bunun, zaman zaman alevlenerek, günümüze kadar etkisini sürdürdüğü, örneğin izlerini seksenlerde bir kez daha bulacağımız, devlet merkezli bir ilkel sermaye birikimi sürecinin partizan yaklaşımlarında yeniden canlandığı söylenebilir.

1914'ten itibaren İttihat ve Terakki'nin öncülüğünde ve İstanbul'un iaşesi işini üstlenen Heyet-i Mahsusa-i Ticariyye'nin elde ettiği kârların aktarılmasıyla kurulan birkaç "millî şirket"in ve Millî İktisadiyyet Bankası'nın "millî burjuvazi" yaratılması işine öncülük etmesi bekleniyordu. İttihat ve Terakki siyasal düşününde, partinin siyasal gücünün toplumsal dayanak mevkileri asker, memur ve esnaf olmaktan çıkıp, hızla yaratılacak bir burjuva sınıfı olmalıydı. Kara Kemal Bey'in açıkça ifade ettiği gibi, "askerlerin siyasetle iştigali doğru bir şey olmadığı için, [...] memurlara [ise] hangi fırka bol maaş ve yüksek memuriyet vaad ederse o tarafı tercih ettikleri için", bu kesimlere siyasal olarak uzun bir dönem sırtını vermek mümkün değildi. Bunun yanında, İttihatçı esnaf örgütlenmesinin en önemli kişisi olan Kemal Bey, esnaflara dayalı bir siyasal gücün sınırlarının da bilincindeydi: "Bir kuru kalabalıktan ibaret olan esnaf ancak sokak nümayişlerinde işe yaramakta"ydı. Dolayısıyla "İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin burjuva sınıfı sayesinde idame-i mevcudiyetine çalışmak icab" etmekteydi.

"Millî iktisat" için büyük sermayeye ve iş hacmine sahip, büyük "millî şirketler" gerekiyordu. Hepsinin adlarında "millî" sıfatı bulunan ve 1915'ten itibaren kurulan birkaç şirket, 1908-1913 arasında kurulan anonim şirketlerden farklı olarak, yabancı ya da gayrimüslim ortaklara ya sahip değildi ya da gayrimüslim Osmanlılar bunlara küçük ortak olarak katılıyorlardı. *Tanin* gazetesinde

28.9.1916'da, Kara Kemal Bey'in girişimlerinin övüldüğü bir yazıda, "meydana tamamen millî bir sermaye ve millî bir irade ve gaye ile birkaç büyük ve kuvvetli şirketler çıktığı gibi, iki seneden beri memleketin bütün iktisadiyesinin gayr-ı millî ellerden millî ellere intikal eylediği" memnuniyetle ifade ediliyordu.

Kara Kemal Bey'in dile getirdiği, İttihat ve Terakki'nin cemiyet olarak varlığını sürdürmesi için ihtiyacı olan burjuva sınıfı, parti-devlet ayrımının giderek ortadan kalktığı yirmilerin ortasından itibaren, devletin bekâsı için yaratılıp, desteklenen "millî müteşebbis" zümresi olarak Cumhuriyet kurucu siyasal düşününde yerini aldı. İleriki yıllarda, sağ ve sol ulusal kalkınmacı yaklaşımlar, devlet politikalarına uyumlu "millî sanayici"ye, "ulusalcı müteşebbise" ayrıcalıklı br toplumsal konum atfetmekten geri kalmadılar.

"Millî iktisat" programının işaret ettiği, haldeki "burjuva sınıfını oluşturan mahkûm unsurların" yerine, devletin aslî unsuru olan Müslüman-Türklerin geçmesi fikri kâğıt üzerinde kalmadı, fiilen uygulandı. Örneğin, ileride daha kapsamlı bir uygulaması Varlık Vergisi sırasında gözlenecek olan, açık etnik/dinî ayrımcılık pratiğinin bir ön habercisi, Birinci Dünya Savaşı sırasında, savaş spekülatörlerini bastırmak için faaliyet gösteren Men-i İhtikâr Heyeti'nin özellikle gayr-ı müslimlere yönelmesiydi (Toprak, 1982: 57).

Türk Yurdu dergisine göre, Osmanlı ekonomisinin "gayrimillî ellerden millî ellere intikal etmesi", yani "millî iktisat hamlesinin" başlamasının dönüm noktası, 1915 yılıdır. Dergiye göre ileride iktisatçılar Türkiye'nin iktisadî tarihini yazarlarken, bu yılı "Türk iktisad-ı millîsinin en büyük tohum atım senesi, temel merasimi devresi" olarak değerlendireceklerdir (Toprak, 1982: 28). 1916 yılında yapılan bu değerlendirmenin, sadece kurulan "millî şirketleri" veya fiilen başlayan etnik/dinî iktisadî ayrımcılık pratiklerini değil, açıkça söylemese de, 1915'deki Ermeni tehcirinin yarattığı büyük mülk devrini de kastettiği düşünülebilir. "Yerli gayri Türklerin" iktisadî yaşamdan tasfiyesi girişiminin bu en önemli ilk adımını, daha sonra Anadolu'daki Rum nüfusun ortadan kaldırılması izledi.

Türkiye'nin bugünkü sınırları içindeki nüfusu, 1906 sayımına göre takriben 15 milyondu. Bunun yüzde 18'i Rum, Ermeni ve Yahudi'ydi. 1925'e gelindiğinde ise, hem toplam nüfus savaş nedeniyle azalmış (Müslüman nüfusun yüzde 18'nin 1914 ile 1922 arasında ölmüş olduğu tahmin ediliyor) hem de bunun içindeki Müslüman olmayan nüfus yüzde 3'ün altına düşmüştü (Keyder, 1989: 67; Akşin, 1977). Keyder, 1914-1924 aralığında, bu yolla "henüz oluşmakta olan bir sınıfa hiç beklenmedik şartlar altında boyun eğdirildiğini" belirtir (Keyder, 1989: 60).

Osmanlı döneminde bir Osmanlı burjuvazisinin kelimenin tam anlamıyla oluştuğunu söylemek zordur. Henüz oluşmakta olan bir sınıfın varlığından söz etmek daha doğru olur. Buna rağmen, 1915-1924 aralığında, sayıları ve ticari ilişkileri bakımından çok daha güçlü, yerleşik ve çıkarlarının bilincinde Hıristiyan burjuvazinin elinden ticaret sermayesi alanını ele geçirmesi mümkün olmayan bir "Müslüman burjuvazi" yaratılıp desteklenirken, amaç aynı zamanda bu "müştak burjuvazinin" varlık koşullarının devlete tâbi olmasıydı. Daha ileride devletçilik olarak gündeme gelecek olan siyasal programın temelini oluşturacak olan siyasal felsefe de, bu devlete tâbi burjuvazi ve daha geniş olarak iktisadî kalkınma anlayışını yansıtacaktır (İnsel, 1996).

Cumhuriyet dönemine damgasını vuracak olan milliyetçi-kalkınmacı düşüncenin ana hatları 1912'den itibaren ve esas olarak "savaş devletçiliği" dönemin-

de atıldı. Bu dönemde giderek belirginleşen etnik/dinî vurgulu ayrımcı ya da himayeci söylem, aynı zamanda milliliğin sınırlarını da çiziyordu. Kalkınma, yani iktisadî yükselme, devletle bütünleşmiş biçimde davranan, onunla organik bağları güçlü olan ve bu nedenle "millî" olması gereken iktisadî unsurların güçlenmesiyle gerçekleşebilecekti. 1930'a kadar, bu unsurların özel teşebbüs olmaları konusunda bir çekince, sınırlı birkaç çevre dışında ifade edilmedi. Özel teşebbüs de, "Müslüman-Türk" aidiyetini taşıdığı için "millî" idi, yani varlığı bütünüyle millî devlete tâbiydi. Bu "özel müteşebbis" sınıfının bir bölümünün, yirmilerdeki "aferizm" dalgası sırasında, sivil-asker bürokratlardan oluşması, kalkınma dinamiğinin devlet zümresi tarafından daha yakından denetlenmesini sağlıyordu. Kalkınmayı, her şeyden önce, devletin bekâsını sağlamak için gerekli bir aşama olarak algılayan Cumhuriyet'in kurucu siyasal düşünü, bu sürecin gelişimini yakından belirlemek için "millî burjuvazi" içinde "resmî müteşebbislerin" de yer almasına özen gösterdi. Türk siyasal söyleminde, "millî müteşebbis", millî teşekkül", "millî teşebbüs" kavramları, iktisaden gelişmiş Batı ülkelerinde olduğu gibi mülkiyeti devlete ait girişimleri belirtmek için değil, mülkiyeti Türkiye Cumhuriyeti yurttaşlarında olan girişimler için kullanıldı.

Yirmilerde ekonominin Türkleştirilmesi, yani millîleştirilmesi hem yabancı sermaye şirketlerinin mümkün olduğu kadar devletleştirilmeleri hem de iktisadî faaliyette gayrimüslim unsurların etkisinin azaltılmasıyla atbaşı gitti (Aktar, 1996). Mustafa Kemal, İzmir İktisat Kongresi'nin açış konuşmasında, Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin, milletin iktisadî gereksinimlerini karşılamak için demiryolları, fabrikalar yapma özgürlüğü olmadığı belirtip, "tam bağımsızlık için ulusal egemenliği ekonomik egemenlikle pekiştirmek gerektiğini" ifade ediyordu (Ökçün, s. 248). Mustafa Kemal'in dile getirdiği görüş, Sovyet devriminin etkisiyle dünyada olgunlaşmaya başlayan anti-kolonyalist bilinci dile getiriyordu. Her ülkenin dış ekonomik güçlere karşı iktisadî egemenliğini kazanması, bir "ulusal hak" olarak giderek yaygın bir kabul görmekteydi. Ama Cumhuriyet yöneticilerinin iktisadî egemenlikten anladıkları, sadece ülkenin iktisadî dış bağımsızlığı olmayıp, devletin ekonomik özerkliği ya da üstünlüğünü de içeriyordu. Devletçilik olarak kendini ifade edecek bu yaklaşımın siyasal düşünde kendini iafade edebilmesi için, siyasal liberalizm ilkesinin siyasal meşruiyetinin ortadan kalkmasını beklemek gerekiyordu. Önce Şeyh Said İsyanı, ardından İzmir suikastı bahane edilerek tasfiye edilen siyasal liberalizm kırıntılarının ardından, 1929 iktisadî konjonktürünün de elvermesiyle, milliyetçilik ve kalkınmacılığın sentezi olarak devletçilik gündeme geldi.

İktisadî kalkınmanın devletçilik ilkesi çerçevesinde ele alındığı otuzlarda, siyasal düşünde kalkınma, çok daha açık biçimde az gelişmiş ülke milliyetçiliği çerçevesinde ifade edilmeye başladı. Kalkınma konusunda Cavit Bey'in temsil ettiği liberal yaklaşımla "millî iktisat" akımının çatıştığı noktalardan biri olan, önceliğin tarıma mı sanayiiye mi verileceği tartışması, otuzlarda yeniden alevlendi. *Kadro* dergisi, sanayileşmenin iktisadî kalkınmayla eşanlamlı ele alınmasını savunurken, iktisaden dışa kapalı bir gelişme modeli öneriyordu. Buna karşılık, Ahmet Hamdi Başar gibi liberal devletçiliği savunanlar ya da Ahmet Ağaoğlu gibi liberaller ise, tarımla sanayii arasında dengeli bir büyüme taraftarıydılar. Aslında tartışmanın konusu, sadece iktisadî kalkınma modelleri değil, bu modellere denk düşen siyasal örgütlenme anlayışıydı. Devlet güdümünde ılımlı bir sanayileşme politikası tercih edilmesinin siyasal gerek-

çesini, Recep Peker, 1935'te, devletçi-otoriter uygulamaların bir tür proto-faşizme dönüştüğü bir dönemde şöyle savunuyordu: "Bir ulusun iç pazarlarına yabancı manifaktürün ayak basması ile, bir düşman müfrezesinin ülke topraklarına ayak basması arasında bir fark tasavvur olunmamalıdır" (İnsel, s. 134).

Otuzların siyasal düşün ortamında kalkınma, müstemleke konumundan kurtulma sorunsalı olarak, "Türk inkılâbının" en önemli meselesi konumuna yükselmişti.

Türkiye'de iradeci kalkınma ideolojisinin otoriter bir milliyetçilik-devletçilik ilkesi çerçevesinde ve sistemli biçimde ifade edildiği en etkili siyasal akımın *Kadro* dergisi olduğu kabul edilir. Gerçekten de bu dergide, özellikle Şevket Süreyya ve Vedat Nedim, plânlı bir sanayiileşme hamlesinin gereğini ve bunun "ordulaşmış millet nizamı içinde", topyekûn bir mobilizasyonla mümkün olacağı fikri ısrarla vurguladılar. Bu iradeci kalkınmacı-milliyetçi yaklaşım için devletçilik, sadece bir iktisadî kalkınma yöntemi değil, aynı zamanda bir siyasal örgütlenme ve yeni kültürel-toplumsal oluşum ilkesiydi. İktisadî devletçilikle siyasal devletçiliğin, millî devletin millî toplumu kurması hedefi içinde bir bütün oluşturduğu, *Kadro* yazarları tarafından savunuldu: "Millî kurtuluş hareketlerinin millî siyasette devletçi olması ancak bu suretle izah edilebilir.Çünki yapacağını evvelden bilen, millî enerjiyi, millî sermayeyi ve bütün millî işleri en az zamanda en verimli ve en arızasız şekilde işletmeyi temin eden millî bir iş plânı iledir ki, millî kurtuluşun iktisadî gayesi temin olunabilir."[4]

Millî iktisadî kalkınma hamlesinin devletçilik çerçevesinde gerçekleşebileceği görüşü, otuzların Türkiye siyasal düşün dünyasında, *Kadro* çevresiyle sınırlı değildi. Örneğin bir tür "liberal devletçilik" görüşünü savunan Ahmet Hamdi Başar, 1933'te yayımlanan *İktisadî Devletçilik* adlı kitabında, "Türk inkılâbı son medeniyet nizamının en kuvvetli iki tezadını, müstemleke ve farklılık tezadını tasfiye etmek ve müstakil bir millet haline geçmek için yapılan kuvvetli ve büyük bir harekettir. Eğer inkılâbımızın manasını ve gayesini böyle tarif ve tayin edemezsek ve bu, saltanatları yıkan, kafaları içinden ve dışından değiştiren hareketi, basit bir demokrasi inkılabı gibi görürsek, cihan içindeki ve bu tarih devrindeki mevkiimizi anlamamış oluruz" diyordu (Başar, 1933: 57-58). Türk devletçiliği, Garp devletçiliğinden farklıydı. "Çünkü Türk cemiyeti onlardan farklı ve müstakil bir mahiyet arzediyor"du. Başar'a göre, "garpta devletçiliğe evvelemirde yapıcılık rolü verilmemiştir; [...]Türkiye'de devlet evvelemirde yapıcılık rolüne maliktir."[5] Kadrocuların savunduğu türden bir "otarşi", Başar'a göre gereksizdi. Ama alunı çizdiği "yapıcılık rolü", tüm milliyetçi-kalkınmacı yaklaşımların devlete atfettikleri rolü özetliyordu. Bu rol, ulusal kalkınmacılığın kapitalizmi geliştirirken üstlendiği modernleştirme misyonudur.

Ülkü dergisinde aynı yıl yayımlanan başka bir yazıda ise, Neşet Halil, "TBMM'nin iktisadî mevzuatının prensipleri; a- Türkiye'nin iktısaden kendine yeterliği, millî istiklalin sanayi istiklali ile temelleştirilmesi, B- Türk cemiyetinin ileri teknikli bir cemiyet halinde inkişafı diye hulasa edilebilir" diye belirttikten sonra, "Büyük Millet Meclisi evvelâ; 9 Kanunuevvel 1924 tarihinde 688 numaralı kanunu neşrederek, memlekette; bedeli muvazenei umumiye ve hususiye ve belediye bütçelerinden ödenen elbise, ayakkabı, kumaş, serpuş, yatak levazımı ile memurin ve müstahdemine yeknesak elbise ve kundura giydiren bicümle müessese ve şirketleri yerli fabrikalar mamulâtını kullanmağa mecbur etti ve bu kanunla Cumhuriyet'in 'Millî iktisat' temelini kurdu" görüşünü dile getiriyordu (*Ülkü, Seçmeler*, 1982: 153). Bu "millî iktisat" girişimi-

nin devamı, *Millî İktisat ve Tasarruf Cemiyeti*'nin girişimiyle Tasarruf ve Yerli Mallar Haftası tesis edilmesiyle geldi. Millî kalkınmacılığın Yerli Mallar Haftası girişimiyle, o dönemde yürürlüğe giren ve bazı meslekleri "Türk vatandaşlarına" sınırlayan kanun ve "Vatandaş Türkçe konuş!" kampanyaları arasında, siyasal düşün açısından bir bütünlük vardır.

Kooperatif dergisinde savunulan iktisadî devletçilik ilkesinden daha radikal ve daha otoriter bir program savunan *Kadro*'nun ilk sayısında Vedat Nedim, millî kalkınma sorununun sadece "dış düşmanlara" karşı değil, "iç düşmanlara" karşı da verilmesi gerektiğini ifade ediyordu: "İnkılâbımızın iktısadî sahadaki şiarlarının tahakkuku, bizi tabiatile dış düşmanlarımızla karşılaştırdı. İnkılâbımızın içtimaî sahadaki şiarlarının tahakkuku ise, bizi gene tabiatile iç düşmanlarımızla çarpıştırdı. Bu itibarla içtimaî zaferlerin korunması ve kökleşmesi için iç irticaa karşı ne derece uyanık ve amansız davranmamız bir zaruretse, iktısadî zaferlerin yemişlerini verebilmesi için de dış irticaa karşı o derece, silâhlı, hazırlıklı ve tetik bulunmamız icap eder."[6] Müstemleke iktisadiyatının oluşturucu unsurlarının "dış irticaa" olarak tanımlanması, bu "dış düşman güçlerle" işbirliği içindeki "iç düşman güçlere" karşı da uyanık halde olunması gereğini gündeme getiriyordu. Vedat Nedim'in kurduğu siyasal denklemi, sağ ve sol radikal milliyetçi-devletçi kalkınmacılık düşünü Türkiye'de yakın zamana kadar kullanmaya devam etti.

"Dış irtica" ile ilişkili "iç güçlerin" kimler olduğu hususunda ise, dönemin yönetici kadrosunun kafası açıktı. Recep Peker'in 1931'de devletçiliği açıklaması için görevlendirdiği Ahmet Şerif (Önay), hazırladığı raporda bunların kim olduğunu açık biçimde belirtiyordu:

"Bizde gayet karakteristik bir başka mesele vardır. Millî iktisadımızı milletimizin siyasî hududları dahilinde tanzim ederken, henüz temamile temsil etmediğimiz anasırın da aramızda mevki aldığını unutmamalıyız. Binaenaleyh milletimizin bünyesinde umumî menafi ile çarpışacak büyük sermayedar sınıfı olmamasına mukabil bu sınıfın rolünü hatta gayrı millî hislerle oynayabilecek unsurların yetişmekte olduğunu görmeliyiz. Filhakika Osmanlı İmparatorluğunun unsur ihtilafları, unsurlar arasında iktisadî farklar teşekkül ettikten sonra ehemmiyete almıştı ve şimdi ise İstanbul iktisadiyatı yeniden bu gibi farkları çoğaltan bir istikamet almıştır. Halbuki eğer bu akaliyetleri millî bünyemizin temsil etmesi matlup ise bunların iktisadî vaziyetlerinin milletin umumî vaziyetine müsavi olmasını temin edecek bir siyaset takibi icab eder. [...]Bu meyanda ithalat ticareti sahasındaki tavassut ve komisyon işleri başta gelir. Türk tüccarları bütün gayretlerine rağmen bu işlere bizzat nüfuz edememişler ve ancak yine mezkur anasırın menafiine hizmet etmek şartile iş alabilmişlerdir" (Tekeli ve İlkin, 1982: 70).

Ahmet Şerif'in raporunda işaret ettiği, devletin "tamamiyle henüz temsil etmediği anasır"ın varlığı ve "milletin bünyesinde gayrı millî hislerle oynayabilecek unsurların yetişmesi" tehlikesi, millî kalkınma ideolojilerinde sürekli canlı olan bir temadır. Türk millî kalkınmacılığında, bu unsurların gayrimüslimler olduğu inancı sürekli güçlü kaldı.

Eylül 1939'da Yaşar Nabi, nüfus meselesini ele aldığı bir yazısında, "üzerinde yaşadıkları yabancı topraklarda, ayrı milliyete mensup insanların, aralarında birleşerek yalnız millî dil ve hislerini idame ile kalmayıp mensup oldukları milletin mukadderatına karşı yakın bir alâka göstermekte devam etmeleri, her memleket için bu neviden göçmenleri arzu edilmez unsurlar haline getirmiştir" dedikten sonra, "Türkiye'de bir azlık tehlikesi

mevcut değildir; memleketimizde yalnız İstanbul'a inhisar eden ve üç ayrı milliyete mensup bir azlık kütlesi müşterek yekünü bu şehirdeki Türk nüfusunun kahir ekseriyet teşkil etmesine mani olamayacak bir mikdardadır" diye ilave ediyordu (*Ülkü, Seçmeler*, 1982: 444). Kastedilen Ermeni, Rum ve Yahudilerden oluşan "azlık kütlesinin", "üç ayrı milliyete ait" olduklarının belirtildiği yer, herhangi bir dergi veya gazete değil, CHP'nin yarı resmî organı konumundaki Halkevlerinin *Ülkü* dergisidir. Yaşar Nabi, aynı yazıda, millîliğin etnik vurgusunun artık çok açık biçimde ifade etmekten geri kalmaz: "Yabancı kandan azınlıklardan çok çekmiş olan Türk milleti yeniden vatanına başka ırktan insanların girmesine tabiîdir ki müsamaha etmez. Esasen böyle bir ihtiyaç ta varit değildir. Çünkü dışarıdan ana yurda gelmeye can atan Türk soyuna ve diline mensup milyonlarca insan mevcuttur. [...] Bu dâva, bir millî müdafaa dâvası olarak ele alınmak lâzımdır."

"Dış Türklerin" ülkeye çağrılmasıyla, hem nüfus gücü hem de iktisadî olarak "millî kalkınma hamlesinin" güçlendirileceği inancının, ırkçı görüşlerin meşruiyet kazandığı İkinci Dünya Savaşı arefesinde, yarı resmî bir dergide ifade edilmesi rastlantı değildir. Daha ileride Varlık Vergisi pratiğinde çok daha sistemli biçimde kendini uygulamada ifade edecek bu inanç, milliyetçi-etnik vurgunun çok açık biçimde dile getirildiği, milliyetçi-muhafazakâr kalkınmacılığın temsilcisi olan, Millî Kalkınma Partisi programında da yer alacaktır. 1973 seçimleri arefesinde, MHP seçim bildirisinde yer alan, "ticaretin gayrimillî unsurlardan arındırılması" ilkesi de bu görüşün daha yakın dönemlerde canlılığını sürdürdüğünü gösterir. Milliyetçi-muhafazakâr kalkınmacı düşün, en son ifadesini Recep Tayyip Erdoğan'ın dile getirdiği bir "yüz milyon nüfuslu bir Müslüman-Türk Türkiye" hedefini savunup, kalkınmada nüfus plânlaması gibi temaları "vatan hainliği" olarak eleştirecektir.

6-7 Eylül olaylarından ve 1964 sınırdışı etme önlemlerinden sonra, gayrimüslimlerin sayısının hızla azalmasının ardından, sağ kalkınmacılık, "Yahudi-Mason odaklarını" kalkınma hamlesini baltalayan çevreler olarak tanımlanmaya devam etti. Böylece sol kalkınmacı-milliyetçiliğin "komprador burjuvazi" temasına tekabül eden bir "iç iktisadî düşman" kategorisi bu kesimde de bu yolla canlı tutuldu.

Modern Türkiye siyasal düşününde, kalkınmacılığın "sol" versiyonu devlet merkezli bir toplum ve iktisat anlayışını savunurken, kalkınmacılığın sağ versiyonu ise, komutan devletten vasıta devlete geçişi savunan, kültürel değişimi, devrimle değil, sosyo-ekonomik kalkınmayla evrilen bir süreç olarak gören bir anlayışa sahip olmuştur. Bu siyasal düşünün kaynakları, 20. yüzyıl başı Osmanlı liberal düşününe gider. Cumhuriyet döneminde kendini ılımlı biçimde Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, biraz daha sistemli biçimde Serbest Fırka deneyimleri çerçevesinde ifade eden bu akımın doruk noktasına çıktığı dönem, Demokrat Parti'nin kuruluşuyla başlar. DP'nin etrafında yer alan düşünürler, "halkçılığı elitist bir tarihsel proje olmaktan çıkarıp, kitlelerin istek, özlem ve desteklerine yönelik, halkın siyasal katılımından kaynaklanan popülist bir ideolojiye dönüştürmüştür."[7]

Demokrat Parti'nin başardığı ve onu izleyen AP-DYP/ANAP çizgisinin devam ettireceği çizgi, halkçılık ideolojisi veya temasını popülist biçimde yorumlamaktır. Kısaca DP geleneği olarak tanımlayabileceğimiz bu siyasal kanal, siyasal gücün tekelleştiği "laik, çağdaş" siyasal merkezin karşısında, esas iktisadî yükü taşıyan geleneksel toplum katmanlarının sözcüsü ve temsilcisi olmaya dayanır. DP geleneği, bu çerçevede, iktisadî kalkınmayı Cumhuriyet ilkelerinden halkçılık,

devletçilik ve inkilâpçılığın ifade edildiği alan olarak tanımlar. Bunun somut aracı ise, patronaj ilişkileridir. Ülkedeki iktisadî kaynakların dağılımını siyasal destek elde etmek amacıyla kullanılması, DP'nin Türkiye'de ilk kez kullandığı bir pratik değildir. Ama DP, patronaj sistemini İttihat ve Terakki'den çok daha sistemli bir biçimde, parti bağlantılı kılmıştır. Hatta DP'nin, bu açıdan, Türkiye siyasal yaşamına bugüne kadar hâkim olacak bir siyasal-toplumsal pratiğin kurucusu olduğu söylenebilir. Kalkınmacılığın milliyetçilikle bütünleşmesini sağlayan unsurların en önemlisi, bu patronaj ilişkileridir. DP geleneği, kültürel değerler ve iktisadî güç açısından siyasal merkezin dışında kalan yerel elitlerin ya da çevre/taşra güçlere dayanır. "Millî" olanın kültürel ve iktisadî olarak yerel ve bürokratik merkezin empoze ettiği kalıplardan farklı olabileceğini savunur. Patronaj ilişkileri, kalkınmanın nimetlerini bu kesimlere taşınmasını hızlandıracaktır. Kalkınma, bu anlamda milliyetçiliğin önemli bir taşıyıcısı olarak algılanır. İktisadî alandaki başarı, örneğin "Türkiye'nin küçük Amerika" olması, "bu milletin insanlarının refahını arttıracağı" için, en önemli milliyetçilik göstergelerinden birisi haline gelir. Bu çerçevede de, halkçılık yerini, refah fonksiyonuna ağırlık veren popülizme bırakır (Sunar, a.g.e.: 2083).

AP'nin "Büyük Türkiye" sloganı, DP'nin "nurlu ufuklar" sloganının devamında yer almakla birlikte, vurguyu çok daha açık biçimde iktisadî gelişmeye yapar. Ekonomik olarak büyük Türkiye, refah seviyesinin hızla yükseldiği, yeni tüketim mallarının günlük yaşama hızla girdiği bir iktisadî büyümeyi işaret eder. Bu büyüme gerçekleştiği oranda "millete hizmet" edilmiş, "millî görev" herine getirilmiş olacaktır. AP'nin kalkınma ideolojisi, DP'nin kinden çok daha güçlü biçimde, bir mühendis ideolojisidir. Bunun siyasal alandaki en belirgin göstergesi, Süleyman Demirel'in siyasal söylemini, ezberden ardarda sıraladığı projeler üzerine inşa etmesidir. Millete hizmet etmenin, dolayısıyla milliyetçiliğin somut göstergeleridir bunlar. Bu yaklaşım, Demirel'in ilk başbakanlığı döneminde DPT Müsteşarı olan ve II. Kalkınma Planı'nı böyle bir "projeler manzumesi" olarak hazırlatan Turgut Özal'ın kurduğu ANAP geleneğinin de en önemli özelliklerinden birisi olmaya devam edecektir. Tayyip Erdoğan çevresinde oluşan AK Parti, bu "muhafazakâr-kalkınmacı" geleneğin, kültürel fark vurgusunu daha ileri çıkaran bir dalı olarak değerlendirilebilir.

DP geleneğinin kısmen içinde kısmen dışında olan muhafazakâr kalkınmacılığın diğer damarı, MNP-MSP-RP çizgisidir. Merkeze karşı çevrenin kültürel değerlerini çok daha ısrarlı ve açık biçimde savunan bu akım, milliyetçiliğini kalkınmacılıkla pekiştirir. Üstelik DP-AP geleneğinden farklı, "Batı aleyhtarı" bir kalkınmacılıktır bu. Batı'ya bağımlı montaj sanayiinin değil, "Ağır Sanayii Hamlesi"ni savunur. Diğer taraftan, kalkınmanın aynı zamanda sadece genel refah göstergeleriyle değil, sosyal adalet göstergeleriyle de değerlendirilmesini ileri sürer. Kalkınma, gene proje mühendisliği faaliyeti olarak, bir dizi sanayii yatırımı (çoğu temel atma aşamasını hiçbir zaman geçemese de) demektir. Israrla yaptığı ağır sanayii vurgusu, "montaj sanayii"ni bağımlı sanayii olarak eleştirmesi, kaynak tahsisinin daha merkezî biçimde örgütlenmesine yatkın olması, MSP geleneğini kültürel olarak muhafazakâr bir üçüncü dünyacılığa yerleştirir. Bu bağlamda, 1973'de gerçekleşen CHP-MSP koalisyonu bir rastlantı değildir. O dönemin Türkiye siyasal yaşamının ve düşün dünyasının çalkantılarını ele verir.

Türkiye'de, radikal sağ milliyetçilik her zaman kalkınmacılığı siyasal düşünde önplana yerleştirdi. Alpaslan Türkeş'in *Dokuz Işık*'ını oluşturan umdeler-

den sekizincisi, gelişmecilik ve halkçılık, dokuzuncusu ise, endüstricilik ve teknikçiliktir. Bu iki umde kalkınmacılık programını tanımlar. Bu, milliyetçi-muhafazâkar bir çerçevede ele alınan ve "Türk dünyasının" yükselişine önderlik edecek olan hamlenin adı ve "Millî Devlet, Güçlü İktidar" programının ana taşıyıcısıdır. Radikal sağ milliyetçi kalkınmacılığın kendini tam anlamıyla ifade etmesini engelleyen bir olgu, kalkınmacılık temasının ve onu ifade eden planlama gibi kurumların Türkiye'de sol kalkınmacı düşüne daha yakın bir yerde durmuş olmasıdır. Bu nedenle radikal sağ, kalkınmacı söylemini yetmişlerde ne yeteri kadar dile getirebilmiş ne de dile getirdiği yeterince duyulabilmiştir. Sol kalkınmacı temaların "komünizm" olduğu fikriyle şartlanmış bu düşün dünyasında, hem geleneksel fikrî sığlık hem de siyasal düşmanıyla aynı alanda bulunma endişesi, radikal sağ kalkınmacı düşünün cılız kalmasına yol açmıştır. DPT'ye hâkim olan "tek boyutlu marksist ve materyalist felsefenin dar teknokratik kafasında biçimlenmiş" kişilerin "taklitçilik, şahsiyetsizlik ve özenti tutumlarını" eleştiren yetmişlerin ülkücü düşünürleri, bunun karşısında "Millî Plan bütünlüğünü" savunurlarken, bunun için "Türk milletinin İslâm-Türk Senteziyle kurduğu sosyo-ekonomik modele eğilmeden, anlamadan yarınlarımızı kurmanın mümkün olmadığı" görüşündedirler (Güner, 1978: 161-162).

Kendini "ülkücü düşün" içinde gören çevreler, Türkiye için "yüzde yüz yerli, yüzde yüz millî" bir yolun, ne kapitalizmden ne de komünizmden geçmediğini ifade ederler. Bu üçüncü yol, "ülkücü yol"dur. Alparslan Türkeş, "her şey Türk milleti için, Türk'e doğru ve Türk'e göre ülkücünü benimseyerek, Türk milletini kısa sürede güçlendirecek tek yol"un ülkücü yol olduğunu ifade eder (Türkeş, 1976). Ülkücü yol, millî devlet merkezli bir kalkınmaya dayanır. MHP'nin 1973 ve 1977 seçim bildirilerinde "ancak güçlü, dinamik ve etkili bir devlettir ki, hızlı ve gerçekçi bir kalkınmayı gerçekleştirebilir. Bizim anlayışımızda, iktisadî kalkınmanın öncüsü, motoru ve mimarı, Millî Devlet'tir" ifadesi yer alır. Kalkınmayı gerçekleştirecek olan devlet, ancak millî devlettir. Devlet ise, "bölünmez bir bütün olan milletin teşkilatlanmış halidir". Dolayısıyla, kalkınma millî devletle bütünleşmiş bir millî ülküdür. Ülkücü düşünce, otoriter bir kalkınmacı program savunur. Türkeş'in önerdiği ve 1980 öncesi MHP programlarında yer alan korporatist düzenlemeler, devlet merkezli bir karma ekonomi plancılığı, zaman zaman otoriter sol kalkınmacılıkla benzer tınılar çağrıştırır. Millî olanın tanımlanmasında ise, ülkücü düşün önceleri katı bir "Türk etnik kimliği"ni öne çıkarırken, daha sonra bunu "Türk İslâm Sentezi" arayışı içinde yumuşatmıştır. Bu çerçevede, milliyetçi kalkınmacılık açısından MSP geleneğiyle arasındaki mesafe de daralmıştır.

Sol kalkınmacılığın en gelişmiş ifadesi, altmışlarda yayımlanan *Yön* dergisinde bulunur. Genişletilmiş bir devletçilik ilkesinin savunulduğu dergide, sadece kalkınma değil, bu kez "hızlı kalkınma" savunulmaktadır. Doğan Avcıoğlu'na göre, "kalkınma, düzen değişikliği demektir" (Avcıoğlu, 1968). Söz konusu olan, örneğin II. Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda öngörülen türden herhangi bir kalkınma değil, "hızlı kalkınmadır." Bu hedefi engelleyen ise, "komprador, tefeci, ağa ve yabancı tekel ittifakına dayalı kalkınma politikasıdır" (Özdemir, 1986: 239). Türkiye gibi, kapitalist gelişmeye ayak uyduramayan ülkelerde, ilerici bir burjuva sınıfı oluşmamıştır. Kapitalizmin ithal yolla gelmesi, burjuvazinin de "işbirlikçi-komprador" olmasına yol açmıştır. Avcıoğlu, dış iktisadî çevrelerle ilişkili iktisadî aktörleri kalkınma hamlesini engelle-

yen "iç düşmanlar" siyasal kategorisi altında sunmakta bir sakınca görmez: "Amaç, her şeyden önce ilerlemenin ilk ve vazgeçilmez şartı olarak ekonomik ve politik bağımsızlığı gerçekleştirmektir. Bu maksatla emperyalizmle olan bağımlılık ilişkileri koparılırken, içeride emperyalizmin 'beşinci kolu'nu teşkil eden gayrı millî unsurlar, zararsız kılınacaktır [...] Bu noktada milliyetçi mücadele ile sosyal mücadele tamamen birleşmektedir."[8]

Yön çevresi ve Avcıoğlu, Amerikalı Marksist iktisatçı Paul Baran'ın *Büyümenin Ekonomi Politiği* kitabında özetlenen görüşleri benimserler. Bu, kısaca, ekonomik fazlanın azamiye çıkarılması ve bunun bir "iktisadî seferberlik" anlayışı içinde kullanılması fikridir. Bu seferberlik sayesinde, "gizlenen potansiyel ekonomik fazla" harekete geçirilebilecektir. Bu seferberliğin düzenleyicisi ve aslî taşıyıcı gücü, planlama devletidir.

Yön dergisinin temsil ettiği "anti-emperyalist kalkınmacılık" kendini milliyetçi bir hareket olarak tanımlamaktan geri kalmaz. Anti-emperyalizm, "işçisi, köylüsü, aydını, gençliği, eşrafı ve milli sanayici ile birlikte" yürütülen bir milliyetçi mücadeledir. Bu mücadelede iktisadî kalkınma, "kapitalist olmayan kalkınma yolunu" tercih etmelidir. Avcıoğlu, bu üçüncü yolun, Oscar Lange'nin işaret ettiği, "Millî devrimci kalkınma yolu" olduğu görüşündedir: "Millî devrimci kalkınma yolu, tutucular koalisyonu dışındaki geniş bir kitle hareketine dayanmaktadır. Proletarya hegemonyası olmadığı için birinci yoldan, tutucular koalisyonuna karşı bulunduğu için de ikinci yoldan ayrılmaktadır. Genellikle küçük burjuva çevrelerden gelen milliyetçi aydınlar bu tip kalkınmada önplanda rol oynamaktadırlar [...] Millî devrimci kalkınma yolu, Kemalist tezin temele indirilmesi ve böylece Atatürk devrimlerinin devam ettirilmesinden başka bir şey değildir" (Avcıoğlu, 1968). Ne kapitalizm ne de komünizm olan bu yolun gerçekleşmesi, "millî demokrasi" ile mümkündür. Yön çevresine hâkim olan, Türkiye koşullarında "sandıktan genellikle tutucu iktidarlar çıkar" inancı, milliyetçi-devrimci kalkınmacılığı kendine özgü bir demokrasi tanımını benimsemeye götürür: "Millî demokrasi, burjuva demokrasisinden farklıdır [...] Sosyalist demokrasi de değildir [...] Toplumun anti-emperyalist ve anti-feodal bütün güçlerini temsil eden karma bir tiptir."[9]

Sol milliyetçi kalkınmacılık, "millî rönesans"ın gerçekleşmesinin bir "millî cephe iktidarı" gerektirdiğini savunur. *Yön* ve daha sonra *Devrim* dergilerinde savunulacak olan bu siyasal tema, "emperyalizmin mahsulü olan, kökü dışarıda sosyal grupları etkisiz hale getirmeyi" amaçlar. "Millî çıkarlara karşı, gücünü dışarıdan alan menfaat şebekesi, ancak toplumun bütün ilerici ve milliyetçi çevrelerinin bir milli cephede iktidar savaşına girmeleri ve kazanmalarıyla etkisiz kılınabilir."[10] Yön hareketi, "Millî ve halkçı ekonomi", "millî hayatın bütün kollarını içine alan bir plancılık" ve bunların "karma ekonomi" içinde gerçekleşmesi,[11] kalkınmacı milliyetçiliğin iktisadî programını oluşturur. Bunun anlamı ise, "[devletçiliğin] demokrasinin iktisadî temelini Türkiye gibi bir memlekette sağlayabilmek bakımından tek çıkar yol" olduğudur.[12]

Yön dergisinin çerçevesini çizdiği bu program, 1970 başlarında oluşan yeni sol hareketlerin siyasal tahayyül dünyasını damgalayacaktır. Yetmişlerin "devrimci sol" hareketleri gibi, CHP etrafında toplanmaya başlayan yeni sosyal-demokrat akımlar da, milliyetçilik kavramını kullanmamakla beraber, anti-emperyalizm ve kalkınma anlayışlarında, Türk radikal siyasal düşününün kadim teması olan milliyetçi-kalkınmacı damar içinde siyasal söylem ve tasarımlarını geliştireceklerdir.

Çağlar Keyder'in tabiriyle "ulusal kalkınmacılığın iflası"nın artık dünyada gündemde olduğu döksanlarda (Keyder, 1993), Türkiye'de "ulusalcı sol" kendini, 20. yüzyıl başında biçimlenen "millî iktisat" yaklaşımının milliyetçi-kalkınmacı çerçevesi içinde ifade etmeye devam etmektedir. "Ulusalcı sol"la geleneksel "milliyetçi sağ"ın oluşmakta olan yeni bir siyasal platformda birbirlerine giderek daha yakın durmalarını sağlayan siyasal tahayyül, 21. yüzyıl Türkiyesi'nin hâlâ "millî devletin millî iktisat" dinamiği içinde kurulması aşamasında olduğuna inanan bir yüzyıl önceki, millî devlet kurucu siyasal tahayyüldür.

Milliyetçilikle kalkınmacılığın yeni bir senteziyle Türkiye seksenlerin ortasından itibaren tanıştı. Yeni Türk milliyetçiliğinin iki yüzünden birisi olan "Batıcı Türk milliyetçiliği" (Bora, 1995: 71-93), bir siyasal düşün derinliğinde olmasa da, bir siyasal bakış ve duruş olarak, doksanlar Türkiye siyasal tahayyülünde önde gelen bir yer işgal etmeye başladı. Bir refah şovenizmini beraberinde taşıyan bu yeni Batıcı milliyetçilik, "artık Türkiye'de bunlar da var/oluyor" temasında yoğunlaşan bir karşılaştırma saplantısını dile getiriyor. Bu karşılaştırmanın, "çağdaş akılcılığa" uygun olarak, nesnel göstergelerle yapılması gerektiği için, kişi başına GSMH, İnsani Kalkınma Endeksindeki sıralama, sportif ve kültürel yarışmalardaki dereceler, kullanımdaki otomobil veya cep telefonu sayısı gibi göstergelere önem verir. Bu göstergeler, kalkınma ideolojisinin olgunluk aşamasına tekabül eden Batı'nın yakalandığını, "artık" Batılı olunduğunu simgeleyen işaretler olarak algılanır. Kalkınma, daha doğrusu iktisadî büyüme, "gibi olmak"tan "artık olma"ya geçişi sağlayacak göstergeleri üreten temel kaynaktır. Yeni Batıcı milliyetçiliğin kendini ifade ettiği alan olan popüler medeniyetçilik, doksanların sonunda, siyasal düşün alanında kendini "Avrupa Bloğu" içinde ifade etmeye başladı. Kalkınmanın olmazsa olmaz koşulu olarak AB üyeliğini sunan ve bunun için siyasal alanda bir "uygarlık ittifakı" oluşturulmasını savunan, popülizmi reddeden, köycülükten uzaklaşmış, hazcı ve narsist bir Batıcı Türk milliyetçiliği, sığ ve yavan içeriğine rağmen, Türkiye siyasal düşün dünyasında 20. yüzyıl sonunda yeni ve "yükselen" bir cazibe merkezi oldu. Ulusal kalkınmacılığın iflası ve popülist patronaj milliyetçiliğinin kullandığı kaynakların kurumasının yarattığı ideolojik boşluğu, günümüzde "medeniyetçi rasyonel kalkınmacılık" doldurmaya hazırlanıyor. ❐

DİPNOTLAR

1 Şerif Mardin, "Türkiye'de İktisadî Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)", *Siyasal ve Sosyal Bilimler, Makaleler II*, İletişim Yay. 1994.

2 List'in *Das Nationale System der Politischen Ökonomi* adlı kitabı 1928'de Haşim Nahid tarafından Türkçe'ye çevrildi.

3 Ziya Gökalp, "Türkçülük ve Türkiyecilik", *Yeni Mecmua*, sayı: 51, 1918.

4 Şevket Süreyya, "Yeni Devletin İktisadî Fonksiyonları", *Kadro*, sayı 29, Mayıs 1934, s. 6-14.

5 *Kooperatif*, "Türk Devletçiliği", Nisan 1933.

6 *Kadro*, "Müstemleke İktısadiyatından Millet İktısadiyatına", sayı: 1, 1932, s. 8-11.

7 Ilkay Sunar, "Demokrat parti ve popülizm", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 7-8, s. 2081.

8 Doğan Avcıoğlu, "Sınıf Mücadelesi, Sosyalizm ve Milliyetçilik", *Yön*, sayı: 182, 1966.

9 Avcıoğlu, *Yön*, sayı: 111, 1965.

10 Avcıoğlu, *Yön*, sayı: 95, 1965.

11 Ş. S. Aydemir, *Yön*, sayı: 56, 1963.

12 Mümtaz Soysal, *Yön*, sayı: 53, 1962.

Milliyetçilik ve Dil Politikaları

M. BERK BALÇIK

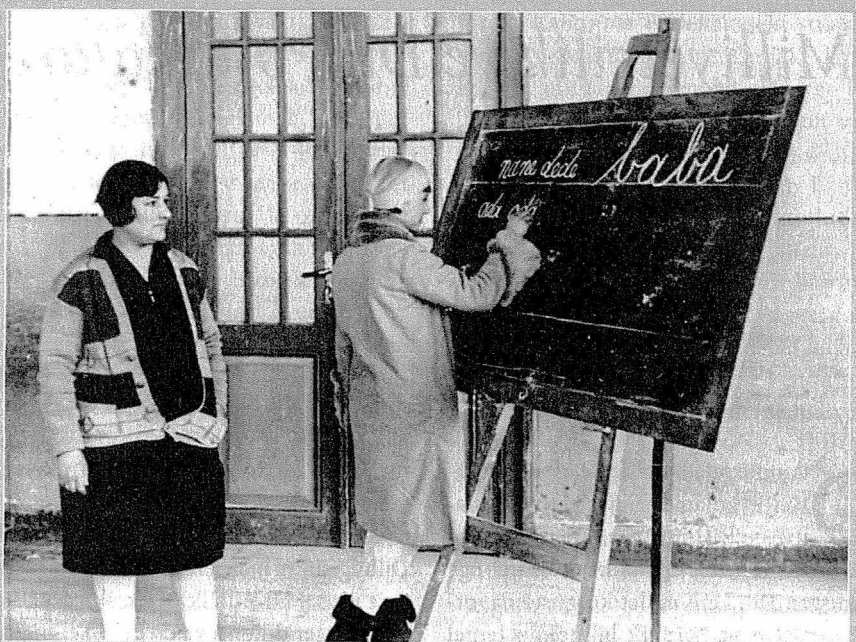
Dil, milliyetçiliğin hemen hemen bütün uygulamalarında kamusal alanın şekillendirilmesi amacıyla müdahale ve idare edilen bir kültürel öğe olmuştur. Dil, hem millet kurgusunda, ortak kimliğin ve "biz"lik bilincinin temel bir göstergesi ve ispatı sayılmış, hem de bu kurgunun siyasî pratiğe dökküldüğü durumlarda, ulus-devlete mensup nüfusu dönüştürmek yolunda asli bir araç olarak kabul edilmiştir. Hem politik milliyetçiliğin hem de etnik milliyetçiliğin ağır bastığı ülkelerde, dilin yönetilmesi gerektiği fikri mevcuttur. Bu fikir dilin bir yandan standartlaşmasını, bir yandan da resmî dil olarak eğitimde ve kamusal iletişimde kullanılmasıyla sosyo-kültürel olarak yeniden üretimini içerir.[1]

Dil bu anlamda, milliyetçilik açısından diğer politik müdahale nesnesi olan kültürel unsurlardan farklı bir yerde durmaktadır. Dil, hem milliyetçi projenin yürütüleceği iletişim ortamıdır, hem tarihselliği ile bu projenin kavramsal çerçevesini belirler, hem de kendisi bu süreçte dönüşüme tâbidir.

Her ülkede, milliyetçiliğin ortaya çıkışı ve kurumsallaşmasına denk düşecek bir şekilde dil tartışmaları da gelişmiş ve belirli dil politikaları uygulamaya sokulmuştur. Bu, dilin sadece politik bir işlev üstlenmesi anlamına gelmez. Dil politikaları aynı zamanda modernist/pozitivist yönetim tarzının kültürel alana yaptığı en açık ve etkili müdahalelerinden biridir. Dilbilgisinin belirlenmesi, kelime haznesine ulusal bir nitelik ve içerik kazandırılması, diğer dillerin ya da belli kelimelerin ve kavramların yasaklanması, dilin korunması ve geliştirilmesi ile yükümlü kurumların oluşturulması gibi uygulamalar, ulus-devletin nüfusu dönüştürme projesine paralel olarak gelişmiştir.

Dile ideolojik anlamda yüklenen bu kritik rol, küreselleşme süreçlerinin ve etnik itirazların ulus-devletin varlığını ve meşruiyetini tehdit eder hale geldiği son yirmi yıllık dönemde, onu siyasî kimlik politikalarının da vazgeçilmez bir öğesi haline getirmiştir. Meşru bir sosyo-politik birim olma iddiasındaki birçok grup için kendi dillerini korumak ve kullanmak, önemli bir direniş teması haline gelirken, ulus-devletler de resmî dillerini daha muhafazakâr bir şekilde korumaya çalışmaktadır. İngiltere'deki Galliler ve İskoçlar, İspanya'daki Katalanlar ve Basklar, Fransa'daki Korsikalılar ve Türkiye'deki Kürtler gibi azınlıklar için kendi dilleri, politik ya da kültürel hak mücadelelerinin en önemli dayanak noktasıdır.

Türkiye'de de son dönemde, özellikle anadilde eğitim ve yayın konusunda yapılan yoğun tartışmaların kökeninde, Türk



"[Atatürk'ün] Bana yazdırdığı gibi: 'Türk dili dünyada en güzel, en zengin ve kolay olabilecek bir dildir.'" (Afet İnan, 1966) Cumhuriyet dönemi boyunca yaşanan dil tartışmaları, herhangi bir 'kolaylığa' elvermeyecektir!

milliyetçiliğinin kuruluşu ve dil politikaları vardır. 18. yüzyıl sonlarından itibaren Türkiye'de sürdürülen dil tartışmalarında, siyasî ve sosyal gerilimlerin yansımalarını bulmak mümkündür. Muhafazakârlar, milliyetçiler, İslâmcılar ya da liberaller, kendi politik, dolayısıyla da bir toplum kültürü tahayyüllerine denk düşen bir dil kurgulamışlardır. Bu açıdan dil tartışmalarının izini sürmek, politik/ideolojik karşı karşıya gelişlerde açıkça telaffuz edilmeyen birçok farklılaşmaya ışık tutacağı gibi, Cumhuriyet ideolojisinin farklı bir prizmadan tercümesinin de önünü açacaktır. Bu yazıda da amaç, Türkiye'de dilin edebi gelişimi ya da dilbilimsel açıdan geçirdiği dönüşümler yerine, politik-ideolojik kırılma süreçlerinde dile yüklenen rolü incelemektir. Bunun için önce dil konusunun Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde nasıl yeni bir içerikle kültürel bir sorunsal haline getirildiği, asıl olarak da Cumhuriyet'in ilanından Atatürk'ün ölümüne kadar olan ve Türk milliyetçiliğinin kurumsallaştığı süreç olarak kabul edilebilecek zaman içinde, ulusal kültür inşası projesindeki yeri incelenecektir. Daha sonra da, değişen politik iklimin dil tartışmalarına nasıl yansıdığı üzerinde kısaca durulacaktır.

Arapça ve Farsça'nın dile giderek daha fazla hâkim olmaya başladığı dönem olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun, halifeliği aldığı, dolayısıyla da İslâmiyet'in önderliğini üstlendiği 15. yüzyıl gösterilir. Saray çevresi ve edebiyatçıların kullandığı dil, İslâm kültürünün belirleyici etkisiyle, Arapça ve Farsça'dan gramer yapıları, kelimeler ve deyimler devşirilerek oluşturulmuş, Osmanlıca diye bilinen ve Arap alfabesinden uyarlanmış bir alfabe ile yazılan kendine özgü bir dil haline gelmişti.

İmparatorluk'un, Müslüman Türk nüfusu, büyük ölçüde kendi dil yapısını ve edebiyatını devam ettirirken, giderek karmaşık hale gelen "yüksek kültür" dilinden de uzaklaşmaktaydı. İmparatorluğun sosyal örgütlenmesi zaten çok keskin bir "yöneten ve yönetilen" ayrımına dayandığı için, bu ayrılığın dile de yansıması şaşırtıcı değildir. Yaygın bir eğitim sistemi olmadığı için halk açısından dilin kullanımı, gündelik ihtiyaçların karşılanmasından öteye gitmemekteydi. Bugün bile anlaşılır olan, ve Türklüğün tarih dışı varlığının ispatı olarak sunulan halk edebiyatı ise divan edebiyatından içerik ve biçim olarak çok farklıydı. Osmanlılar, Avrupalılar tarafından bir Türk İmparatorluğu olarak kabul edilse de, saray çevresinde, Türkler cahil köylüler, Türkçe de bu köylülerin kullandığı yetersiz, kaba ve eksik bir dil olarak görülüyordu (Ahmad, 1993: 78; B. Lewis, 1961: 1-2).[2]

Birçok araştırmacı dilin bir sorunsal olarak ortaya çıktığı dönem için 18. yüzyılın ilk yıllarına işaret eder. Bu dönem, Osmanlıların askerî ve siyasî gerilemenin farkına vardığı ve devlet örgütlenmesinde birtakım reformların yapılması gerektiği fikrinin ortaya çıktığı dönemdir (Mardin, 2001; Kushner, 1977). Matbaanın Osmanlı kültür ve devlet hayatına girişi de aynı döneme denk gelir. Devlet mekanizmasının daha etkin işleyişi için standart ve edebi estetikten ayrı, etkin bir dil oluşturulmasının gerekliliği, matbaa ile hızlanan sözlük çalışmalarına da yansımıştır. Nitekim, Müteferrika Matbaası'nda en çok basılan eserler, askerî kitaplar ve haritalarla birlikte Arapça sözlüklerdi.

18. yüzyıl sonlarına doğru, Osmanlı'da her daim küçümsenmiş bir düşman olarak görülen "Hıristiyan Avrupa"nın İmparatorluğu birçok yönden tehdit eder hale gelmesiyle orduyu ve yönetim tekniklerini hedef alan reformlar uygulanmaya başlamıştı. Osmanlı'nın Avrupa kentlerinde açtığı elçilikler; Avrupa ülkelerinden gelen diplomatik misyon sahibi kişiler ve seyyahlar; askerlik, tıp ve mühendislik eğitimi konusunda yapılan işbirliği anlaşmaları, iki taraf arasında daha önce sadece savaş ve ticaret alanında varolan ilişkinin politik ve kültürel bir boyut kazanması anlamına geliyordu. Tanzimat dönemi boyunca, bir yandan bakanlıkların kurulması ve görev alanlarının netleşmesi ile organizasyon boyutu açısından, bir yandan da eğitim ve basın gibi konularda öncü bir rol oynamaya başlamasıyla kamusal bir nitelik kazanması açısından, Osmanlı Devleti'nin modern anlamda merkezî bir devlet haline gelmesi yolunda önemli adımlar atılmıştır. Politik güvenceler ile de pekişen bu anlayış değişikliği, imparatorluk bünyesindeki nüfusun merkezî devlet tarafından kapsamlı bir şekilde yönetilmesini getirirken, bu nüfusun siyasî tahayyüldeki karşılığı sadece tebaa olmaktan çıkıyordu. Yeni siyasî ve kültürel yapılanmalar, bir yandan kendine özgü sınıfları ve onların ideolojilerinin oluşumunu belirlerken, öte yandan da bu yeni yapıların hedefinde olan, hitap edilecek, yönetilecek ve dönüştürülecek bir siyaset nesnesi olarak "halk" nosyonunun belirmesine yol açmıştır.

I. Meşrutiyet'in ilanıyla devletin resmî dil ve eğitim dilinin Türkçe olarak belirlenmesi ve basın-yayın sektörünün gelişmesi ile kültürel düzlemde dile yeni bir işlev yüklenmiştir. Dilin sadeleşmesi ve "halk" tarafından anlaşılır hale getirilmesi gerektiği düşüncesi, halkın artık bir tebaa olarak değil, sosyo-politik bir birim olarak tasavvur edilmesine olduğu kadar, bu sosyo-politik birimin kültürünün en önemli bileşeni olarak dile atfedilen temel role de işaret etmekteydi. Dil artık sadece edebiyatçıların ve saray çevresinin tekelinde olan estetik bir alan değil, politik anlamda önem kazanan sosyal yapıların etkileşimini sağlayan ve bunun için de dönüştürülmesi gerektiği düşünülen işlevsel bir iletişim ortamıydı.

Dil kültürel ve kurumsal olarak başka

Mehmet Kaplan

TANEL DEMİREL

Mehmet Kaplan (1915-1986) Sivrihisar'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliği yaptı. Eski ve yeni Türk edebiyatı üzerine önemli inceleme ve araştırma eserlerine imza attı. Akademik nitelikli eserlerinin yanında, toplumsal ve siyasal meselelerle ilgili görüşlerini de denemeler yoluyla ifade etmeye çalıştı. Mehmet Kaplan, klasik Cumhuriyetçi modernleşme paradigmasının esaslarını reddetmeden onu yerel ve geleneksel değerlerle uyumlu bir hale getirmeye çalışan, muhafazakâr modernleşme olarak da nitelendirebileceğimiz fikri geleneğin önde gelen isimlerinden birisi oldu.

Mehmet Kaplan'ın "yeni milliyetçilik" adını verdiği anlayışa damgasını vuran temel faktör, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında şekillenen ve İslâm öncesi Türklüğü öne çıkaran milliyetçilik anlayışının özüne dokunmadan, onu Osmanlı-İslâm geçmişiyle bağdaştırma çabasıdır. Türklüğün İslâmiyet'e inkâr edilemez katkıları olduğunu kabul eden ancak, "İslâm dini olmasaydı sadece şamanlık ve göçebe âdetine göre yaşayan Türkler bu kadar yüksek, sağlam ve ince bir medeniyet kuramazlardı" (Kaplan, 1992: 173) diyen Kaplan, "bin yıllık Türk -İslâm medeniyetinin mahsulü" olan Osmanlıyı tanımadan Türk kimliğinin anlaşılamayacağı kanaatindedir (Kaplan, 1992: 267-8). Kaplan'a göre, "kâinat ve hayat görüşümüz, ahlak telâkkimiz, içtimai teşkilâtımız, mimarimiz, resmimiz, musikimiz, edebiyatımız, örf ve âdetlerimiz, hülâsa teferruatına varıncaya kadar bütün varlığımız, asırlarca İslâmiyetle yoğrulmuştur." (Kaplan, 1997: 68).

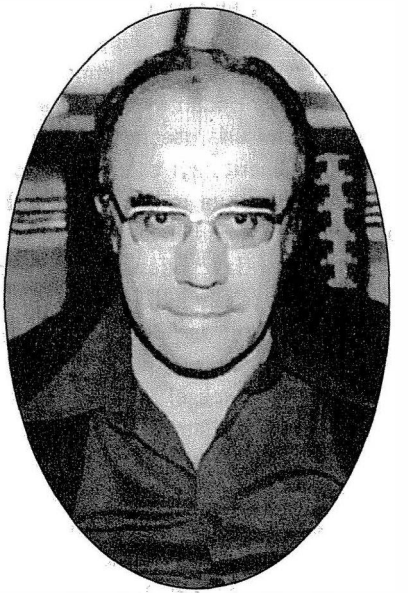
Ziya Gökalp çizgisini takip ederek, İslâm-Osmanlı kültürünün Türk medeniyetine yaptığı katkıyı öne çıkaran yeni milliyetçilik anlayışı, maziyi can-

anlamlar kazanırken, kendini duyurmaya başlayan milliyetçi fikirler de dil konusuna eğilmekteydi. Osmanlı'nın imparatorluk siyasetinin iflas edeceğini öngören milliyetçiler, devletin dayanacağı, daha net tanımlanmış bir millet tarifi arayışındaydılar. Osmanlılık kimliğine ya da İslâm birliğine dayanan ortaklık fikirleri arasında yolunu bulmaya çalışan milliyetçiliğin etnik vurgusu, özellikle II. Meşrutiyet'in ilanı ve İttihat ve Terakki (İT) iktidarı ile artmaya başladı. Türkçülüğün öne çıktığı bu dönemde, Akçura ve Gökalp gibi yazarlar, Avrupa'daki Türkoloji çalışmalarının da etkisiyle, İslâm öncesi Türk etnisitesinin varlığından bahsetmeye başladılar. Onlara göre, Türklük hâlâ mevcuttu ve bunun en önemli ispatı da kendini koruyabilmiş Türkçe idi. Özellikle yöneticiler ve entelektüeller tarafından ortaya konan kimlik bunalımı ve yeni bir "biz", yeni bir sosyo-politik kimlik tarifi ihtiyacı, dilin başrol oynadığı kültürel formülasyonlarla karşılanmaya çalışılıyordu. İT iktidarı döneminde Türkçe'nin sadeleşmesi ve İmparatorluk'un resmî yazışmalarında, eğitimde ve ekonomik alanda kullanımı yolunda önemli adımlar atılmıştı.

Bu döneme kadar milliyetçilik ve halkçılık, farklı çeşitlemeleriyle ses bulmasına

landırmayı, geriye dönüşü düşünmez. "Osmanlı tarihine tarih olarak değer veririm. Fakat padişahlık ve hilafet müesseselerinin geri gelmesini asla istemem. Fes, eski yazı, peçenin de hortlamasını iyi karşılamam" diyen Kaplan (1992: 198) Batılılaşmanın zorunluluğunu öne çıkarır ve kendisini Batılılaşma sürecini reddeden akımlardan ayırmak ister. Kaplan'a göre, milletler sürekli değişen şartlara uyum göstermek zorundadırlar. Hiçbir şey değişmeden kalamaz (Kaplan, 1996: 143). Önemli olan milletlerin hayatında devam eden unsurlarla değişen unsurları birbirinden ayırt edebilmektir. Yoksa bir daha geri gelmeyecek şeylere üzülmek beyhudedir (Kaplan, 1992: 17).

Türkler için Batılılaşma meselesi bir "ölüm kalım" meselesi hüviyetindedir. Batılılaşmayı reddeden bir milliyetçi "eğer böyle birisi varsa, gerçekten 'geri' denilmeye layıktır" (Kaplan, 1992: 23). Bu bağlamda Cumhuriyet'in kuruluşu, Batılılaşma serüveninde olumlu bir aşamadır. Çünkü ancak Cumhuriyet'le birlikte çağın gerektirdiği millî devletin temelleri atılmıştır.



Mehmet Kaplan'ın milliyetçilik anlayışında devletin merkezî ve kutsal bir yeri vardır. "Türkçede 'devletsiz' kelimesi, 'bedbaht' manasına gelir." diye yazar.

Hatta Kaplan, Atatürk'ün "Türkün kollektif gayrişuurunda yaşayan bir 'archetype'ın yeni şartlarda bir incarnation'u" olduğundan söz eder (Kaplan 1992: 179). Ancak bu, Cumhuriyet'in ilk nesline hâkim olan Batılılaş-

rağmen, yine de gelenekselleşmiş devlet geleneği, yönetim anlayışı ve dinî paradigma, hatırı sayılır bir direnç göstermekteydi. Özellikle son dönemlerde artan ideolojik mücadeleler, tarafların dil konusundaki tartışmalarına neredeyse bire bir yansımaktaydı.

1923'te Cumhuriyet'in ilanı ve Mustafa Kemal iktidarının sağlamlaşmasıyla, radikal bir sekülerleşme ve uluslaşma projesi başladı. Osmanlı'nın son dönemlerindeki politik ve kültürel milliyetçiliğin tedirgin tavrından eser kalmamıştı. Söylem düzeyinde Batılılaşma ve eylem düzeyinde ulus inşası birbirine paralel giden iki süreçti. Politik söylemin millet kurgusuna denk düşmeyen bir sosyal gerçekliğin varlığı ise Cumhuriyet'in idarecilerini pozitivist bir anlayışla yürütülen "toplum mühendisliği"ne götürüyordu.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında millî kültür ile millî kimlik arasındaki ilişkiye, damgasını vuran dindi. Özellikle 1923-1924 Nüfus Mübadelesi sırasında, Girit ve kuzeybatı Yunanistan'dan Türkçe bilmeyen Müslümanlar Türkiye'ye getirilirken, Karaman civarında yaşayan ve anadili Türkçe olan Hıristiyanlar, bütün itirazlarına rağmen Rum kökenli sayılarak gönderilmişti. Aynı şekilde, Türkçe konuşan Hıristiyan

ma anlayışını eleştiriden masun kılmaz. Kaplan'a göre Batılılaşma, "garbı bir maymun gibi taklit etmeyi değil, anlamayı, ondan kendi inkışafına yarayacak unsurları seçmeyi ve kendi bünyesinde eritmeyi esas tutar. [...] sadece bir dünya müstehliki değil, aynı zamanda medeniyet âlemine yeni kıymetler ilave eden yaratıcı bir varlık olmak ister" (Kaplan, 1997: 43). Bunun yolu ise Batı'nın esasını oluşturan ilim, teknik, hürriyet ve demokrasiyi geleneksel ve manevi değerleri bir kenara atmadan öne çıkarmaktan, kendi tarihî, coğrafî ve kültürel değerlerimizle bunların bir sentezini yapmaktan geçer (Kaplan 1997: 32-3). Yoksa, milliyetçilik "asla bir 'narsism' ayna karşısına geçerek kendisine hayran olmak değildir. O bir 'benlik şuuru,' 'kendine güvenme duygusu,' 'yeni şeyler yaratma' iştiyaki ve iradesidir" (Kaplan, 1977: 11).

Yeni milliyetçilik, coğrafî, tarihî ve içtimaî bir varlık olan milleti yok sayan ve onun yerine soyut bir insan kavramını öne çıkaran "insaniyetçilik" akımından da farklıdır. Millet tarihî bir gerçekliktir, "uydurma değil, hakiki bir varlıktır" (Kaplan 1997: 103). Eğer bir "insaniyetçilik" ideali varsa bu millet kavramını reddederek değil, milletlerin hürriyet, istiklal ve şahsiyetlerin muhafaza ederek dostça yaşamalarıyla gerçekleşebilir. Bu meyanda Kaplan, "milliyetçilik pratik insaniyetçiliktir. Kendi milletini yükseltmeyen insanlığı nasıl yükseltebilir?" (Kaplan 1997: 38) der.

Yeni milliyetçilik Turancılığa ve yayılmacılığa da karşıdır, başka milletlere düşmanlık manasını taşımaz. Kaplan Turancılık düşüncesini ütopik olarak nitelendirir (Kaplan, 1992: 135; Kaplan, 1997: 38). Daha da önemlisi, bir milleti millet yapan değerlerin ortaya çıkışında coğrafyanın rolünü göz ardı ettiklerini düşünür. Namık Kemal ve Ziya Gökalp'in milliyetçilik kavramlaştırmalarını da bu yönden eksik bulur. Yahya Kemal ve özellikle Remzi Oğuz Arık'ın Anadolu'yu öne çıkaran anlayışına sıcak bakar ve coğrafi faktörlerin "bizim tarihî ve içtimai hayatımızı izah ettikleri gibi, arzettikleri imkânlar ve imkânsızlıklarla bügünkü ve yarınki hayatımızı da tayin" ettiğini vurgular (Kaplan, 1997: 63). Hatta,

Gagavuz Türkleri'nin ülkeye göç istediği de reddedilmiştir. Dinin bu belirleyiciliğinin arkaplanında Osmanlı geleneği ve İslâm birliği içinde "Hıristiyan işgalciler"e karşı yürütülen Kurtuluş Savaşı vardır.

Kısa zamanda, II. Meşrutiyet dönemindeki reformcuların geleneğinden gelen Cumhuriyet seçkinleri, sekülerleşme konusunda daha radikal bir yol izlemeye başladılar ve ılımlı bir politika izlenmesini öneren muhalefeti sert yöntemlerle susturdular. Özellikle hilafetin kaldırılması ile doruğa ulaşan sekülerleşme politikası, Ahmet Yıldız'ın deyimiyle, dinin siyasal ve kamusal alandaki görünürlüğünü silerek, "onu vicdanlara ve mabedlere sıkıştırmıştı" (2001: 296).

Bu sekülerleşme dalgasının ortasında, ortak ulusal kültürü oluşturan nitelikler arasında dil öne çıkıyor ve Türk etnik kökenine yapılan vurgu artıyordu. Dolayısıyla, inkılâplar serisinde en büyük önem atfedilenlerden biri de alfabe değişikliği ve dil devrimiydi. Mango'nun deyişiyle bu politikalar, yeni bir kültür oluşturulması projesi içinde hayati öneme sahip bir "dil mühendisliği" halini alacaktı (1999: 494).

1921 Anayasası Türkçe'yi devletin resmî dili olarak benimsemişti. Türkçe, dil olarak, ulusun sosyo-kültürel içeriğinin

Kaplan coğrafyayı o kadar öne çıkarır ki, 1071'i "millî tarihin başlangıcı" olarak görür (Kaplan 1997: 40).

Kaplan'ın milliyetçilik anlayışı, "kavmî milliyetçiliğe" de karşıdır. Türk geleneğinde ırkçılık yoktur. Türkler kavmi milliyetçilik davasına yabancı kalmışlar ancak diğerlerinin zorlamasıyla bu yola girmişlerdir (Kaplan, 1992: 17). Kaplan'a göre "safkan ırk" söz konusu değildir. Ancak "Bir kavim, muayyen bir coğrafya üzerinde asırlar boyunca yaşar; oranın iklimi ve orada bulduğu insanlarla, kaynaşır, halühamur olur. Bundan bir terkip doğar" ve bu terkip "tarihî veya içtimaî ırk" olarak nitelendirilebilir. Müsbet bir milliyetçilik bu manada ırkı inkâr etmez (Kaplan, 1997: 243). Dolayısıyla çeşitli "içtimaî ırk"ların varlığından söz etmek yanlış olmaz. Her millî devlet bu anlamda hâkim bir içtimai ırka dayanır. Ancak bu, o sınırlar dahilinde başka içtimai ırkların varolmadığı anlamına gelmez. Kaplan, "bir vatandaşın Kürt, Laz, Rum, Ermeni, Yahudi olması beni asla rahatsız etmez. Fakat o vatandaş, kürtçülük, lazcılık, rumculuk, ermenicilik, yahudilik etmeye kalkarsa, yani Türkiye'yi bölme gayesi güden hareketlere girişirse ona karşı kayıtsız kalamam" der (Kaplan, 1992: 104).

Kaplan'a göre "bir milletten olmak tabii bir hadise" iken, "milliyetçi olmak kültür, şuur ve irade meselesidir." Her insan bir millete mensup olarak doğar fakat sırf bu nedenle milliyetçi olarak nitelendirilemez. Milliyetçi olmak için "milletinin tarihini, coğrafyasını tanımak, sevmek ve millet uğrunda çalışmak icap eder" (Kaplan, 1997: 36). Kaplan Türkiye'de kendisine milliyetçi diyen birçok insanın bu niteliklerden mahrum, "şöhret, mevki ve para kazanmak" arzusunda olan "çığırtkanlar" dan ibaret olduğu tespitini yapar (Kaplan, 1997: 36). Ona göre milliyetçilik sadece düşman karşısında yiğitlik göstermekten ibaret de değildir; tıpkı sadece "maneviyat" ve "mukaddesattan" ibaret olmadığı gibi (Kaplan 1992: 199). Milliyetçi "millî olan her şeye karşı daima hassas bulunan, onu bilen ve koruyan insandır" (Kaplan, 1992: 274).

Türk milliyetçileri siyasî hayattaki ağırlıklarına rağmen henüz, sanat ve

belirlenmesinde asli unsur haline getirilmişti. Bu, hem Kürtler gibi, aynı dinden fakat farklı etnik kökenden olup başka anadili konuşan azınlıkların, hem de Rumca ve Ermenice konuşan dinî azınlıkların, asimilasyonunu ya da dışlanmasını içeren politikaların da dayanağı oluyordu. Türkçe konuşmanın, Türk olmanın bir gereği olduğu, Türkçe konuşmayanın Türk milletinin içinde yeri olmadığı düşüncesi, dilin milliyetçi ideoloji içindeki yerini açıkça gösterir (Yeğen, 1999: 177; Turan, 1998: 19). Türkçe konuşmadan, düşüncelerin Türk olamayacağı, düşüncelerin Türk olmaması halinde de bir Türk milleti ve kültüründen bahsedilemeyeceği sıkça vurgulanıyordu. Özellikle Yahudilere karşı başlatılan "Vatandaş! Türkçe konuş!" kampanyalarının şiddeti, zaman zaman yerel yönetimlerin Türkçe'den başka bir dil konuşanlara para cezası uygulamasına ya da bu kişilere yapılan fizikî saldırılara kadar varabiliyordu. Türk milletinin ülkesinde Türkçe konuşmanın "doğal" olduğu fikri, hem değişik uygulamalarla hem de söylemsel olarak yeniden üretildikçe, ülkede ne tür bir kültürel kimliğin "doğal" karşılandığı ve kabul edilir olduğu da netlik kazanıyordu.

Dil ile ilgili yasal düzenlemelerin yanın-

edebiyat safhasında dikkate şayan eserler vücuda getirememişlerdir. Bunda "din ve milliyetçiliğin eski şekillerine bağlı kalışın büyük tesiri vardır" (Kaplan, 1997: 32). Bu eksikliğin giderilmesi ve millî değerleri hamasetten uzak evrensel ölçülerde yansıtan sanat ve edebiyat eserlerinin yaygınlık kazanması ancak teşkilatlı bir "kültür milliyetçiliği" seferberliği ile mümkün olacaktır (Kaplan 1992: 274).

Mehmet Kaplan'ın milliyetçilik kavramlaştırmasının dikkate değer bir diğer özelliği hürriyet, demokrasi ve ferdiyetçilik gibi liberal temalara yapılan vurgudur. Demokratik rejimi Batılılaşma stratejisinin olmazsa olmaz ayağı olarak gören Kaplan'ın bu vurgusunun istisnailiği, dönemin diğer yazarları göz önüne alındığında daha da anlamlı hale gelir. Kaplan "en korkunç Batıl itikat şüphesiz, yanlış fikre karşı cebir ve kuvveti harekete geçirmektir" (Kaplan 1997: 130), "hürriyetin hududu başkalarının hürriyetidir" (Kaplan 1992: 42) diyebilen bir milliyetçidir. Keza, Kaplan, bireyi millet içinde eritmeyi arzulayan -ve bir örneğini Ziya Gökalp'te bulabileceğimiz- anlayışa "ferdiyeti kuvvetli olmayan bir kimse milletine de faydalı olamaz" diyerek karşı çıkar (Kaplan, 1997: 38). Ve nihayet Türkiye'de Türklerin dışında kimsenin olmadığı iddia edilen bir dönemde farklı etnik grupların varlığından, Türk milliyetçisi olarak rahatsızlık duymadığını açıklaması kolayca geçiştirilemez. Bu liberal tutum alıştırki, Mehmet Kaplan'ı dönemin diğer etkili milliyetçi yazarlarından -örneğin Dündar Taşer ve Nurettin Topçu- farklı bir kategoriye koymamızı gerektirir.

Ancak liberal (veya Batı tipi) milliyetçilik ile etnik (Doğu tipi) milliyetçilik ayrımın anlamlı olmadığını iddia edenleri (Vincent, 1997, Anderson, 2001) desteklercesine, Kaplan'da da bu söylemle bağdaştırılması kolay olmayan dışlayıcılık, otoriterlik, şovenizm gibi milliyetçiliğin diğer veçhelerini görebilmek mümkündür. Örneğin Kaplan, Türklerin en belirgin özelliklerinden birinin "dünyaya hâkim olma iradesi" (Kaplan, 1977: 7) olduğunu, Türk milletinin zaafının "kadınlaşmış birçok kavimlerde olduğu gibi" kahramanlık duygusu eksikliğinde yatmadığını da yazabilen birisidir (Kap-

da, 1928'de, aylarca süren tartışmalardan sonra yeni alfabe ilan edildi. Ulusal bir seferberlik başlatılarak *Millet Mektepleri* kuruldu ve nüfusun yeni alfabeye ve okumayazmaya olabildiğince çabuk bir şekilde intibak etmesine çalışıldı. Bu seferberlik sadece yeni yazının öğrenilmesi işine yaramadı, aynı zamanda ulus çapında bir hareketlilik ve ortaklık hissi yaratarak, halkın kendisi için yeni olan ulusal kimliği benimsemesi yolunda da önemli bir adım atılmış oldu. Yeni alfabenin, çoğu Latinceden alınmış olsa da, kendine özgü harfleri ve fonetiği ile, Türk ruhunu en doğru şekilde yansıtacağı, böylece özgün Türk kültürünün tercümanı olacağı ve okuma-yazma kolaylığı sağlayarak, ulusal kültürün hızla gelişebileceği düşünülüyordu.

Eğitimin yaygınlaştırılması, sözel düzeyde farklı ağızlar varolmaya devam etse de, yazılı olarak, standart ve homojen bir ulusal dil oluşturulmasına katkı sağladı. Ordu, askere alınanlara okuma-yazma öğreterek, bu eğitim sürecinde de başat bir rol oynadı.

Dilin içeriği üzerine en hararetli tartışmalar Türkçeleşme ve sadeleşme konusunda yaşanmaktaydı. Dil kongreleri ve Türk Dil Kurumu'nun çalışmalarıyla, dil yabancı unsurlardan arındırılmaya ve Öz-

lan, 1992: 122). Kaplan, "pis bir devlet dairesi kadar bana hüzün veren bir yer yoktur" diyerek "devlet" kavramına verdiği mistik önemi anlatmak isterken (Kaplan, 1992: 68), her millet gibi Anadolu Türklerinin de yerli yabancı bazı kavimlerle karışmış olduğunu ancak bunun "hiçbir zaman asıl hamuru bozacak" mahiyette olmadığını belirterek değişime rağmen aynı kalan değişmez öz söylemini tekrarlar (Kaplan, 1997: 42).

Hülâsa, Kaplan'ın milliyetçilik anlayışı, resmî veya Atatürk milliyetçiliği denilen milliyetçilik anlayışından sadece Türklük tanımlanırken Osmanlı ve İslâm'a yapılan vurgu ile bir nebze farklılaşır. Hatta, yukarıda belirtildiği gibi, bazı yönlerden resmî akıma nazaran daha özgürlükçü renkler taşır. Kaplan'ın gayesi, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin temellerini oluşturan milliyetçilik anlayışını reddetmek değil onu değişen şartlara paralel olarak yeniden yorumlamaktır. Cumhuriyetçi milliyetçiliğin Osmanlı-İslâm geçmişinden kopma çabasını -ki Kaplan bu olguyu tarihî şartların sakınılması kolay olmayan bir neticesi olarak görür- düzelterek yeni bir sentezi amaçlayan Kaplan'ı bir restorasyoncu olarak nitelendirmek yanlış olmaz. Kısaca, Kaplan, Cumhuriyetçi paradigma içinde kalarak, demokratik rejime geçişle birlikte siyasal hayata ağırlık koymaya başlayan ve kuruluş yıllarının laik ve seçkinci milliyetçilik anlayışına sıcak bak(a)mayan kitlelere cazip gelebilecek bir milliyetçilik fikrini ortaya koymaya çalışmıştır.

Kaplan'ın Türkiye'de merkez sağ siyasete önemli fikrî malzeme sağladığından hiç kuşku yoktur. Özellikle Adalet Partisi önde gelenleri onun söylemini kullanmaktan çekinmemişlerdir. Hem Türkiye'de milliyetçi düşünceyi sadece belli bir gruba maletmek doğru olmayacağından, hem de her kesimden milliyetçiye cazip gelebilecek temaları dile getirebildiği için, Kaplan'ın formülasyonun etkisini sadece merkez sağ geleneğe inhisar ettirmek hatalı olur. Bu itibarla O, Türk milliyetçi düşüncesinde ayrıcalıklı bir yere sahip olma yanında, düşünceleri siyasal aktörler nezdinde de etkili olmuş görünen nadir fikir adamlarından birisidir.

türkçe kelimeler bulunmaya çalışıldı. Güneş Dil Teorisi böyle bir zamanda ortaya atıldı. Türk Tarih Tezi'yle uyumlu olarak, insanlığın ilk dilinin Türklerin dilinden türediği, yabancı dillerin köklerinde Türkçe'nin bulunabileceği iddia edildi. Zürcher, teorinin, aşırı arılaşmaya bir tepki olarak desteklendiğini iddia eder (1997: 276). Fakat Güneş Dil Teorisi aynı zamanda Türk milliyetçiliğinin, ulusal kimliğin formülasyonu açısından hangi tarihsel aşamalardan geçtiğini ve kavramsal dünyasının nerelere uzanabileceğini göstermesi açısından da önemlidir.

Dilin Türkçeleşmesi açısından 1934 Soyadı Kanunu da bir diğer önemli kilometre taşıdır. Bu kanunla isimlerde Türkçe'den başka isimlerin kullanılmasını yasaklandı. Bu Türkleştirme politikası Rumca, Kürtçe ve Ermenice olan yerleşim yerlerinin isimlerinin Türkçeleştirilmesi ile devam etti.

Alfabe değişikliği, dil devrimi ve Türkçeleştirme politikaları, ideolojik açıdan Kemalist projeyle uyumluydu. Bu uyumun iki boyutu vardı. Birincisi tarihî boyuttur. Osmanlı alfabesinin kaldırılmasıyla, zaten lanetlenen Osmanlı geçmişi, artık yeni yazıyı öğrenerek büyüyen kuşak için erişilebilir olmaktan çıkmıştı. Dil politikaları, aynı zamanda, doğu ve İslâm kültürü etkisi

altında olunduğunu her fırsatta reddeden ve Türklerin, antik zamanlardan beri medeniyetin yaratıcısı ve taşıyıcısı olduğunu iddia eden Türk Tarih Tezi'yle uyumlu olarak, hem kelime dağarcığı hem de yazı olarak Doğu'dan ve İslâm kültüründen kopuşu simgeliyordu. Milliyetçi söylemlerin en önemli bileşenlerinden biri olarak tarihin unutulması/unutturulması, Türkiye örneğinde dilde yapılan devrimlerle en yetkin biçimine ulaşmıştır.

Dil politikalarının bir de sosyal boyutu vardır. Türkçe'nin egemen hale getirilmesine yönelik uygulamalar, dilin sadece Türk milliyetçilerinin inşasına soyundukları ulusal kimliğin hayati bir unsuru olması bakımından önemli değildir. Dil kavramı, inşâ edilmeye çalışılan bir kimliği temsil ettiği kadar, aynı zamanda alternatif ya da muhalif olma ihtimali olan diğer politik ve sosyal kimliklerin temsilcisi olarak da belirebilir. Ezanın ve *Kuran*'ın Türkçeleştirilmesi ya da Türkçe'den başka dillerin konuşulmasının ya da öğretilmesinin yasaklanması, Cumhuriyet projesine muhalefet eden ya da etmesi muhtemel kimliklerin de kamusal alandan silinmesi manasına geliyordu.

Öte yandan, söylemsel düzeyde Türk milliyetçiliğine içkin olan ve en kapsamlı incelemesini Ziya Gökalp'in medeniyet-hars ayrımı ile yaptığı, Batılılaşma ile ulusal kültür arasındaki gerilim de, dil tartışmalarında iz bırakmıştır. Latin alfabesinden alınan harflerle ve Arapça ve İslâmî referansları olan kelimelerin atılmasıyla Batı'ya bir adım daha yaklaşıldığı iddia edilmiştir. Öte yandan, bunun Türk kültürünü Batı'ya teslim etmek anlamına gelmediği, aksine, Türk kültürünün özüne uygun olarak yapılan reformlarla, Türklüğün özünü kaybetmeden ve kendini geliştirerek Batılılaşmasının sağlandığı iddia edilmiştir. Bu söyleme temel olan, ortak kimliğin dinî renginin silinip, yerine etnik kültürün ikame edilmesidir.

Atatürk'ün ölümünden sonra, bir süre daha radikal bir biçimde sürdürülen özleştirme ve sadeleşme hareketi 1945'te genişleyen politik özgürlükler sayesinde açıkça muhalefet edilebilir hale gelmiştir. Muhafazakâr DP'nin iktidara gelmesiyle TDK'nın maddi desteği kesilmiş, Anasaya'nın 1945'te gözden geçirilen metni, mecliste büyük bir çoğunluğun kararı ile 1924'teki eski haline döndürülmüştür.

1960 Darbesi ile, TDK tekrar önem kazandı ve Öztürkçe kullanımını teşvik eden genelgeler yayımlandı. 1961'de kurulan *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*, dil reformu karşıtlarını bünyesinde topladı. Kurumun çıkardığı *Türk Dili İçin* başlıklı derlemelerde, dil reformunun kuşaklar arası iletişimi koparması, dil planlamasının yetkin olmayan kişilerce yapılması ve "güzel bir prensesin hareme katılması gibi, tarih boyunca Türklerin söz dağarcığına katılan harp ganimeti" kelimelerin ve kavramların dilden atılmaya çalışılması eleştirilmekteydi.

Dil reformcuları bazıları tarafından da, dış mihrakların oyununa gelmiş olarak gösterildi. Bunlara göre, dilde özleştirme, "dil anarşisi yaratmaya çalışan Tatarların, Kazan Türklerinin, Dönmelerin ve Giritlilerin yıkıcı faaliyetlerinin" sonucuydu (Brendemoen, 465). Daha sonraki dönemlerde iktidar sahibi olan grubun fikriyatına göre dile müdahale ve dili dönüştürme çabaları hız kazandı ya da engellendi. Örneğin, AP iktidarı döneminde dilde özleşme çalışmaları engellendi, Millî Cephe iktidarı sırasında bazı kurumlarda Öztürkçe'nin kullanılması yasaklandı. 1977'de CHP iktidarında ise durum tekrar tersine döndü (Brendemoen, 457-458).[3] Bu dönemlerde yazarların çoğunluğu dilde reform yanlısıydı ve yeni kelimelerin gündelik iletişim içinde yer etmesinde büyük rol oynadılar.

Murat Belge tarafından da belirtilen "tasfiyeciler, muhafazakârlar ve ılımlılar" ayrımı billurlaşmış dil saflaşmalarını ortaya koyar (Belge, 1983: 2603). Tasfiyeciler, kültür idaresi ve planlaması yanlıları ola-

rak Cumhuriyet projesini sürdürme gayretindeyken, muhafazakârlar, popülist söylemlerle yoğrulmuş statükocu bir tutumu temsil etmişlerdir. Ilımlılar ise halk tarafından kullananlar haricindeki kelimelerin tasfiyesini savunurken, fikirlerini net bir şekilde formüle edememişlerdir. Tasfiyeciler ile muhafazakârlar arasında gerilim "Öztürkçecilik" ve "Millî Dil" terimleriyle ifadesini bulurken, tarafların yayınlarında da "Atatürk Devrimleri Yolunda Türk Dili" ve "Yaşayan Türkçemiz"gibi başlıklarda kendisini göstermekteydi.

1980 sonrası darbe döneminde, TDK özerkliğini yitirerek Başbakanlık'a bağlandı ve atanmış üyelerden oluşan yeni bir yapıya kavuştu. Özleştirme çabaları böylelikle etkin bir biçimde sona erdirilirken, devletin dili kontrol etme niyetinden vazgeçmediğini TRT'nin 1984'te kullanımını yasakladığı 205 kelime açıkça ortaya koymaktadır. Özel medya televizyon ve radyoların kurulması serbestleştikten sonra dilin devlet merkezli kontrolü iyice silikleşmiştir. Murat Belge, son yıllarda dilin üzerinde iktidar mücadelesi verilen kültürel bir alan olma niteliğini kaybettiğini ve dile dıştan müdahalenin doksanlı yıllarda sona erdiğini belirtmektedir (Belge, 1995: 393-395). Yine de dilde dönüşümü sağlayan ve dili gündelik kullanıma sunan araçların ve aktörlerin siyasî ve kültürel arkaplanları, niyetlenilmemiş bir hegemonya yaratmaya devam etmektedir. Türkçe'nin, kavramsal anlamda, tarihsel olarak kendisine yüklenen içerik ve nitelik, Kürtçe yayın ve eğitim konusunda uzun süren tartışmalar sırasında kendini sık sık dışarı vurmuştur.

Sonuç olarak, hem Osmanlı'nın son dönemlerinde, hem de Cumhuriyet yıllarında Türk milliyetçiliği yolunu bulma çabasındayken karşılaştığı ideolojik ve kültürel gerilimler dil tartışmalarında yankısını bulmuştur. Türk milletinin ve milliyetçiliğinin inşası sürecinde, dil, ortak kimliği belirleyen en önemli unsur sayılmıştır. Dil bir yandan bu ortaklığı yaratan bir iletişim ortamı sağlarken, bir yandan kendisi de, Cumhuriyet'in toplum projesinin dayandığı ve aktarıldığı alan olarak, devrimci müdahalelerden nasibi almıştır.

Dil politikaları, milliyetçilik açısından, politik olarak yalnızca işlevsel değillerdir. Kendi başına anlamlı, milliyetçiliğin merkezî ve kurucu bir boyutunu da oluştururlar. Türkiye örneğinde de dil, sadece ulus inşası projesindeki dönüştürücü rolüyle değil, milliyetçi tahayyülde ve Türk millî kimliğinin kurgusunda yaşamsal bir yere sahip olduğu için de dikkate alınmalıdır. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu noktada, Eric Hobsbawm'ın tartıştığı bir noktayı belirtmek gerekiyor. Önceleri toplumlarda aslen sözlü olarak yaşayan dil, matbaanın icadıyla, seri üretim yapılabilecek bir şekilde yazıya geçmiştir ve el yazmalarının olduğu dönemlerden farklı bir nitelik kazanmıştır. Benedict Anderson'un "print capitalism" olarak tarif ettiği sürecin işlemeye başlamasıyla, geniş kitlelere hitap eden basın-yayın dünyasında dil, ulus-devletin müdahalesinden çok daha önce standartlaşmaya ve belirli bir biçime girmeye başlamıştır (Hobsbawm, 1990; Anderson, 1991). Görece kendiliğinden sayılabilecek bu süreç, modern anlamda merkezi devletin gelişmesiyle birlikte yönetim ve planlama altına alınmış, ulusal bir içerik kazanmıştır.

2 Osmanlı İmparatorluğu'nda dil ve Osmanlıca konusunda ayrıntılı bilgi için: Karal (1978); G. Lewis (1999), Heyd (1954), Yücel (1982); Bosworth (1965); ve Şimşir (1992).

3 Türkiye'deki liberal siyasî eğilimin devlet merkezli politika anlayışının gölgesinde kalmış olması, dilde de yansımasını bulmuştur. İlerici, gerici, devrimci, tutucu, solcu, sağcı gibi türetilmiş kelimeler, reform yanlısı olsun olmasın çok geniş bir kesim tarafından kabul gördüğü halde, "liberal" kavramının karşılığı olarak önerilen "erkinci" kelimesi gündelik dile girememiştir (Brendemoen, 459).

Millî Eğitim İdeolojisi

İSMAİL KAPLAN

Türkiye'deki egemen eğitim ideolojisi, yirmili yıllarda, yeni Türk ulus-devletinin inşâsı sürecinde şekillendi. Bu ideoloji, Türk devletine yön veren ve toplum yaşamına damgasını vuran milliyetçilik bütününün kilit bir öğesi oldu. Başta Mustafa Kemal Atatürk ve İsmet İnönü olmak üzere yeni devletin kurucuları, yakından ilgilendikleri eğitimin rotasını çizecek ilkelerin belirlenmesinde etkin bir rol oynadılar. Kurucu önderlerin milliyetçilik tahayyülü yeni eğitim sistemini koşullandırdığı gibi, sözü edilen eğitim sistemi de Türkiye'de milliyetçiliğin egemenliğini pekiştirdi. Türkiye'de eğitim, eğitimden sorumlu bakanlığın adına da yansıyacak ölçüde "millî eğitim" oldu.

Ancak, nasıl ki değişmez bir öze sahip tek bir milliyetçilik yoksa, değişmez bir öze sahip tek bir millî eğitim de yoktur. Sık sık görüldüğü şekilde, yabancı düşmanlığını benimseyen; dil, din, etnik köken farklarına dayalı eşitsizliği ve baskıyı haklı gören; kültürel çeşitliliği bir tehlike sayarak saf ve homojen bir ulus anlayışını dayatan; ulusal ayrıcalıkları doğal sayıp evrensel bir insanlık uygarlığı fikrini reddeden şovenist ve anti-demokratik milliyetçilik türleri vardır. Buna karşılık, sömürgeciliğe ve emperyalizme karşı bağımsızlığı bayrak edinen; aşiret, etnik köken, dil veya din temelinde tanımlanmış cemaatlerin dar sınırlarını aşan bir dayanışma ilkesini savunarak belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan bir siyasal toplum içinde dil, din, etnik köken farklılıklarına saygı gösterip eşitliği benimseyen; ulusal ayrıcalıkları reddedip evrensel bir insanlık uygarlığının eşit bir üyesi olmayı öngören demokratik bir milliyetçilik de olabilir. Aynı şekilde, yabancı düşmanı ve anti-demokratik bir millî eğitim olabileceği gibi, ulusların eşitliğini benimseyen ve kültürel çeşitliliği zenginlik sayan demokratik bir millî eğitim de olabilir. Türkiye'deki egemen eğitim ideolojisinin özgül niteliğini anlamak için de, "Nasıl bir milliyetçilik?" ve "Nasıl bir millî eğitim?" sorularına yanıt verecek somut tarihsel bir incelemeye gerek vardır.

MUSTAFA KEMAL ATATÜRK'ÜN GÖRÜŞLERİ

Mustafa Kemal Atatürk, eğitime ilişkin görüşlerini sistemli olarak ilk kez, daha Kurtuluş Savaşı sürerken Ankara'da toplanan Maarif Kongresi'nin 15 Temmuz 1921 tarihindeki açılışında ortaya koymuştur. "Millî Türkiye'nin millî maarifini kuracak Türkiye muallime ve muallimler kongresi"ne seslenen Atatürk, eğitim konusundaki düşüncelerini temellendirirken milliyetçi bir felsefeden hareket eder.

"Sürekli ve müthiş bir mücadele şeklinde ortaya çıkan milletlerin hayat felsefesi"nin zorunlu kıldığı sıkı bir düzen ve disiplin içerisinde uygulanması gereken bir eğitim programı önerir:

Bir millî eğitim programından söz ederken, eski devrin hurafelerinden ve yaradılış niteliklerimizle hiç de ilgisi olmayan yabancı fikirlerden, Doğu'dan ve Batı'dan gelen bütün etkilerden tamamen uzak, millî ve tarihî karakterimizle uyumlu bir kültür kastediyorum. Çünkü millî davamızın tam gelişmesi, ancak böyle bir kültürle sağlanabilir. Herhangi bir yabancı kültürü, şimdiye kadar takip olunan yabancı kültürlerin yıkıcı sonuçlarını tekrar ettirebilir. Kültür (fikrî kültür) zeminle uyum içindedir. O zemin, milletin karakteridir. Çocuklarımız ve gençlerimiz yetiştirilirken onlara bilhassa mevcudiyetiyle, hakkıyla, birliğiyle ters düşen bütün yabancı unsurlarla mücadele lüzumu ve millî düşünceleri tam bir vecd içinde her karşıt fikre karşı şiddetle ve fedakârca savunma zarureti telkin edilmelidir. Yeni kuşağın bütün manevi güçlerine bu vasıf ve yeteneğin zerk edilmesi önemlidir. Sürekli ve müthiş bir mücadele şeklinde ortaya çıkan milletlerin hayat felsefesi, bağımsız ve mutlu kalmak isteyen her millet için bu vasıfları tam bir şiddetle talep etmektedir. (Yücel, 1994: 20).

Tek Parti döneminin ünlü eğitim bakanı Hasan Âli Yücel bu programatik konuşmayı değerlendirirken şöyle der: "Bu nutuk, esas olarak millet bünyesini halde ve millet tarihini geçmişlerde görerek başka milletlerle mücadele edebilecek kudrette bir Türk gençliği yaratmayı gaye tayin ediyor. Onun için bu nutku ben maarifte milliyetçiliğin ilk beyannamesi telakki ediyorum" (Yücel, 1993: 118).

"Millî" düşünceleri her türlü "yabancı" düşünceye karşı vecd içinde savunmanın, bir başka deyişle, düşünceleri "doğal özelliklerimize uygun" millî düşünceler ve "doğal özelliklerimize aykırı" yabancı düşünceler olarak ayırmanın, evrenselliği ve kültürlerin etkileşimini reddeden bir yaklaşım olacağı açıkur. Böylesi bir tutumun, bağnaz bir milliyetçiliği teşvik edeceği, içe kapanma eğilimini pekiştireceği, ufuksuzluğu erdem sayan kendini beğenmiş dar kafalı insanlar yetiştirerek ister istemez yabancı düşmanlığına yol açacağı öngörülebilir.

Dünyayı ulusların birbirleriyle durmak bilmez bir şekilde mücadele ettiği bir savaş alanı sayarak bu savaşa göre donatılmayan ulusların yok olacağı önkabulünden yola çıkan Atatürk, eğitimin amacını da buna göre belirler. Eğitimin amacı, yeni kuşakları Türk ulusuna ve devletine sadık olarak yetiştirmek ve onları Türk ulusu ile devletine düşman olanlarla mücadeleye hazır hale getirmektir (Genelkurmay Başkanlığı, 1988-I: 296).

Atatürk 1924 yılında Samsun'da öğretmenlerle yaptığı bir başka konuşmada, savunduğu millî eğitim anlayışını tekrar açıklar. Millî eğitimi, dinsel ve enternasyonal eğitim anlayışlarıyla bu kez açıkça karşıtlık ilişkisi kurarak tanımlar: "Eğitim kelimesi yalnız olarak kullanıldığı zaman, herkes kendine göre bir anlam çıkarır. Ayrıntıya girişilirse eğitimin hedefleri, amaçları çeşitlenir. Mesela dinî eğitim, millî eğitim, beynelmilel eğitim. Bütün bu eğitimlerin hedef ve gayeleri başka başkadır. Ben burada yalnız yeni Türk Cumhuriyetinin yeni kuşağa vereceği eğitimin millî eğitim olduğunu kesin olarak ifade ettikten sonra diğerleri üzerinde durmayacağım" (Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı, 1989-II: 206).

Eğitimin kesinlikle millî olması gerektiğini vurgulayan Atatürk'ün Türk ulusu konusundaki tanım ve açıklamaları, nasıl bir milliyetçiliği ve nasıl bir millî eğitimi öngördüğünü anlamak açısından çok önemlidir: "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türkiye halkına Türk milleti denir [...] Dünya yüzünde ondan daha büyük, ondan daha eski, ondan daha temiz bir

millet yoktur ve bütün insanlar tarihinde görülmemiştir" (Genelkurmay Başkanlığı, 1988-I: 48). Bu benzersiz topluluğun meydana gelmesinde rol oynayan etkenleri Atatürk, siyasî varlıkta birlik, dil birliği, yurt birliği, ırk ve kök birliği, tarihî yakınlık ve ahlaki yakınlık olarak sıralar ve Türk ulusunun oluşmasında var olan bu etkenlerin diğer uluslarda tam olarak bulunmadığını belirtir (a.y.: 71). Atatürk'ün açıklamalarına göre, Türk ulusu saf ve homojen bir bütündür; bu ulusun dili de tektir: Dünyanın en güzel, en zengin ve en kolay dili olan Türkçe. Türk ulusunun "kalbi ve zihni" olan Türkçe, Türk ahlakını, geleneklerini, hatıralarını, menfaatlerini, kısacası Türk ulusunu ulus yapan her şeyi muhafaza eden kutsal bir hazinedir (a.y.: 362). Türk ulusunu ulus yapan her şey Türk dili sayesinde korunduğu için, bu ulustan olmanın birinci ve mutlak koşulu Türkçe konuşmaktır.

Daha önce, içinde başka dil toplulukları bulunmadığı, bir başka deyişle, homojen olduğu ve dolayısıyla tek bir dil konuştuğu belirtilen Türk ulusu kavramı, bu noktada, *homojenleşmesi ve tek bir dili konuşması gereken* Türk ulusu kavramına dönüşür: Türkçe konuşmayanlar vardır; ancak Türkçe konuşmayanlar bu ulustan olamazlar; bu ulustan olmak istiyorlarsa Türkçe konuşmalıdırlar. Başlangıçtaki içerme, yerini dışlamaya bırakır. Soyut düzlemdeki kapsayıcılık, somut yaşamda ötekileştirmeye dönüşür; içimizde olduğu halde Türkçe konuşmayan bir insan, güvenilmez bir insandır. Ana dili Türkçe olmayanlar siyasal ve toplumsal yaşama katılmak isterlerse kendi ana dillerini terk ederek Türkçe'ye geçmelidirler. Bu tutumun günlük yaşama tercümesi, "Vatandaş, Türkçe konuş!" kampanyaları olacaktır.

Atatürk'ün eğitim anlayışında bir başka önkabul, eğitimin araçsallığıdır. Buna göre, eğitim, maddi yaşamda başarı sağlamalıdır. Eğitim, ekonomik kalkınma ve modernleşme programına hizmet etmeli, öğrencilere *homo economicus*'un akılcılığını kazandırmalı ve doğrudan doğruya ekonomik fayda sağlayacak bir araç olmalıdır. "Eğitim ve öğretimde uygulanacak usul, bilgiyi insan için [...] maddi hayatta muvaffak olmayı temin eden pratik ve kullanılabilir bir cihaz haline getirmektir" (a.y.: 298). Millî ruhu benimsemek ile modern bilgi ve tekniklerle donanmayı birleştiren bu eğitim anlayışı, kapitalist bir sosyal ve ekonomik yapı içerisinde, üstelik büyük toprak ve sermaye sahiplerini açıkça koruyan ve kollayan bir çerçevede tanımlanır (a.y.: 96-98).

Atatürk'e göre, kapitalist iktisadî yaşamın çalışkan birer elemanına dönüştürülecek olan çocukların ve gençlerin, okulda "kitapların cansız teorileriyle" haşır neşir olması millî bilinç ve düzen açısından zararlı sonuçlar doğurabilir. Bu yüzden, eğitimciler, öğrencileri ülke koşullarına ve çıkarlarına göre yetiştirmeli; onları, ülke koşullarına uygun olmayan felsefe ve görüş sahibi yazar ve teorisyenlere karşı uyanık tutmalıdır. Çünkü, bu yazar ve teorisyenlere kapılan öğrenciler, eleştirici ve karamsar olurlar, millî bilinç ve disipline riayetsiz bir kitleye dönüşürler. Öğrencileri millî düzene saygılı itaatkâr yurttaşlar olarak yetiştirmenin ilk koşulu olarak, eğitimciler, kendilerinin millî ülkülere göre bir eğitim vermekle görevli olduklarını unutmamalıdırlar (a.y.: 304).

Atatürk'ün milliyetçilik tasavvurunda, askerlik dünyası ile kültür-eğitim dünyası arasında köklü bir benzerlik vardır. Ülkeyi ve toplumu gerçeğe ve mutluluğa ulaştırmak için, "biri vatanın hayatını kurtaran asker ordusu, diğeri milletin geleceğini yoğuran irfan [kültür] ordusu" olmak üzere iki orduya ihtiyaç vardır. İrfan ordusu, "ölen ve öldüren birinci orduya niçin öldürüp niçin öldüğünü" öğretir. Subay ve kumanda heyeti nasıl asker ordusunun ruhu ise, öğretmenler de irfan ordusunun ruhudur (Atatürk Araştırma

Merkezi Başkanlığı, 1989-II: 167-169). Bu anlayış çerçevesinde, amacı, özü, kapsamı, yöntemleri açısından çok farklı olan iki alan içiçe geçer. Emir-komuta zinciri içerisinde zor kullanmak ve savaşmak işlevi ile insanlığın tarih boyunca biriktirdiği bilgi hazinelerini yeni kuşaklara aktarırken onlara sistemli biçimde düşünmeyi, eleştirmeyi, araştırmayı öğretmek, onların kendi kişiliklerini geliştirmelerine yardımcı olmak görevi birleştirilir. Öğretmenler milliyetçi devletin kültür cephesinde görevli askerler olarak görülür. Buna bağlı olarak, tıpkı orduda olduğu gibi eğitim-öğretim dünyasında da düzen ve disiplin öne çıkarılır.

İSMET İNÖNÜ'NÜN GÖRÜŞLERİ

Mustafa Kemal'in ardından Türkiye Cumhuriyeti'nin ikinci Cumhurbaşkanı olan İsmet İnönü'nün, 5 Mayıs 1925 tarihinde Başbakan sıfatıyla Muallimler Birliği'nde öğretmenlere verdiği söylev, millî eğitim ideolojisi açısından çok önemlidir. İnönü, Mustafa Kemal'in ortaya koyduğu yaklaşımı açımlar ve milliyetçi rejimin yönelimini açık seçik bir dille belirtir:

Millî terbiye [eğitim] istiyoruz; bu ne demektir? Bunu zıddıyla daha açık anlarız. Millî terbiyenin zıddı nedir derlerse söyleyebiliriz, bu belki dinî terbiye yahut beynelmilel terbiyedir. Sizin vereceğiniz terbiye dinî değil millî, beynelmilel değil millîdir. Sistem bu. Dinî terbiyenin millî terbiyeye tearuz teşkil etmediğini [karşıtlık oluşturmadığını], zaman, her iki terbiyenin kendi yollarında en temiz bir tecelli göstereceğini ispat edecektir. Beynelmilel terbiyeye gelince, esas itibarıyla dinî terbiye dahi bir nevi beynelmilel terbiye demektir. Bizim terbiyemiz kendimizin olacak ve kendimiz için olacaktır.

Millî terbiyede iki kısım düşünebiliriz; millî terbiyenin siyasî ve vatani mahiyeti itibarıyla. Bütün bu topraklara Türk mahiyetini [niteliğini] veren bir Türk var. Fakat bu millet henüz istediğimiz yekpâre millet manzarasını göstermiyor. Eğer bu nesil şuurla ilmin ve hayatın rehberliğiyle ciddi olarak, bütün ömrünü vakfederek çalışırsa, siyasî Türk milleti harsî [kültürel], fikrî ve içtimaî [toplumsal] tam ve kâmil bir Türk milleti olabilir.

Bu yekpâre milliyet içinde yabancı harslar [kültürler] hep erimelidir. Bu milliyet kütlesi içinde ayrı medeniyetler olamaz. Dünya üzerinde her millet mutlaka bir medeniyet temsil eder. Kendilerini Türk milletinin medeniyetinden başka camialara bağlı görenlere işte açıkça teklif ediyoruz: Türk milletiyle beraber olsunlar. Fakat halita [alaşım] halinde değil, "konfedere" olmuş medeniyetler halinde değil, bir tek medeniyet halinde. Bu vatan işte tek olan bu milletin ve bu milliyetindir. Bunu yalnız söz olsun diye söylemiyoruz, süs olsun diye bu fikirde değiliz; bu siyaset vatanın bütün hayatıdır. Yaşayacaksak, yekpâre bir millet kütlesi olarak yaşayacağız. İşte millî terbiye dediğimiz sistemin umumî hedefi (Yücel, 1994: 25).

Türkiye'nin bütün eğitim yaşamını temelden etkileyen bir programı ortaya koyduğunu belirtebileceğimiz bu söylevden çıkarılabilecek sonuçların birincisi, yeni rejimin tercihi olan millî eğitimin, dinî ve enternasyonal eğitime karşıt olduğudur. Daha titiz bir bakışla, bu eğitimin asıl karşı olduğu şeyin, dinden çok enternasyonalizm olduğu görülecektir. Dinî eğitim de bir çeşit enternasyonal eğitim anlamına geldiğinden ötürü tercih edilmemektedir. İkincisi, "siyasî Türk milleti", yani Türkler tarafından yönetilen, ama toprak birliği ilkesine dayanan bir ulus, yeni rejim açısından yeterli değildir. Ulus, tek bir kültüre ve düşünceye dayalı yekpâre bir ulus olmalıdır. Aynı vatan toprakları üzerinde çeşitli kültürlere yer veren bir ulus, tam ve olgun bir ulus değildir. Üçüncüsü, öteki kültürler ve topluluklar kendilerini inkâr etmeye

ve bütünüyle erimeye mecburdur. Bir alaşım, bir konfederasyon, bir çoğulluk, kültürlerin ve toplulukların çeşitliliği söz konusu olamaz. Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayan çeşitli milliyetlerin dil ve kültür çeşitliliğini toplumsal zenginlik sayan bir topraksal ve siyasal birlik kabul edilemez. Dördüncüsü, mevcut "siyasî Türk milleti"ni yekpâre, "olgun" bir ulusa dönüştürmenin yolu millî eğitimdir. Millî eğitimin genel amacı, "yabancı kültürler"in erimesi ya da özümlenmesi ve böylece yekpâre Türk ulusunun inşa edilmesidir. Millî eğitim, devletin bu millî siyasetin benimsetilmesi ve davranış normu haline getirilmesi için kullanacağı araçtır.

ATATÜRK DÖNEMİ

Türkiye'de eğitim sistemi, yirmilerde, Atatürk'ün ve İnönü'nün yukarıda özetlenen görüşleri doğrultusunda yapılandırıldı. Atatürk döneminin eğitim alanındaki en önemli uygulaması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ve laiklik ilkesinin kabulü oldu. Bu köklü reformdan sonra, Türk eğitim sisteminin, yeni kuşaklarda millî karakter oluşturmayı amaçlayan millî eğitim ile bilgiye faydacı bir bakış açısıyla yaklaşan araçsal eğitimin sentezine dayandığını söyleyebiliriz. Milliyetçilikle kapitalist bakış akış açısını harmanlayan bu sentez, Kemalizmin temsil ettiği Türk-Batı sentezinin eğitim alanına uygulanması anlamına geliyordu. Tek Parti yönetiminin altın çağında Matbuat Umum Müdürlüğü tarafından bastırılan 1936 tarihli *Fotoğraflarla Türkiye* albümünün "Osmanlı Imparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne" başlıklı sunuş yazısında belirtildiği gibi, "Kemalizm Türk Cumhuriyetinin ideolojik mezhebidir. Bu mezhebin cihanı telakki tarzı Avrupaîdir; fakat temeli Türktür."

Millî karakter edindirilmiş ve çağdaş teknolojiye kavuşturulmuş bir ülke yaratmaya dönük ikili amaç doğrultusunda atılan adımlar arasında, Hasan Âli Yücel'in deyişiyle, "Irkımızın medeniyete baş olması tezini ve Orta Asya dünya medeniyetinin beşiği davasını" öğreten Türk Tarih Tezi'nin müfredata girmesi; "bugünkü rejimi anlamaya hizmet edecek esasları" içeren yurtbilgisi dersleri; "Amerikan kitaplarının örnek alındığı" fen bilgisi ve matematik programları; "Türk inkılâbının ideallerini hedef yaparak düzenlenen" sosyoloji programı vb. bulunuyordu (Yücel 1994: 189-190). İstanbul Darülfünunu'nu kaldıran ve yerine İstanbul Üniversitesi'ni kuran 31 Mayıs 1933 tarihli ve 2250 sayılı Üniversite Kanunu ile "Türk inkılâbının ideolojisini yapacak, inkılâp ile aşk ve iman kürsüsü olacak" milliyetçi üniversitenin gerçekleştirilmesi, bu yolda atılan bir başka adım oldu (Binbaşıoğlu, 1995: 231). Bu anlayış çerçevesinde, din, hem saf milliyetçilikle bağdaşmayan yabancı ("beynelmilel") bir öğe olarak, hem de modern teknoloji ve yöntemlerin benimsenmesini önleyen geri bir öğe olarak bir yana atıldı. Millî karakter oluşturma işi çocuklara ve gençlere "öz Türk" ahlak ve siyaset ilkelerinin aşılanması yoluyla yapılacaktı.

İNÖNÜ DÖNEMİ

Atatürk döneminde temelleri atılan millî eğitim anlayışı İnönü döneminde de sürdü. İnönü döneminin en önemli uygulaması, Köy Enstitüleri oldu. Köy öğretmenleri ile köylerin özellikle ihtiyaç duyduğu sağlıkçı, tarımcı gibi teknisyenler yetiştirmeyi amaçlayan bu okullar, iş okulu ilkesine göre çalışacaklar ve köylerde okuma yazma meselesini çözmenin yanı sıra, köy kalkınmasının merkezi olacaklardı. Köylülere enstitü binalarını ve öğretmen evlerini inşa etme ve bakımını yapma yükümlülüğünü getiren, enstitü öğrencilerinin mezuniyetten sonra 20 yıl köylerde mecburi hizmet yapmasını ön-

gören bu girişimle, köylü çocukları köyde kalmayı seve seve kabul edecek milliyetçi gençler olarak eğitilecekti. Böylece, enstitülerden yetişenler, Köy Enstitüleri Yönetmeliği'nde belirtildiği gibi, "millî ülkü ve maksatları köyde gerçekleştirmeye hizmet edeceklerdi."

İnönü döneminde de millî eğitim, Kemalizm dışında kalan her öğretiyi, her fikri zararlı ilan etme noktasındaydı. Hasan Âli Yücel'in sözleriyle, "Ciheti ve cepheleri her ne olursa olsun, Kemalizm dediğimiz ve Atatürk'e, onun koyduğu prensiplere bağladığımız inan sisteminin dışında her ne kalıyorsa, bizim için zararlıdır. Bunlar, okul içine sokulmadığı gibi, memleket içine de sokmamak zaruretinde bulunduğumuz mahzurlu fikirlerdir" (Yücel, 1993: 235).

ÇOK PARTİLİ DÖNEME GEÇİŞ

Alman nazizmi, İtalyan faşizmi ve Japon militarizminin yenilgisi ve anti-faşist güçlerin zaferiyle sonuçlanan İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünyada meydana gelen yeni güçler dengesinde Türkiye'deki Tek Parti rejimi, yeni siyasal gerçekliklere uyum sağlamak üzere kendisini dönüştürmek zorunda kaldı. Sol partilere izin vermeksizin, genel başkanı Tek Parti döneminin eski bir bakanı ve başbakanı olan liberal-muhafazakâr kapitalist bir partinin yolu açılarak, sıkı sıkıya kontrollü bir süreç içinde çok partili sisteme geçildi. Bu siyasal değişim sürecinde eğitimde gerçekleşen önemli bir değişiklik, Cumhuriyet Halk Partisi hükümetinin, millî eğitim ideolojisine ve sistemine dini yeniden sokmasıydı. 1948 yılında 10 il merkezinde onar aylık imam hatip kursları açıldı. 1949 yılında Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak İlahiyat Fakültesi kuruldu. Şubat 1949'da ilkokulların dördüncü ve beşinci sınıflarına program dışı ve ana babanın isteğine bağlı olarak din dersi konuldu.

Demokrat Parti hükümetleri, okullarda din eğitimi konusunda son CHP hükümetinin izinden yürüdü. Din dersi, Kasım 1950'de program içine alındı, ama öğrencilerin bu dersi alıp almamaları yine anne babaların isteğine bırakıldı. 1956-1957 öğretim yılında din dersleri, yine seçmeli olarak, ortaokul ve dengi okulların birinci ve ikinci sınıflarına da konuldu. 1951 yılında 7 imam hatip okulu açıldı, 1953'te bu okulların sayısı 15'i buldu. 1959-1960'da İstanbul'da da bir Yüksek İslâm Enstitüsü kuruldu. DP hükümetinin bir başka uygulaması, köy okulları ve enstitülerinin inşaatı ve bakımında köylülerin zorunlu olarak çalıştırılması hükmünü 8 Ağustos 1951 tarihli ve 5828 sayılı yasayla kaldırmak oldu. 27 Ocak 1954 tarihinde çıkarılan 6234 sayılı yasa ile Köy Enstitüleri ilkokul öğretmeni yetiştiren klasik okullara dönüştürüldü.

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Demokrat Parti döneminde eğitim alanında çocukların ve gençlerin milliyetçi öğretilemesine verilen büyük önemin aynen korunduğu görülür. Eğitimin araçsal niteliği de aynı şekilde devam ettirildi. Yeniden kamusal okul sisteminin içine alınmış olan din eğitimi ise yaygınlaştırıldı.

27 MAYIS 1960'TAN 12 EYLÜL 1980'E

1960 ile 1980 yılları arasındaki dönem modern Türkiye tarihinin en çalkantılı yıllarını oluşturur. 27 Mayıs 1960'taki askerî darbeyle başlayan, 12 Mart 1971'deki ara askerî darbeyle devam eden ve 12 Eylül 1980'deki askerî darbeyle sona eren bu dönem, siyaset ve kültür alanlarında demokratik ve sosyalist düşünce akımlarının yükselişi ve bu yükselişin toplumsal yaşamın her alanını etkilemesiyle ayırt edilir. Sınai işçi sınıfının sendikal ve siyasal örgütlenmesinin güçlenmesi, gençlik hareketlerinin atılımı, köylülüğün hareketlenmesi, Kürt ulusal hareketinin yeniden ortaya çıkması, kamu çalışanlarının

1928'de Arapça alfabenin yerini Latin alfabesinin almasıyla gerçekleştirilen Harf Devrimi, o dönemde "yeni Türk harflerinin kabulü" diye anılıyordu. Mustafa Kemal yeni harflerin ve imlanın belirlenmesiyle bizzat ilgilenmiştir.

aktifleşmesi ve kamu çalışanları hareketinin bir parçası olarak öğretmen örgütlerinin yaygın etkisinin karşısına, egemen sınıfların ve devlet aygıtı içerisindeki uzantılarının aktif desteğini alan faşist ve gerici yarı askerî güçlerin çıkarılmasıyla ülkede bir toplumsal ve siyasal kutuplaşma meydana geldi.

27 Mayıs 1960 Darbesi'nden sonra kabul edilen 1961 Anayasası, düşünce özgürlüğünü genişletti; eğitim ve öğretim, araştırma ve yayın yapma konusunda özgürlükçü bir yaklaşımı benimsedi. Eğitim ve öğretimde Türk milliyetçiliğini ve Atatürk ilkelerini benimseyen devletin gözetim ve denetimini öngördü, ancak, herhangi bir resmî ya da yarı resmî millî eğitim ideolojisini özel olarak dayatmadı. Din eğitimi ve öğrenimi konusunda bir zorunluluk getirmedi, bunu kişilerin istediğine bıraktı. Ayrıca, çağdaş bilim ve eğitim esaslarına aykırı eğitim kurumlarının açılamayacağına hükmetti. Üniversitelerin bilimsel ve idari özerkliğe sahip olduğunu, üniversite organlarının ve öğretim elemanlarının görevden uzaklaştırılamayacağını açıkça belirtti.

1961 Anayasası'nın özgürlükçü ve laik eğitim-öğretim yaklaşımının demokratik ve sosyalist akımların gelişmesini kolaylaştırmasından endişe eden egemen sınıflar, bir yandan anayasanın tanıdığı özgürlüklerin düzeni değiştirmek isteyen akımlar tarafından kötüye kullanıldığını ileri sürerek 1961 Anayasası'na karşı sistemli bir karalama kampanyası açtılar, bir yandan da faşist ve dinci örgütlenmeleri teşvik ettiler. Böyle bir ortamda, dinin rolünü hem siyaset alanında, hem eğitimde artırma eğilimi güçlendi. Dinin eğitime yerleştirilmesi süreci gitgide hızlandırıldı. Daha 1961'de İkinci Cemal Gürsel Hükümeti döneminde Millî Eğitim Bakanlığı merkez teşkilatında yeni bir düzenlemeye gidildi, din okullarının eğitim sistemi içerisinde artan rolü nedeniyle Din Eğitimi Müdürlüğü kuruldu. Sonra, CHP'nin başını çektiği koalisyon hükümeti döneminde, Millî Eğitim Bakanlığı bünyesindeki Din Eğitimi Müdürlüğü, 1964'te Din Eğitimi Genel Müdürlüğü'ne dönüştürüldü.

10 Ekim 1965 tarihinde yapılan seçimleri Süleyman Demirel'in başkanlığındaki Adalet Partisi (AP) kazandı. 12 Mart 1971 Darbesi'ne kadar tek başına iktidarda kalan AP hükümetleri, ilk günden son güne kadar "güçlü hükümet" ilkesini savundular. Yıkıcı ve bölücü akımlara fırsat verdiğini iddia ettikleri üniversite özerkliği ilkesini yerden yere vurdular. Egemen eğitim sistemine muhalefet edip eleştirel ve eşitlikçi bir eğitim verilmesini isteyen sol eğilimli öğretmenleri düşman ilan ettiler. Din eğitimini yaygınlaştıracaklarını, din görevlilerine daha iyi olanaklar sağlayacaklarını, mesleki orta ve teknik okul

mezunlarının yanı sıra imam hatip okulları mezunlarına da üniversitelere girme olanağını tanıyacağını açıkladılar. Milliyetine ve dinine bağlılığın, Türk ulusunun vazgeçilmez bir özelliği olduğunu öne sürdüler. Eğitim sisteminin milliyetçi-araçsal hedeflere göre yönlendirilmesi gereğini vurguladılar.

Ordunun 12 Mart 1971'de verdiği Muhtıra'dan sonra Nihat Erim tarafından kurulan birinci "ara" hükümet, kendisini reform hükümeti olarak tanımladı. Reform programının bir bölümü Millî Eğitim Reformuna ayrılmıştı. Programa göre, Atatürk'ün eğitimde birlik ilkesine aykırı bütün uygulamalara son verilecek ve din işlerinin yönetimi laik devlet esaslarına göre ele alınacaktı. Zorunlu öğretim süresinin beş yıldan sekiz yıla çıkarılması konusunda girişimler başlatılacaktı. Bu dönemde Millî Eğitim Bakanlığı, eğitim reformunu gerçekleştirmek üzere yürüttüğü çalışmaları açıklayan bir kitapçık yayımladı. Kitapçığa göre, eğitim reformu için "On Direktif" belirlenmişti. Birinci direktif Atatürk ilkelerinin tam olarak uygulanmasına ilişkindi. Bu direktifi bilimsel bir yaklaşımla ele alabilmek için Atatürk İlkeleri Tespit Komisyonu kurulmuştu. Komisyon Atatürk ilkelerini bilimsel yoldan belirleyecek bir Atatürk Akademisi kurulması için kanun tasarısı hazırlayacaktı. Bu kurumun çalışmalarıyla, öğrenci, öğretmen ve tüm olarak toplumumuzun belli ve saptırılmaz bir ilke etrafında toplanması; Atatürk devrim ve ilkelerinin eğitimimizin vazgeçilmez temel felsefesi olması; ve toplumumuzun bunalımlardan uzak kalması sağlanmış olacaktı.

Toplumun bunalımlardan kurtarılmasının ilk adımı olarak sıkıyönetim ilan eden 12 Mart rejimi, "Balyoz Harekâtı" adı verilen kontrgerilla eylemiyle binlerce muhalif işçi, öğretmen ve öğrenciyi tutukladı, kitle örgütlerini kapattı veya faaliyetlerini durdurdu, bu arada öğretmenlerin kitle örgütü Türkiye Öğretmenler Sendikası (TÖS) ile öğrencilerin kitle örgütü Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu Dev-Genç'i yasakladı. Kitlesel olarak tutuklananlar arasında hemen hemen tümü TÖS üyesi 3600 öğretmenin bulunması, 12 Mart'ın eğitim reformunun gerici bir doğrultu izleyeceğinin işaretiydi. Nitekim anayasada yapılan değişiklikle, üniversitelerin "bilimsel ve idari özerklik" hakkı kaldırıldı. Üniversiteler, artık, "devletin gözetimi ve denetimi altında" kendi organları eliyle yönetilecek, üniversite organları ve öğretim elemanları üniversite dışı yürütme organları tarafından görevden alınabileceklerdi. 20 Haziran 1973 tarihinde çıkarılan 1750 sayılı Üniversiteler Kanunu ile, üniversitelere öğrencileri millî tarih şuuruna sahip, vatanına, örf ve âdetlerine bağlı, milliyetçi aydınlar olarak yetiştirme görevi verildi.

12 Mart hükümetleri, aynı zamanda, programlarında yer alan Atatürk'ün eğitimde birlik ilkesine aykırı bütün uygulamalara son verilmesi ve din işleri yönetiminin laik devlet esaslarına göre ele alınması sözünün aksine, imam hatip okullarını ve genel olarak din eğitimini güçlendiren adımlar attılar. Başlangıçta salt meslek okulu statüsünde olan imam hatip okullarına lise statüsü verilmesi, 12 Mart döneminde çıkarılan Millî Eğitim Temel Kanunu ile mümkün oldu.

14 Haziran 1973 tarihinde çıkarılan 1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu, Türk millî eğitim ideolojisinin ve sisteminin yeni eksenini oluşturmuştur. Millî Eğitim Temel Kanunu ile Üniversiteler Kanunu, ilkokullardan üniversiteye kadar bütün eğitim sistemini askerî yönetimin istediği şekilde düzenlemiş, böylece seçimlerden sonra gelecek sivil hükümetlerin bağlı kalacağı çerçeveyi oluşturmuştur. Eğitim ve öğretimde en küçük aykırılığa yer bırakmaksızın her şey kaskatı bir çerçeve içine oturtulmuş, eğitim kurumlarında Türk milliyetçiliğine aykırı siyasî

ve ideolojik telkinlerin önüne geçmeye odaklanılmıştır.

14 Ekim 1973 seçimlerinden sonra Bülent Ecevit'in başkanlığındaki CHP ile Necmettin Erbakan başkanlığındaki Millî Selâmet Partisi'nin (MSP) koalisyon hükümeti, "çocuklarımıza töre ve geleneklerimizle millî hasletlerimize uygun ahlak kaidelerinin öğretilmesi gayesi ile ilk ve orta öğretime mecburi ahlak dersleri" koydu. 12 Eylül 1980 Darbesi'nden sonra okullara konulan zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin de habercisi olan bu uygulamayla okullarda din dogmalarının öğretilmesi pekiştirildi. Hükümet, ayrıca, öğretim programlarının taklitçilikten kurtarılarak millî koşullarımıza uygun hale getirilmesini ve çocuklarımızı zararlı yayınlardan koruyacak yeni bir yayın programı geliştirilmesini öngörüyordu. Türk siyasal söyleminde "taklitçilik" kavramının siyasal ve felsefi liberal değerleri karalamak için kullanıldığı, zararlı yayın kavramıyla Marksist ve sol-eşitlikçi dünya görüşünü savunan yayınların kastedildiği düşünülürse, CHP-MSP hükümet programında yer alan bu hükümlerin evrensel ve enternasyonal değerler açısından olumsuz bir gelişme anlamına geldiği açıktı.

CHP-MSP hükümetinin istifası ve yaşanan siyasî krizin ardından 1975 Nisanı'nda Süleyman Demirel'in başkanlığında AP, MSP, MHP ve Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) tarafından kurulan birinci Milliyetçi Cephe (MC) hükümeti, Millet Meclisi'nde okunan programında, ilham kaynağının Türk milliyetçiliği olduğunu, "milletimizi tarih boyunca ayakta tutan millî ve manevi değerlere bağlı" olduğunu, komünizme karşı kararlı bir mücadele yürüteceğini ilan etti. Eğitim ve öğretim alanında, "müfredat programlarının millî kültürümüze uymayan kısımlarının değiştirileceğini, milletimizin ilme ve insanlığa yaptığı hizmetlerin öğretilmesine önem verileceğini" açıkladı. Buna bağlı olarak tarih ve coğrafya kitapları resmen *millî* tarih ve millî coğrafya olarak yeniden düzenlendi. Türk siyasal sistemine olduğu gibi, eğitim sistemine de Milliyetçi Hareket Partisi'nin bayraktarlığını yaptığı faşist içerikli milliyetçi-dinci bir yaklaşımın egemen kılınması yolunda önemli bir mesafe alındı.

5 Haziran 1977 genel seçimlerinden sonra kurulan kısa süreli CHP azınlık hükümeti, "Türkiye'yi bir siyasal cinayetler ülkesi durumuna getirdiğini" söylediği MC hükümetinin tahribatını gidermeyi önüne koyarken, programında Türk millî eğitim ideolojisinin geleneksel ilkelerinin yanı sıra, eğitimin insanlıkçı ve barışçı olması, çağdaş insanlık kültürüne uyum sağlanması, yüksek öğretim kurumlarının yönetimine öğretim üyelerinin, öğrencilerin ve tüm görevlilerin katılması, gençlere siyasal hakların verilmesi gibi yeniliklere de yer veriyordu. Bu evrensel ilkelerin hükümet programına girmesi, kavramsal düzeyde, önemli bir başlangıçtı ve toplumda eşitlikçi ve sosyalist akımların güçlenip yaygınlaşmasını yansıtıyordu. Buna karşılık, programda, dinin millî birliğin sağlanmasında ve kalkınma çabalarının başarıya ulaşmasında kutsal bir kaynak olduğunun da belirtilmesi, milliyetçi-dinci tepkinin boyutlarının ne kadar büyüdüğünün işaretiydi.

AP-MSP-MHP tarafından kurulan ikinci MC hükümeti, Türkiye'nin uluslararası komünizmin saldırısı ile karşı karşıya olduğu ve anayasanın sağladığı özgürlüklerin bu saldırıyı kolaylaştırdığı iddiasına dayanıyordu. Yeni kuşaklara dünya görüşü aşılamakta önemli rol oynadığını belirttiği özellikle ahlak, sosyoloji, felsefe ve psikoloji gibi derslerin kitaplarının "evlatlarımızın millî inançlarını, manevi değerlerini tahrip edici değil, bilakis millî ve manevi değerlere bağlılığı temin edici şekilde yeniden yazılacağını" vurgulamaktaydı. Ahlak, sosyoloji, felsefe, psikoloji kitapları bu doğrultuda değiştirildi.

MC'nin çizgisi, milliyetçi-dinci dozu zaten olağanüstü yüksek mevcut kitaplara bile tahammül edemeyen şovenist bir dünya görüşüydü. Bu dönemde, öğretilemeden öte düpedüz "beyin yıkama" denebilecek bir yönelimin hâkim olduğu söylenebilir. İkinci MC'nin eğitim programında ayrıca, İslâm Enstitüleri'nin akademilere dönüştürüleceği ve buralardan mezun olacak kişilerin liselerde felsefe, ahlak, sosyoloji ve psikoloji öğretmeni olarak görevlendirileceği belirtiliyordu. Program, bir manevi bilimler üniversitesi kurma önerisiyle taçlandırılıyordu.

Faşist terör eylemlerinin yoğunlaşması ve MC'nin toplumsal meşruiyetini yitirmesiyle 1978 yılının başında CHP'nin AP'den ayrılan bağımsız milletvekillerinin desteğiyle kurduğu hükümet, totaliter bir baskı ve terör rejimini kurma çabalarına karşı demokrasiyi ve Cumhuriyet'i korumak için çalışma çerçevesinde, eğitimde tek tip düşüncenin dayatılmasına da karşı olduğunu açıkladı. Hükümet programının eğitime ilişkin bölümünde, öncelikle okullarda can güvenliğinin ve öğrenim özgürlüğünün sağlanacağı belirtiliyordu. MC hükümetleri dönemlerinde okutulmaya başlanan yeni ders kitaplarının kaldırılacağı sözü veriliyordu. Programda dikkat çeken bir başka nokta, daha önceki Ecevit hükümetinin programının aksine, bu kez eğitimin insanlıkçı ve barışçı olma hedefine yer verilmemesi, millî ve manevi değerlere bağlılık koşulunun getirilmesiydi.

14 Ekim 1979 ara seçimlerinden başarısız çıkan CHP hükümeti hemen istifa edince, MSP ve MHP'nin desteğiyle bir AP azınlık hükümeti kuruldu. Üçüncü MC olarak da adlandırılan bu hükümet, öncelikli hedef olarak "anarşi mihrakları"yla mücadeleyi ve "rejime ve Devlete sadakati" sağlamayı önüne koyar, olağanüstü yetkilerle beraber yürütmeyi güçlendireceğini belirtirken; eğitimde de bir tür yeniden-millileştirme gereğini vurguluyordu. Programın eğitimle ilgili bölümü, sanki eğitim 1920'den bu yana millî olmamış ve Cumhuriyet tarihi boyunca her hükümet tarafından daha da millîleştirilmemiş gibi, şu cümleyle başlıyordu: "Devletimizin tüm unsurlarının başında gelen eğitimin *yeniden millîlik vasfına* kavuşturulması zaruretine inanıyoruz." Programda, muhalif akımların yıllar süren mücadeleyle eğitim sisteminde açtığı gediklerin kapatılacağı ilan ediliyordu. Buna göre, eğitim sistemi, beynelmilelci ve Marksist tesirlerden kurtarılacak, idarede, mevzuatta, ders programları ve kitaplarında, kültürel faaliyet ve neşriyatta, eğitimin millîliği temel ilke olarak korunacak ve itibar görecekti. Öğretmenler Türk çocuklarını milliyetçi bir ruh ve düşünce ile yetiştirecekler, onların gönüllerine ve zihinlerine, devlete, millete, aileye, millî ve manevi değerlerimize, milletimizin geleceğine sadakat ve sahiplik şurunu yerleştireceklerdi. Sadece ilkokullar, ortaokullar ve liseler değil, üniversiteler ve yüksekokullar da rejimin ideolojisini aşılayan tek tip kurumlar olacak, öğrencilerini devlete ve millî hayat felsefemize sadık bir şekilde yetiştirmekle mükellef olacaklar, bunun için bütün tedbirleri alacaklardı.

12 EYLÜL REJİMİ

12 Eylül 1980 tarihinde Orgeneral Kenan Evren başkanlığındaki askerî cunta, yönetimi ele aldı ve toplumsal muhalefete savaş ilan etti. Bütün yurtta sıkıyönetim ilan edilir, siyasal partiler, işçi sendikaları, dernekler ve kitle örgütleri kapatılırken, öğretmen ve öğrenci dernekleri de yasaklandı. Binlerce öğretmen işten atıldı.

12 Eylül rejimi, devlete ve ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda kapitalizmin hiyerarşik egemenlik ilişkilerine sadık yurttaşlardan oluşan itaatkâr bir toplum yaratmak üzere toplumun bütününü yeniden düzenledi. Askerî yönetimin göze-

timi altında hazırlanan 1982 Anayasası, Kemalizmi/Atatürkçülüğü devletin, bütün siyasal partilerin ve millî eğitimin uymak zorunda olduğu tek, resmî ideoloji olarak ilan etti. "Atatürk milliyetçiliği" ve Atatürk ilkeleri olarak anılan bu Türk milliyetçiliğinde "kutsal devlet" anlayışının merkezî yeri vardı. Öte yandan, ilk bakışta şaşırtıcı görünen, ancak darbenin nedenleri hatırlandığında anlaşılabilecek bir tutumla, 1982 Anayasası klasik laik Kemalizm çizgisinden saptı; okul sistemi içerisinde dinî dogmaların öğretilmesini *zorunlu* hale getirdi. Amaç, öğrencileri ve gençliği, sosyalizmin her renginden siyasal ve kültürel liberalizme kadar uzanan bütün zararlı ideoloji ve düşünce akımlarından korumaktı. Öğrenciler ve gençler Müslüman-Türk çocukları olarak bütün öteki ideolojilere düşman olarak yetiştirileceklerdi. Öte yandan 1982 Anayasası, ana dillerde eğitim ilkesini açıkça yasakladı.

4 Kasım 1981 tarihinde çıkarılan 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'yla üniversiteler de, ilk ve orta öğretimde uzun yıllardır uygulanan otoriter-baskıcı ideolojik ve idari kurallara uyduruldu. Üniversiteler üzerinde üst kuruluş olarak oluşturulan Yükseköğretim Kurulu (YÖK), hükümet ve devlet organlarına bağımlı ve aşırı hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Silahlı Kuvvetler, üniversitelerin bütün faaliyetlerine yön veren kurumlar içerisinde temsil edilir.

12 Eylül rejimi, Millî Eğitim Temel Kanunu'nda 16 Haziran 1983 tarihinde çıkarılan 2842 sayılı yasayla kimi değişiklikler yaptı. 1982 Anayasası'na konulan hükme uygun olarak, din kültürü ve ahlak öğretimi ilkokul ve ortaokullar ile lise ve dengi okullarda okutulan zorunlu dersler arasına alındı. İmam hatip okulları konusunda çok daha köklü bir uygulama başlatılarak imam hatipliler, "yetiştirildikleri yönde" eğitim veren fakültelerin yanı sıra genel üniversite sistemine kabul edildi. Getirilen tek istisna, Harp Okulu'ydu. Milliyetçiliğin ve dinciliğin, Türkçülüğün ve İslâmcılığın resmî ideolojiye entegrasyonunun en belirgin biçimde kurumlaştırıldığı alan, millî eğitim oldu.

Böylece, İkinci Dünya Savaşı sonrasında başlayan dinin tekrar eğitime sokulması süreci, 12 Eylül rejiminde doruğuna ulaşarak resmîleşmiş oluyordu. Bu, "Türk-İslam Sentezi"nin veya Taha Parla'nın daha uygun adlandırmasıyla Türk-İslam-NATO sentezinin eğitim alanına uygulanması anlamına geliyordu (Parla, 1993: 220). Türk-İslâm-NATO sentezinde, din, milliyetçiliği tamamlayan ve pekiştiren bir öğe sayılıyordu. Millî ve dinî değerler birlikte ele alınıyor, eğitimin ruhu ya da özü olarak tanımlanıyordu. Modernizm, kalkınmacılık, teknolojik bilgi ve beceri kazanımı ise, tıpkı Kemalizmin Türk-Batı sentezinde olduğu gibi, Türkiye'nin ulusal yüceliğini sağlamak üzere bu ruh tarafından kullanılacak araçlar olarak görülüyordu. Temel amaç, evrenselliğe ve enternasyonalizme kesinlikle karşıt ve "müteyakkız" bir değer sistemini benimsetmek, siyasal olarak homojen, kültürel olarak milliyetçi bir toplum yaratmaktı.

12 EYLÜL'DEN GÜNÜMÜZE

12 Eylül rejiminin sosyalist ve demokrat muhalefeti toplumsal-siyasal yaşamın kıyısına itip toplumu ve devleti yeniden yapılandırmasının ardından, 1983'te neoliberal bir yönelişle ve milliyetçilik, muhafazakârlık, iktisadî liberalizm ve sosyal adaletçiliği birleştirme iddiasıyla yönetime gelen Anavatan Partisi (ANAP), milliyetçi-muhafazakâr çizgisi içinde eğitim sisteminde Türkçülüğün ve İslâmcılığın ağırlığını daha da arttırdı.

Yaklaşık sekiz yıl süren Anavatan Partisi iktidarı ve 1991-1995 döneminde Doğru Yol Partisi (DYP)-Sosyaldemokrat Halkçı Parti (SHP) hükümetinin ardın-

dan 1996 yılı başında İslâmcı Refah Partisi'nin (RP) DYP'yle kurduğu koalisyonun ordunun 28 Şubat 1997'de başlayan müdahalesiyle tasfiye edilmesi, eğitimi tartışma gündeminin odağına oturttu. Temel eğitimin 8 yıla çıkarılması kapsamında, öteki meslekî ve teknik okulların yanı sıra imam hatip okullarının orta bölümlerinin kapatılması, "irticaya karşı mücadele" programının önemli bir parçasıydı. Ancak 28 Şubat müdahalesi, eğitimde din boyutundan vazgeçilmesi sonucunu doğurmadı. Kemalizmin klasik Türk-Batı sentezine, laik siyaset ve laik eğitim uygulamasına dönülmedi. İlköğretimde ve ortaöğretimde zorunlu din dersi uygulamasına devam edildi. Zorunlu din derslerinde, öğrenciler, dinin milleti oluşturan önemli unsurlardan biri olduğunu, ibadetin gerekli olduğunu, evrenin yaratıldığını öğrenmeye devam ediyorlar ve İslâm ibadetinin kurallarını uyguluyorlar. Bu derslerde, "millî benliğimize ve dinimizin ana kaynaklarına dayalı din ve millet şuuru" işleniyor. Özetleyecek olursak, doksanların ikinci yarısına kadar toplum yaşamının her alanında olduğu gibi eğitimde de kendisine milliyetçiliğin saygın bir ortağı rolü verilen dinin; 28 Şubat 1997 müdahalesinden sonra, devlet ideolojisine yardımcı olduğu için kendisine tahammül edilen ikincil bir ortak sayılmaya başlandığını söyleyebiliriz.

Görüldüğü gibi, Türk millî eğitim ideolojisinde dinin rolü ve etkisi, sürekli bir gerilim kaynağı olmuş ve geniş bir salınım göstermiştir. Buna karşılık, milliyetçilik ve millî devletin yüceltilmesi ile maddi başarı zihniyeti, yani, faydacı-araçsalcılık her aşamada temel rollerini ve etkilerini sürdürmüştür.

Dine verilen rolden bağımsız olarak, millî eğitim ideolojisi hep otoriter, totaliter ve baskıcı nitelik taşıdı ve zaman zaman açıkça faşist bir içeriğe büründü. Bu ideoloji, okul öncesi, ilk ve orta eğitim kurumlarında okuyan çocuklara mutlak itaatin aşılanmasını ister; bununla da yetinmez, üniversitelerde okuyan gençlerden de kendi öngördüğü düşünce ve davranış normlarına tam uyum göstermelerini bekler. Millî Eğitim Bakanlığı'nın Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun, Millî Eğitim Temel Kanunu, Okul Öncesi Eğitim Programları, İlköğretim Kurumları Yönetmeliği, Lise Öğretim Programları, Ders Kitapları Yönetmeliği, Yükseköğretim Kanunu ve ilgili mevzuat bu konuda gereğinden çok kanıt sunuyor. Kapitalist zihniyetle koyu bir milliyetçiliği Türk-Batı sentezi döneminde de, Türk-İslâm-NATO sentezi döneminde de güçlü bir şekilde birleştiren Türk millî eğitim ideolojisinde, özgürlük, eşitlik, aydınlanma, eleştiri, hükmetme ilişkilerinin ve hiyerarşinin reddi, ana dillere saygı gibi evrensel ve enternasyonal değerlere karşı uzak ve güvensiz bir tutum görülür.

Millî eğitim ideolojisi, incelememize konu olan ve 1920'den günümüze kadar uzanan 80 yıllık dönemde, gecikmiş ve bağımlı bir kapitalizmin sömürüsü, sıkıyönetimler, olağanüstü hal, askerî darbeler, düşük yoğunluklu savaş, paramiliter güçlerin seferber edilmesi gibi devletin baskı aygıtlarının yoğun biçimde kullanıldığı bir millî güvenlik devletine özgü uygulamaların ortak etkisiyle belirlenen ortamla uyumluydu. Muhalif görüşlere hayat hakkı tanımayan bir öğretilemeyle dayatılan bu ideoloji, gerek öğretimin her halkasında yinelenen kalıpları, gerekse bunlarla uyumlu basit özdeyişler ve sloganlarla, Türkiye'de popüler kültürde ve gündelik hayat ideolojisinde milliyetçiliğin yeniden üretimini güvence altına almaktadır. ❐

Bir Aidiyet Fermanı: "Türk Tarih Tezi"

BÜŞRA ERSANLI

Yüzyılın başlarında ve çoğu yerde hâlâ, millî kimlik, yani özünün farkını vurgulamak, Cemiyet-i Akvam çerçevesinde rüştünü ispat etmek, kısacası milletin siyasî ismini koymak ancak ve ancak ömrünü etnik anlamda bilmekle ve daha da önemlisi bildirmekle oluyordu. İşte cinsi ırkı belli bir insan ömrünün daha uzun bir zaman dilimine tercümesi yani etnik tarihçilik her Cemiyet-i Akvam üyesinin başvuracağı başlıca siyasî meslek haline gelmişti. Çünkü kimlik kartı o dönemde öncelikle böyle çıkıyordu. Ancak Milletler Cemiyeti'nin kuruluşunun arkasında yatan ideal milletlerarası işbirliği ve barış ilkesiydi ve barış ilkesinin sağlam zemine oturmasının her milletin rüştünü ispat etmesiyle sağlanacağı düşünülmüştü. Yani dünya ilişkilerinde sonradan olduğu gibi, kıran kırana "realist" bir rekabet değil bir barış atmosferi öngörülüyordu. Faşizmin yükselişi bu ideali kısa sürede bozdu ve özünün farkını vurgulamanın başlıca yolu diğerlerini dışlamak olarak algılandı. Millî kimliğin savaşkan hali böyle başladı. Milliyet ve milliyetçilik kavramlarının masumiyetini kolayca kaybetmelerine yol açan militarist, dışlayıcı veya eritici milliyetçilik akımları kuvvetlendi.

Türkiye Cumhuriyeti de milletler cemiyetine girme mücadelesinde Avrupa türü etnik tarihçilik yolunu benimsedi. Tabii bunu kendi siyasî kültürünün üslubu çerçevesinde son derece seçkinci, otoriter, pragmatik ve radikal bir değişim projesiyle yaptı. Beyan edilen, ısmarlanan tarihçilik ve atanan tarihçiler Türk kimliği fermanını geçmiş siyasî idarî birikimden de yararlanarak yazdılar. "Türk tarih tezi" deyim olarak Cumhuriyet döneminin *otuzlu* yıllarını akla getirmektedir. Çünkü tarih çalışmaları ve eğitimi içinde Türklerin, etnik köken olarak tayin edici bir konuma getirilmek istenmesi erken Cumhuriyet döneminin siyasî kararlarıyla olmuştur ve bu çaba "Türk tarih tezi" olarak isimlendirilmiştir. Aslında Türk etnik kökeninin tarihsel kimliğin ana malzemesi olması yolundaki eğilim ilk önce Yusuf Akçura'nın (1879-1935) 1904 yılında yazdığı "Üç Tarz-ı Siyaset" adlı meşhur makalesinde dikkat çekmişti. Yusuf Akçura'nın tarihsel kimlik tartışmasındaki bu eğilimi de, 19. yüzyılın ikinci yarısında birçok milletin, tarihçilikte etnik kökeni öne çıkarmaya başlamasının bir uzantısıdır.

Otuzlarda adı konan "Türk tarih tezinin" en önemli özelliği, tarihçiler arasında varolan belli başlı görüşlerin tartışmalar ve araştırmalar sonucunda belirginleşerek bir tez niteliği taşıması değil daha çok "tez" olarak isimlendirilmiş olmasıdır. Bu isimlendirme bariz resmî bir nitelik taşır. Özellikle II. Meşrutiyet döne-

mindeki tarihçilerin çalışmalarında Türklüğün etnik köken ve dil yönünden ağırlık kazandığı bir gerçektir. Ne var ki, "Türk tarih tezi" adıyla öne sürülen iddialarda bu eğilimin güçlendirilmesi uzun vadeli çalışmalara ışık tutacak bir biçimde değil, aşırılıklarla dile getirilmiştir. Bu nedenle de özellikle kırklardan itibaren etraflıca eleştirilmeye başlanan ancak seksenlerden itibaren "resmî" kavramıyla birlikte anılan bir deyimdir.

Türkiye'de tarihçilik alanında etnik kökeni öne çıkarma eğiliminin yaygınlaşması, öncelikle Batılı müsteşriklerin ve onların Osmanlı içindeki takipçilerinin eserlerinden yararlanılarak başlamıştır. Bu Türkologlar arasında Fransız Joseph De Guignes (1721-1800), Macar Arminius Vambery (1852-1913), Fransız Leon Cahun (1841-1900), Alman Wilhelm Radloff (1837-1918), Rus Vasili Barthold (1869-1930)'un yanı sıra Osmanlı aydınlarından Polonya asıllı Mustafa Celaleddin Paşa (Constantin Borzecki) (1826-1875), Ahmet Vefik Paşa (1823-1891), Süleyman Paşa (1838-1892), Ali Suavi (1838-1878) ve Şemseddin Sami (1850-1904)'yi sayabiliriz.

"Millet"in ne olduğunun tanımlanması çalışmaları, 19. yüzyılın sonlarından Cumhuriyet döneminin ilk yirmi yılının sonuna kadar sürmüştür. Ulusçuluk hareketleri sonucu siyasal çatı olarak imparatorluk çatısının geçerliliğini yitirmesi Osmanlı-Türk aydınlarının da ulusal kökenlerini araştırmalarına ihtiyaç göstermiştir. 19. yüzyıl sonu Osmanlı tarihçiliğinde değişim, Osmanlı siyasal kimliğinin meşruiyetini yitirmesinin bir sonucudur. Bu dönemdeki tarih anlayışının da etnik kökenin tanımlanması yolunda ağırlık kazandığını belirtmek lazım.

TARİH MALZEMESİ OLARAK "MİLLÎ KİMLİK"

Yüzyılın başında, tarih çalışmaları, "millî" olanın tanımlanmasıyla doğrudan ilişkili görülmüştür. Dolayısıyla milliyetçilik idealini güçlendirmek ile tarihin yeniden ele alınması çalışmalarını yürütenler ya aynı kişiler ya da birbirlerine yakın olan aydınlardır. Türkiye'de tarih çalışmalarının "tez" adını alma süreci milliyetçilik anlayışındaki içerik değişimiyle eş zamanlı olmuştur. Bu açıdan öncelikle millî kimliğin nasıl bir içerik değişimi geçirdiğini ele almak zorundayız. 20. yüzyılın başında "millî" kimlik için üç yaklaşım belirginleşmişti.

Birincisi *Osmanlıcılık* idi. Bu, Fransız ihtilalinin etkisiyle devreye giren vatandaşlık anlayışının imparatorluk kapsamında ele alınması olarak açıklanabilir. Yani siyasal kimlik, Osmanlı kültürel kimliğinden kopartılmadan vurgulanacak, böylece İslâm ve Türk kimlikleri de bu çerçevede anılmış ve yaşatılmış olacaktı.

İkinci yaklaşım Osmanlı siyasal kimliğini bir kenara bırakarak, hem kültürel hem de siyasal alanda Türk kimliğini öne çıkarmaktı. Bu görüşte olanlar, etnik kökene bağlı olan ulusal kimliğin çağa uyumlu en sağlıklı kimlik olduğuna inanıyorlardı. Tarih ve dil araştırmalarının bu görüşle yapılması için uğraşıyorlardı, *kültürel Türkçülük* esas özellikleriydi.

Üçüncü yaklaşımı savunanlar da Türklüğü esas alıyordu. Türklüğü hem etnik hem de sosyolojik bir gerçeklik olarak görüp bunun bilimsel altyapısını ve sosyalizasyon vasıtalarını hazırlamanın gerekliliğini duyuyorlardı. Bu akım, esas olarak Batı Avrupa ve özellikle de Fransız pozitivizminden etkileniyordu. İkinci yaklaşımdan farkı, millî vazifeyi hızlandırmayı tarihin bir işlevi olarak görmesiydi. Bu üçüncü yaklaşım genel hatlarıyla etnik kimliği vatandaşlık kimliğiyle birleştirme çabasını dile getiren *işlevsel Türkçülük* akımıydı.

Kısaca belirtildiği gibi millî kimlik arayışlarının önemli bir parçası olarak ele alınan "Türk tarih tezi" üç koldan beslenmiştir. Birincisi daha önce de belirttiğimiz

gibi 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı Türkologlarının Türk kökenini bilimsel araştırmalarla ortaya koyma girişimleridir. İkincisi Rus Çarlığı yönetiminde yaşayan Türk toplulukları içinde özellikle Kazan, Kırım ve Azerbaycanlı Türk aydınlarının kültürel ve etnik başkaldırısının milliyetçilik, dil ve tarih çalışmalarıyla kuvvetlendirilmesidir. Üçüncüsü de Türklerin siyasal iktidara en yakın olduğu bölgenin, yani Anadolu'nun aydınlarının Türkçülük çalışmalarını pozitivizmin etkisiyle genel olarak sosyal bilimlerle bağdaştırma gayretleridir. Yusuf Akçura'nın "Üç Tarzı Siyaset" adlı bilinen tartışmasında öne çıkarılan ikinci tür kimliğin anlatımıydı. Ziya Gökalp (1876-1924) üçüncü anlatıma daha yatkındı. Bu aradaki fark, birincisinin Rus çarlığı yönetimi altında, etnik ve dinî başkaldırı duygularıyla yetişmiş, kültürel özerklik mücadelesi vermiş bir aydın olması; diğerinin ise, çoğunluğu Türk olarak algılanan dağılmış bir imparatorlukta Osmanlı vatandaşı olarak yetişmiş bulunmasıydı. Birincisinin amacı kültürel sürekliliği, ikincisinin amacı ise siyasal sürekliliği teminat altına alabilmekti. Ziya Gökalp'in erken ölümü Yusuf Akçura'nın etnik kimliği siyasî platformda savunmasının önemli nedenlerinden biri olarak görülebilir.

"TÜRK TARİH TEZİ" ÖNCESİ TARİH ÇALIŞMASI

Tarihçiliğin etnik çerçevede gelişmesi Cumhuriyetin ilk yıllarında belirlenmedi. Türklüğün kökenlerine duyulan ilgi Meşrutiyet'ten sonra eğitim alanında süregelen laikleşme faaliyetleriyle birlikte tarih çalışmalarına da yansımıştı. Cumhuriyet döneminde adı konan tezin hazırlıkları II. Meşrutiyet döneminde çeşitli örgütlenmelerle çeşitli milliyetçilik çalışmalarıyla hazırlandı. Türklüğü, tarih malzemesinin esası olarak ele almak *Türk Derneği*'nin (1908-1911), *Tarih-i Osmani Encümeni*'nin (1909-1928), *Asar-ı İslamiye ve Milliye Tedkik Encümeni*'nin (1915) ve *Türk Ocaklarının* (1912-1930) çalışmalarıyla gelişti. Bu dernekler ve yayınları millî kimliğin Osmanlılık mı Türklük mü olacağı konusundaki farklı eğilimleri tarih çalışmaları olarak sürdürüyorlardı. Çağdaş tarihçiliğin ve sonradan "Türk tarih tezi"nin meşruiyetini de sağlayacak olan ilk araştırmalar bu derneklerde yapıldı.

Türk Derneği'nin amacı Türk diye anılan tüm kavimlerin geçmişini öğrenmeye ve öğretmeye çalışmaktı. *Tarihi Osmani Encümeni* dergisi daha çok Osmanlı tarihine önem veriyordu ancak bu dergide de Osmanlı ve Islâmiyet öncesi Türklükle ilgili makaleler yayımlanmıştı. Derneğin çalışmalarının esas olarak askerî ve siyasî kaynaklara dayandığı yolundaki eleştiriler sonucu tarihte "Türk müesseseleri"ne de ağırlık verilmek istendi. Tarihi, sosyal, ekonomik ve edebî çerçevede ele alan araştırmalar *Milli Tetebbular Mecmuası*'nda başladı. Dönemin belli başlı tarih yorumcularından Yusuf Akçura, Fuat Köprülü (1890-1966), Veled Çelebi (1869-1953), Bursalı Tahir Bey (1861-1924), Necip Asım (1861-1935) ve Ziya Gökalp, çalışmalarını, *Asar-ı İslamiye ve Milliye Tedkik Encümeni*'nin dergisi *Milli Tetebbular Mecmuası*'nda (1915) sürdürdüler.

Türklüğün kökeni tarihçilik içinde bir netliğe kavuşmamıştı ancak eğilimin etnik köken olduğu özellikle *Türk Ocaklarının* çalışmalarında açıklık kazandı. Zamanın edebiyatçıları ve milliyetçileri, Türk kökenli halkların tarihini ve kültürünü incelemek amacıyla kurulmuş olan Türk Ocaklarında toplanmışlardı ve tarihçiliğin disiplin olarak alanı genişledi: Bu dönemde yeni tarih disiplininin konusunun Yusuf Akçura tarafından, işlevinin Ziya Gökalp tarafından, metodunun ise Fuat Köprülü tarafından belirlendiğini söylemek mümkündür. Konusu Türklerin etnik kökeni, işlevi millî duyguların sosyalizasyonu, metodu tarafsız ve güve-

nilir (geçerliği bilimsel yöntemle kanıtlanmış) belgelere dayanan araştırma olarak görülebilirdi.

1929 yılında, yine resmî olarak ısmarlanan tarih kitapları bu üçlünün oluşturduğu tamamlayıcı çerçevede hazırlanmadı. Bu üç önemli katkı Cumhuriyet'in otuzlu yıllarında II. Meşrutiyet'teki araştırmacı özelliğiyle yansımadı. Siyasal tercihle en uyumlu bir noktada sadece Yusuf Akçura kaldı. Ziya Gökalp zaten 1924'te ölmüştü. Fuat Köprülü'nün önemle üzerinde durduğu güvenilir kaynaklar ise siyasal tercihlerle bir kenara itildi ve Türklüğün kökleri ikincil kaynaklarla, kronolojik boşlukları doldurmadan, çok gerilere çekilmek istendi.

II. Meşrutiyet döneminde kurulan bu derneklerin siyasî yanı, kültürel bilimsel yanını gölgede bırakmıyordu. O dönemin çalışmaları bir kültür tarihi çalışmaları olarak nispeten bağımsız sürdürülüyordu. Oysa sonradan Necip Asım, Mehmet Arif Bey ve diğerlerinin 1910'lardaki denemeleri, hatta Yusuf Akçura'nın kendisi bile eleştiriliyor, tarihçiliğin Osmanlıcılık ile bağlantılandırılmasına bir set çekilmek isteniyordu. Ayrıca bu araştırmacılar tarihin esas malzemesi konusundaki düşüncelerinde değişimler de yaşadılar. Örneğin, 1910'ların başında Türkçülüğü Osmanlıcılığa hizmet eden bir akım olarak gören Ziya Gökalp birkaç yıl sonra tarihçilikte etnik köken arayışının daha doğru olduğuna inanmıştı.

Türk Ocaklarında yukarıda sayılan tarihçiler dışında Halide Edip (Adıvar 1882-1964), Mehmet Emin (Yurdakul 1869-1944), Hamdullah Suphi (Tanrıöver 1885-1966), Ahmet Ferit (Tek 1877-1971), Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) da bir araya gelmişlerdi. Ocaklarda milliyetçilik, edebiyat sanat ve ilim bir arada yürüyordu *Türk Yurdu* dergisinin siyasî kimlik kaygısını aşan Türkçülük çalışmalarıyla Türk tarihçiliğine önemli katkıları olmuştur.

"TÜRK TARİH TEZİ"NİN ÖNERMELERİ

Cumhuriyet tarihçiliğinin otuzlu yıllarda "Türk Tarih Tezi" olarak öne sürdüğü görüşlerin şekillenmesi ve tam olarak tanımlanması 1929 ila 1937 yılları arasında oldu. Tezin "kati zaferi" 1937 tarihli İkinci Türk Tarih Kongresi'nde kutlandı. Tezin şekillendirilmesi için ilk adım Mustafa Kemal'in inisiyatifiyle atılmıştır. Özellikle bazı tarih öğretmenlerinin görevlendirilmesi ile tarih ders kitaplarının yeniden yazılması istenmiş ve bunun için örgütlenmeye gidilmiştir. Bu çerçevede, Kemalist tarih tezi, Kemalist ideolojinin en önemli bütünleyici parçalarından biri olarak bir kültür devrimi özelliği taşır. Ulusçuluğun yanı sıra pozitivizm ve laiklik bu ideolojik formülün felsefî temellerini oluşturmuştur.

Mustafa Kemal'in öncülüğünde başlayan tarih çalışmaları 1928-29 yılları arasında bazı sonuçlar vermiş, bazı tarih çalışmaları notlar halinde yazılarak bastırılmıştı. Ancak kurumsal düzeyde atılım Türk Ocaklarının kapatılmasından birkaç ay önce Türk Ocaklarının altıncı kurultayında ocaklara bağlı *Türk Ocağı Türk Tarih Heyeti*'nin kurulmasıyla olmuştur. Nisan 1930'daki bu gelişmeden hemen sonra Haziran 1930'da Türk Ocakları, kapatılarak Cumhuriyet Halk Fırkası içinde eritildiğinden bir yıl sonra yine nisan ayında Türk Tarih Heyeti'nin kurucularıyla *Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti* adını almıştı. *Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti*'nin ilk toplantısı, 4-5 Haziran 1931'de gerçekleştirilmiştir. Başkan Reisicumhur Katibi Umumisi M. Tevfik Bey (1889-1961), ikinci başkanlar ise Yusuf Akçura, Samih Rıfat (1874-1932) ve Dr. Reşit Galip (1893-1934) olmuşlardır.

İlk girişim, farklı uzmanlık alanlarında kısa ve uzun makalelerin üretilmesi ve böylece Türk tarihinin *ana hatlarının* belirlenmesi oldu. Birçoğunun ayrı basımı

Afet İnan, 1932'de düzenlenen I. Türk Tarih Kongresi'nde, Türklerin Arî kökenlerinden bahseder, hatta "Arî" kelimesinin Türkçe olduğunu ileri sürerken, konuşmasında modern ırkçılığın öncü ideologlarından Gobineau'ya da atıf yapmıştır.

yapılan bu makaleler içinde Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli evrelerinin, özellikle doğuşunun ve dağılmasının en önemli yeri tuttuğu bir gerçektir. Tarihsel kimliğin ana malzemesi olarak belirlenen etnik kimliğin yani Türklüğün özellikle tarih öncesi ve tarihin ilk devirlerindeki durumu bu kapsamda bilinmediği için 600 yılı kapsayan Osmanlı tarihinin eldeki en somut yazılı belgelerine başvurmak doğaldı. Ayrıca eski Türklük alanında çok etraflı ve uzun süreli araştırmaların gerekli olduğu hem tartışmalarda belirtilmiş hem de ilk kesin eleştirilerin ana malzemesi olmuştu. *Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti*'nin ilk faaliyeti de yine Mustafa Kemal'in direktifiyle yeni tarih kitabının *Türk Tarihinin Ana Hatları* adı altında kaleme alınmasıdır. Kemalist tarih tezinin ilk atılımını temsil eden fakat aceleyle yazıldığından yeterli ve başarılı görülmediği için okullarda okutulmayan, ancak özeti *Türk Tarihinin Ana Hatlarına Methal* adı altında 30.000 bastırılıp dağıtılan, *Türk Tarihinin Ana Hatları* bir komisyon çalışmasıdır. Yazarları ise ağırlıklı olarak siyasî hayatta önde gelen simalardır: Afet [İnan] (1908-1985), Mehmed Tevfik [Bıyıkoğlu], Cumhurbaşkanı Genel Sekreteri ve Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti Başkanı; Samih Rifat (Çanakkale mebusu); Akçuraoğlu Yusuf (İstanbul mebusu ve Ankara Hukuk Fakültesi'nde profesör); Dr. Reşit Galip (Mebus ve Cemiyetin Genel Sekreteri); Hasan Cemil [Çambel] (1879-1967), (Bolu mebusu); Sadri Maksudi [Arsal] (1880-1957), Mebus; Şemseddin [Günaltay] (1883-1961) (Sivas mebusu); Yusuf Ziya [Özer] (1870-1947), İstanbul Hukuk Fakültesi'nde Profesör.

Methal Kısmı tarih öncesi ve eskiçağlardaki genel dünya tarihini dışarıda bırakıyor ve böylelikle diğer uygarlıkların Türklük üzerindeki etkilerini göz ardı etmiş oluyordu. Bu 90 sayfalık *Methal Kısmı* eski Türkleri, eski Türklerin kökenlerini, anavatanlarını ve göçleri konu almaktadır. Bir iki sayfada eski medeniyetlerden söz edilmiş ancak Osmanlı siyasî varlığı, kitapta hiç yer almamıştır.

1929-30 yıllarında hazırlanan bu iki kitap, bir iki yıl içinde resmî olarak okullara girecek dört ciltlik *Tarih* kitaplarının bir tür ön çalışması olarak kabul edilebilir. Dört ciltlik tarih kitapları ise birkaç yıl içinde basitleştirilecek *Ortamektep İçin Tarih* adıyla üç ciltlik bir yayın daha yapılmış olacaktır.

Türk Tarihinin Anahatları neden yazılmıştı? "Giriş" bölümünde yazarlar bu hedefi şöyle anlatmaktadırlar:

Türk deha ve seciyesinin esrarını meydana çıkarmak, Türkün hususiyet ve kuvvetini kendine göstermek, ve millî inkişafımızın derin ırkî köklere bağlı olduğunu anlatmak istiyoruz: Bu tecrübe ile muhtaç olduğumuz o büyük millî tarihi yazdığımızı iddia etmiyoruz, yalnız bu hu-

susta çalışacaklara umumî bir istikamet ve hedef gösteriyoruz.

Bütün dünyaya medeniyet neşretmiş olan Türkler asıl vatanları olan Orta Asya'da muhtelif devirlerde yüksek medeniyetler tesis etmişlerdir.

Bununla beraber Türklüğün cismani, fikri ve ruhi kuvvet ve kudreti dağılan imparatorluğun asıl Türk kısmını kurtarmaya kifayet etti: Yeni Türk devleti, işte bu kudretin yarattığı bir varlıktır [...] (abç)

Türk Tarihinin Anahatları kitabında, onun *Methal* adlı özetinde, hemen sonra yazılan 4 ciltlik Lise *Tarih* kitaplarında ve bunların basitleştirilmiş şekli olan *Ortamektep İçin Tarih* kitaplarında ispat edilmek istenen "gerçek" şu önermeleri içeriyordu:

1- *Türkler sarı ırkın mensupları değildir. Türklerin Moğollarla etnik/ırksal bir irtibatı yoktur: Türkler Aryan ırktandır.*

Afet Inan I. Kongre tartışmalarından: "Avrupa'nın çok alimleri, tarihten evvelki devirlerde başlayıp, tarih fecrinde ve tarih kurumlarında, beşeriyetin, her parçasına ve Avrupalılara, yüksek kültür götüren, Ortaasiyalı bir takım kabileleri, kendi cedleri yapıyorlar; Ari, indo-öropeen ve indo-germen adını verdikleri bu insan kümelerini (Altay-Pamir) yaylasından hareket ettiriyorlar." "...Ortaasiyanın otokton halkı Türktür."

Ortamektep İçin Tarih I'den: "Tarihin ilk devirlerinde Küçükasya'da oturan halk Hitit veya buna benzer adlarla tanınmış olan Hata Türkleridir [...] Etiler Küçükasya'yı kaplayan bir imparatorluk kurmuşlardı. Bu devleti teşkil eden Türkler, kendi Etilerinin idaresi altında ayrı ayrı krallıklar, prenslikler halinde bulunuyorlardı." "M.Ö. 2800 tarihlerinde buraya (Lübnan Dağları) Şarktan Ortaasyalı insanlar gelerek yerleşmişler ve Fenikeliler adını almışlardır. İlk Fenike medeniyetini kuran bunlardır."

2- *Türkiye'deki Türkler Orta Asya'dan gelmişlerdir. Göçler, genellikle iklim şartları nedeniyle gerekli görülmüştür.*

Türk Tarihinin Anahatları kitabının "Giriş" bölümünden:

"...Orta Asyada Türk medeniyeti normal bir surette, fasılasız inkişaf edememiştir. Bunun sebeplerini anlamak için Orta Asyanın iklimi ahvalini göz önünde tutmak gerektir."

3- *Türklerin kökü ve adı milattan önce 9 000 ya da 12 000 ve hatta 20 000 yıl öncesine kadar gider.*

Birinci Türk Tarih Kongresi zabıtlarından: "Türkün anayurdu Ortaasiya yaylasıdır! [...] Bu yurdun belkemiği, 'Altaylar-Pamir' mıntıkasıdır. Türkler bu beşikte, en az milattan 9000 yıl evvel, kültür sahibi bir ırk olmuş bulunuyordu."

4- *Türklerin dili dünyadaki diğer büyük diller üzerinde etki yapmıştır. Dilin kökünde doğanın gücü vardır: İnsan ilk gücünü güneşten, dil de ilk gücünü güneşten almıştır. Sonradan eklemlenen Arapça ve Farsça'dan arındırılmalıdır.*

Tezin bu kısmı daha çok Birinci Türk Tarih Kongresi'nden hemen sonra toplanan Türk Dil Kongresi'nde geliştirilmiştir. Tarih disiplinine bağlanması ise İkinci Türk Tarih Kongresi'ne sunulan dilbilim konusundaki bildirilerle, özellikle de İbrahim Necmi Dilmen'in (1887-1945) "Güneş Dil Teorisi" adlı bildirisiyle olmuştur.

5- *Türklerin tarihi Osmanlı egemenliği ile başlamamıştır. Türklerin, Osmanlı ve İslâm öncesi siyasal varlıkları, kurdukları 18 devletle sabitleşmiştir.*

Birinci Türk Tarih Kongresi zabıtlarından:

"...Türk çocukları, biliyor ve bildirecektir ki, onlar, 400 çadırlı bir aşiretten değil, on binlerce yıllık, Ari, medeni, yüksek bir ırktan gelen, yüksek kabiliyetli bir millettir..."

6. *Osmanlının yanlış idaresi çok eski çağlardan medeniyet sahibi olan Türklere zarar vermiştir. Türk siyasal ve kültürel kimliğinde Osmanlıyı esas almak yanlıştır* (Ersanlı, 2002).

İLK TARİH KONGRELERİ

Ders kitaplarıyla oluşturulmaya çalışılan kimlik ve bunun yaygın bir biçimde sosyalizasyonu Birinci ve İkinci Tarih Kongreleriyle ve akademik düzeydeki atılımlarla güçlendirildi. Bütün bu yoğunluk otuzlu yıllarda yaşanmıştır. Yani "Türk tarih tezi"nin oluşturulması ve yaygınlaştırılması öncelikle ders kitaplarıyla, sonradan Birinci Türk Tarih Kongresi çalışmalarıyla, daha sonra II. Türk Tarih Kongresi'ne uluslararası katılımın arttırılmasıyla, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nin kuruluşuyla, Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin Türk Tarih Kurumu'na dönüştürülmesi ve bu işe hasredilmesiyle olmuştur. Kısacası tarih tezinin talim, terbiye, eğitim ve bilim yanları 10 yıla yakın bir süre içinde birarada ele alınmıştır. Bu yolla da ulus-devlet girişiminin en temel kültürel örgütlenmesi gerçekleştirilmek istenmiştir.

Birinci Türk Tarih Kongresi'nde bu tezin önermeleri esas olarak Afet Hanım, Reşit Galip, Sadri Maksudi ve Şemseddin Bey tarafından öne sürülmüştü. Tezi yöntem açısından güçlendirmek isteyen ve tarihçiliği önplanda tutan Fuat Köprülü'nün, kullanılan kaynaklar, kullanış ve yorumlayış biçimi ile ilgili eleştirileri vardı. Benzeri eleştiriler Zeki Velidi Togan tarafından da yapılmıştı. İlk bilimsel atılım olan Birinci Türk Tarih Kongresi tartışmaları; kullanılan kaynaklar, Orta Asya'dan göçün sebepleri ve lise tarih kitaplarının eleştirileri üzerinde yoğunlaştı. Bu kongrenin uluslararası yönü pek kuvvetli değildi. Başkan Yusuf Akçura kongreyi kapatırken eleştiriler üzerinde hiç durmadı ve kongre, tam olarak kanıtlanamamış, tartışmalı bir konumda bırakılan iddiaların geçerli görüldüğü izlenimiyle kapatıldı. Kısaca siyasî bağlantıları kuvvetli olan tarihçilerin önermeleri ağırlık kazanmıştı.

Fuat Köprülü'nün üzerinde durduğu nokta, Avrupa'da Türk tarihiyle ilgili sık sık başvurulan çalışmaların henüz yeni başlamış olmasıydı. Köprülü, siyasal misyonu ağır basan seçkinler zümresinden kopmamak için bu noktayı açıkça ifade edemiyordu ancak Türklüğün kaynağı için Çin belgelerine başvurmak gerektiğini söylüyordu. Bu belgeler de ancak 6. ve 7. yüzyıllara ait belgelerdi. Üstelik otuzlarda bu tarihî belgeler büyük ölçüde çözülmemişti. Henüz tümüyle kullanılmamış belgeleri bırakıp daha önceki tarihlere uzanmak hem de tarih öncesine kadar gitmeye çalışmak ve bunu sadece yüzeysel ikincil kaynaklarla yapmak, işi yokuşa sürüyordu ve tarih yöntemi zorlanıyordu. Fuat Köprülü birincil kaynakların yokluğunun, "Türk Tarih Tezi"ni tarih öncesi devirlere götürmeyi engellediğini söylemek istiyordu. Dolayısıyla, eninde sonunda yapılacak bu iş için adım adım geriye gitmek gerektiği uyarısını yapıyordu. Görüldüğü gibi bu tartışma baştan sona tarihte kaynakların kullanımı yani yöntemle ilgilidir.

Köprülü'ye göre, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu açıklarken öncelikle din olgusu ve onun yanı sıra çokça gündeme gelen ırk olgusu üzerinde durmak hatalıdır. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu Türklerini oluşturan topluluklar içinde örneğin Hıristiyan Rumlarla Müslümanlaştırılmış Türkler vardı. Yani din de ırk da belli değişimler belli süreçler yaşamış olgulardı, bu açıdan da arı bir dinden ya da arı bir ırktan söz etmek zordu. Gerçeğin zaten çok karmaşık olduğunu belirten Köp-

rülü, "Osmanlı" adının esas olarak siyasi bir anlam taşıdığını vurguluyordu. Demek ki Osmanlı'nın belirleyici niteliği, özellikle başlangıcında ne dinî ne de ırksaldı, siyasal varlığı her şeyin başında geliyordu. Osmanlı'nın siyasal kuvvetini ve etkisini reddetmek isteyen tarih tezinin kuvvetlendiği bir dönemde Köprülü'nün bu görüşlerini dikkate almak mümkün olmadı.

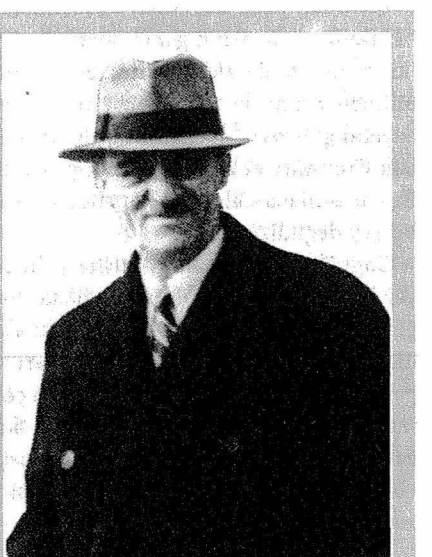
Zeki Velidi Togan'ın, R. Saffet Atabinen ve Sadri Maksudi'ye yönelttiği eleştiriler ise Orta Asya'dan göç konusuyla ilgiliydi. Yine de esas eleştiri odağı, tarihsel verilerin ve kaynakların ciddi bir tarih yöntemiyle değerlendirilmemesiydi. Togan'a göre, Türk kavimleri arasındaki mücadeleleri yok sayarak göçün tek sebebini iklim şartları olarak görmek hem aşırı "bilimselcilik" hem de hayalcilik oluyordu.

Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nin kuruluşu (1935) ve kuruluş amacı İkinci Türk Tarih Kongresi'nde iyice netleşen bir "bilimselcilik" özelliği taşıyordu. *"Tarihin başlıca disiplinleri maddi kanıtlanabilirlik açısından antropoloji, arkeoloji ve linguistik olarak belirlenmişti"* (abç). Coğrafya da bu çerçevede doğrudan ilgili disiplin olarak görülmüştür. Kazılardan çıkan maddi bulgularla kanıtlanmak istenen tarihsel gerçeklik bu yılların tarih çalışmalarında net olarak görülmektedir.

Tezin tam anlamıyla kanıtlanamayan önermelerinin daha güçlü bir şekilde savunulması İkinci Türk Tarih Kongresi'nde (1937) oldu. Özellikle dil-arkeoloji-coğrafya disiplinlerinin, İslâm ve Osmanlı öncesi Türklük anlayışıyla tarihin temel disiplinleri olarak görülmesi ve laikliğin de bu bağlamda vurgulanması tezin "kati zaferi" olarak ele alındı. Kongreyi açış konuşmasında Maarif Bakanı Saffet Arıkan şöyle diyordu:

"Türk Tarih Kurumu araştırmalarında, tezlerini ispat için arkeoloji ve antropoloji gibi müspet ilim buluşlarına ve bunlarla beraber Türk lenguistiğine dayanır [...] [yani] bunların ne olduğunu bilen alimlerce yakından bilindiği gibi, reddi kabul olmayan ilimlere dayanır."

İkinci Türk Tarih Kongresi'nde gerek yurtdışından gelen bilim adamlarının gerekse Türkiyeli tarihçilerin sunduğu bildirilerin çoğu arkeoloji, fizikî antropoloji alanlarındaydı. Tematik olarak vurgulanan bir konu da dilbilimdi. Hepsinin ortak vurgu noktası, tarih araştırmalarında bir ülkenin kimliğini pozitivist bir anlayışla öne çıkarmaktı. Sosyoloji ve ekonomi disiplinlerinin tarih çalışmalarına entegre edilmesi ise oldukça cılız bir biçimde gerçekleştirilmişti. Genel olarak *Milli Tetebbular Mecmuası*'nın ve özellikle Fuat Köprülü'nün önemle üzerinde durduğu - aslında Ziya Gökalp'in de dile getirdiği- "sosyal ve ekonomik müesseselerin" tarihi bir kenara itilmişti. Ancak en zengin belgelerin Osmanlı tarihi dönemini kapsaması Fuat Köprülü'yü ve yetiştirdiği öğrencileri daha sonra kaçınılmaz olarak



Fuat Köprülü, 1946'da, Türk Tarih Tezi'ni, "Avrupa tarihçiliğinin Türkler hakkındaki haksız menfî telâkkileri karşısında", "Türk nasyonalizminin millî tarih telâkkisinin romantik devrine" ait "müfrit ve mübalağalı" bir tepki olarak yorumlar.

Osmanlı tarihçiliğine ve Osmanlı tarihinin sosyal ve ekonomik özelliklerini araştırmaya itecekti.

Tarih tezinin metodik geçersizliği, *Türk Tarihinin Anahatları* yazılırken ortaya çıkan bilimsel nitelikli araştırma makalelerinin, sonradan *Belleten* dergisinde yayımlanan makalelerin içeriğinin Osmanlı belgeleriyle sağlandığını zaten ortaya çıkarmıştı. *İkinci Türk Tarih Kongresi*'nde de bu açılımın nüveleri Köprülü ve Barkan'ın bildirilerinde ve Uzunçarşılı'nın öteden beri süren çalışmalarının devamında kendini gösterdi.

Birinci Kongre ile İkinci Kongre arasındaki en önemli fark, birincisinde varolan kısıtlı bir tartışma ortamının ikincisinde tamamen ortadan kalkmış bulunmasıdır. Uzman tarihçiler gözünde inandırıcılığı kanıtlanamayan önermeler arkeolojinin ve fizikî antropolojinin ve "Güneş Dil Teorisi"yle dilbilimin alanına itilmiş, diğer konulardan uzak durulmaya çalışılmıştır. "Türk Tarih Tezi"nin genel önermeleri ve ikinci kongrede aldığı bilimselci/pozitif bilimci tutum ile "Güneş Dil Teorisi"nin dayandığı devamlılık, neolitik uygarlık ile laik Cumhuriyet'in kültür devrimi arasında kurulmaya çalışılan köprüden başka bir şey değildi.

Coğrafya ve arkeoloji, tarihe yalnızca yardımcı disiplinler olarak değil tarihsel gelişimin temel nedenleri, temel etkenleri olarak ele alınmıştır. Bu köprü, tarihin gelişen metodu çerçevesinde kolayca çökmek durumundaydı ve zaten tezin "kati zaferi"yle eleştirilerin başlaması ve tarihçiliğin Osmanlı tarihi lehine gelişmesi eş zamanlı oldu.

TEZİN ELEŞTİRİSİ

Günümüzde "Türk Tarih Tezi"nin eleştirilmesi ile Mustafa Kemal Atatürk'ün yönetiminin eleştirilmesi genellikle bir tutulur. Otoriter bir rejim altında tarih yazdırılması ve bu çalışmaya siyasetçilerin tarihçilerle özdeşleşerek girmesi açısından bu eleştiri geçerli olabilir. Ancak "Türk Tarih Tezi"ne karşı yöneltilen eleştirilere daha otuzlu yılların sonlarında başlandığını ve kırkların başında resmî düzeyde tartışıldığını göz önünde bulundurursak, esas dikkatimizin farklı bir noktaya çevrilmesi gerektiğini anlarız: tezin amacını tatmin edecek bir disipliner teçhizata, yeterli kaynaklara, modern metotlara ve ikna edici bir üsluba sahip olunmaması. Kısaca bu tezin ortaya atılmasında sonuç olarak siyasetçi ile tarihçinin olumlu ya da olumsuz katkılarının eşit olduğunu söylemek mümkündür. Savunmada olduğu gibi eleştiride de tek bir siyasî lideri sorumlu tutmak ne bilimsel ne de ikna edici olabilir.

Osmanlı tarihçiliği alanında en çok eser vermiş olan İsmail Hakkı Uzunçarşılı olayı şöyle anlatıyor: "Ankara Türk Ocağı olan şimdiki Halkevinde yapılan toplantıda [...] Işin ehemmiyet ve şümulünü kavrayanlar (tarihçiler) boyacı küpüne daldırıp çıkarma kabilinden acele bir Türk tarihinin yazılamayacağını ileri sürdülerse de sözlerine ehemmiyet verilmedi. Cesaret edip vazife alanlar tarafından miktarı pek mahdut olarak 1930'da bir cilt neşredilmişti" ("Türk Tarihi Yazılırken", *Belleten*, 1939; abç).

1943'de toplanan Maarif Şurası'nda ilk, orta ve lisede okutulan tarih kitapları etraflıca eleştirildi. Hem metot yönünden hem de içerik yönünden öğretici ve eğitici yanının zayıf olduğunu savunanlar arasında Mükrimin Halil Yınanç, Sadrettin Celal Antel, Ziya Talât, Sadri Maksudi Arsal, Ismail Hakkı Tonguç ve Ömer Lütfi Barkan vardı. Bu tarihçi ve eğitimcilerin eleştirileri şu hususları içeriyordu: "tarih anlatımının coğrafya ve yurt bilgisi anlayışını aşmasının gerekliliği"; ders kitaplarının öğrenciyi, "dünya hakkında alaka ve fikir sahibi edecek bir biçimde" yazılması; kitaplardan "kin ve intikam besleyen kısımların çıkartılması ve çifte stan-

dart kullanılmaması"; kitapların "insan zihninin her türlü istikamete sürüklenemeyeceğini bilerek" ve insanın yapısını göz önüne alarak yazılması; tarihin "geniş manada medeniyet dersi olarak okutulması"nın gerekliliği; "sosyoloji ve ekonominin tarih derslerine girmesi".

Kırkların sonunda Ankara Üniversitesi *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*'nde "Türk Tarih Tezi" ile ilgili tartışmalar çok bariz bir biçimde Zeki Velidi Togan'ın öğrencisi Akdes Nimet Kurat ve Enver Ziya Karal arasında sürdü.

Bütün bu eleştirilerin odak noktası, Türk tarihinin yazılmasında Türklerin kökenlerine ağırlık verilmesi değildi. "Türk Tarih Tezi"nin, tarihin çağdaş yöntemlerinden yararlanmadan şekillendirilmiş oluşu, ileri sürmek istediği iddiayı birçok yönden kanıtlayamadığı ve pedagojik açıdan da eğitici bir vasfa sahip bulunmadığı yolundaydı. Bilgilerin hatalı, kaynakların yetersiz olması genel eleştiri noktasıydı.

Seksenlerde dünyada ve Türkiye'de devletçi kültür politikalarının eleştirilmesi, "Türk Tarih Tezi" eleştirilerinin "resmî" sıfatıyla birlikte yapılmasını sıklaştırdı. Tezin aksaklığı, tarih disiplininin tarihçilerden ziyade siyasetçilerin müdahalesine maruz kalmış olması şeklinde değerlendirildi. Bu konudaki araştırmalar arttı, tartışmalar yaygınlaştı. Ancak akademik tarihçiliğin özellikle eğitim ve öğretim alanında yeterince ağırlığını hissettiremediği üzerinde pek durulmadı.

Ayrıca 1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılması tarih eğitiminde ana kimliğin Türklük olarak tekçi bir bakışla görülmesinin eleştirilmesini de erteledi çünkü yeni bağımsızlığına kavuşan Türk Cumhuriyetleri ders kitaplarında Türklük olgusunun vurgulanmasını başka bir biçimde artırdı. Türkiye Cumhuriyeti'nin içine kapalı siyasî kültürünü biraz olsun kıran bu gelişme bazı olumlu sonuçlar da verdi, örneğin önce Moğollar sonra da Ruslar önceki düzeyde düşmanca bir tavır içinde ele alınmamaya başlandı. Ama tekçi seçkinci yaklaşım henüz ciddi bir değişime uğramış değildi... Bugün ülkemizde akademik tarihçiliğin ilerlemesinden yararlanan bir eğitim-öğretim tarihçiliği henüz geliştirilememiştir. Resmiyetin yarattığı eksiklikler ve hatalar, resmî olmayan bilimsel araştırmaların etkisine ancak yavaş yavaş girmektedir. Seksenlerde ve doksanlarda tarihçiliğe ve özel olarak da tarih ders kitaplarına ve yurttaşlık eğitimine yöneltilen eleştirilerin beslendiği kaynak da yine kimlik sorunumuzla ilgilidir ve bu sorun bence *Türk Tarihinin Anahatları*'nda çok açık bir kaygıyla ifade edilmiştir:

"...Türklüğün cismani, fikri ve ruhi kudreti dağılan imparatorluğun asıl Türk kısmını kurtarmaya kifayet etti."

Bu cümlenin içinde bir pişmanlık ve istikbale yönelik bir zorluk hissi sezilmektedir. İşte seksenlerden itibaren Türklüğün daha büyük nüfuslu bir kimlik olan İslâmiyet ile birleştirilmesi ve farkın bu biçimde vurgulanması, daha sonraları da Müslüman ve Türk olmayanları dışarıda bırakmamak için, farklılıklarla birliktelik durumunun "kültürel mozaik", kültürlerarasıcılık yani renklilik ve zenginlik olarak ele alınması eleştirilerin kaynağının yukarıdaki cümlede gizli olduğunu göstermektedir. Yukarıdaki cümlede, Türk tamamen etnik anlamda kullanılmıştır ancak daha sonra "Türk" vatandaşlık kimliği esasına dayandırılmıştır. Dönemin bütün eserlerinde ve tabii tarih tezinde izlediğimiz bu gerçek son on yıllardaki gelişmelerle önemli sorunlar yaratan bir çelişki olarak büyümüştür. Tekçi yaklaşıma eleştiriler, ağırlıklı olarak tekil kimliği büyütme ve daha az olarak çoğullaştırma ve farklılaştırma, nihayet özgünleştirme gayretlerinin bir tezahürüdür. Roma/Bizans/Selçuk/Osmanlı/Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasî kültür alanındaki bazı devamlılıkları ile Ege/Akdeniz/Anadolu/Mezopo-

tamya halklarının kültürlerinin çeşitliliği tam bir uyum sağlayamadığından eğitim tarihçiliğinde belirsizlik ve kimlik sorunları devam ediyor. İkili Türk İslâm Sentezi aslında açıkça belirgindir ama İslâm olup da Türk olmayan Kürt ve Arap nüfusu dışladığından tekçi metodu izlemeye devam etmiştir. Çoklu "mozaik, zenginlik" söylemleri ise belirgin değildir ve "kifayet" kurgusunu sürekli zorlamaktadır. Farklılığı kabul edip sindirerek demokrasiden yana bir siyasî kültürün gelişebilmesi ve yerleşebilmesi ancak eğitimle ve kimlik üzerine kurgulanan tarih ve yurttaşlık eğitimiyle gerçekleşebileceğinden tarihçilik, kimlik ve milliyetçilik daima bir arada düşünülmesi gereken en sorunlu konumuzdur.

Bugün Türkiye'de ve dünyada eserleriyle tanınan, büyük katkıları olan bazı tarihçilerimiz iktidarı ele geçirme arayışının tamamen dışındadır ama çoğu tarihçi ve entelektüel kendi yetki ve gücünün hâlâ Ankara merkez idaresiyle ve artık iyice yakınlaştığımız dünya piyasasıyla mutlak yoğun ilişkiden geçtiğine inanmaktadır. Bu anlayış bazı sivil toplum yöneticilerine de yansımıştır, onlar da merkez iktidarı ancak yeni bir iktidar kurarak sorgulayabileceklerini düşünebiliyorlar. Siyasî ve malî iktidarların dışındaki güç henüz harekete geçebilmiş değildir. "Ya sev ya terk et" ile "bir tek biz biliriz" arasında fazla bir fark olmasa gerek. Dışlayıcılık seçkinci Türk aydın zümrelerine hâlâ çok hâkim. Bu açıdan çeşitli tarih fermanları devam ediyor. Bunların çarpışmasıyla kazanılacak bir mevzi olduğunu da zannetmiyorum. Ne var ki hayat, araştırma ve iletişim becerisini ve olanaklarını geçmişteki seviyede tutamıyor. Dolayısıyla çoğulculuğun ve demokrasinin kaçınılmaz bir gelişmesi mevcut. Ama daha çok piyasa ve resmiyetin örtüştüğü noktalarda ısmarlama tarihçilik hatta ısmarlama romancılık devam ediyor ve tarihi, gücü, yetkiyi yaygın bir anlamda paylaşmak hep erteleniyor. Artık çoğul fetih var ve "alt kimlik" olarak görülen ve nihayet adları anılan farklı dil ve kültür gruplarının seçkinleri de aynı kısır metodu sık sık kullanıyorlar.

İçinde bulunduğumuz yıllarda büyüyen kimliklerin (bölgesel entegrasyon ve örgütlenmeler) ve küçülen kimliklerin (mikro milliyetçilikler küçük etnik ve dil gruplarının tekli iktidar yönelişleri) devlet-ulus ve ulus-devlet olgusuyla savaşır bir çerçevede yayılması devletin sorgulanmasının doğal bir uzantısı mı yoksa iktidar odaklarının kuvvetlenmesine dolaylı olarak yardımcı olan ve teşvik gören bir operasyon mu? Bütün bu soruları sorma ihtiyacı aslında dünya toplumları arasında giderek büyüyen hiyerarşi ve kopmalar, dışta kalmalara karşı bir adalet dengesi oluşturma çabasından ileri geliyor. Bu adaletsizliğin yapıcısı aktörü tek bir kavram olamaz, bu ne tek başına devlet ne de tek başına milliyetçilik olabilir. Çünkü Türkiye'de mesela milliyetçilik akımları kuvvetli olmasına rağmen gençlerde kamu alanına saygı, yetiştiği yöreye ve kültüre sadakat, anadil kullanımında zenginlik ve süreklilik önde gelen duygular olarak tezahür etmiyor. Tam tersine terk etme, unutma ve yeni ülkelere hemen ve iradi olarak "adapte olma"ya çalışma, anadilde süreklilik ve zenginliği sürdürememe eğilimleri ağır basıyor. Dolayısıyla milliyetçilik olarak da adlandırabileceğimiz, aidiyet hissi üretme ve hasat toplama doğallığı ortadan kalkmış oluyor. Türkiye Cumhuriyeti'nin tarih tezinin başarısının ise retorikte devlet/iktidar baskısıyla sürdürebildiği sathi aidiyet şeklinde kendini gösterdiği meydana çıkıyor. Böylece yerelliği sindiremeyenlerin evrensel olabilme şansı da ortadan kalkıyor.

Tabii ki ülkemizde çeşitli ve fakat kolektif kimliği kurgulayabilecek tarihçiler vardır, işte onlar dünyadaki benzerleriyle birlikte paylaşılabilen alanları araştırmalarıyla daha çok gün yüzüne çıkaracaklardır. ❐

Millî Edebiyattan Milliyetçi Romanlara

A. ÖMER TÜRKEŞ

Osmanlı'da roman yazımı, dağılan imparatorluğu kurtaracak bir çare arayan Osmanlı aydınının savunmacı reflekslerle düşünüp davrandığı bir dönemde başlamıştır. Ne var ki, siyasî Osmanlıcılık akımının etkisindeki Tanzimat romanında Türklük değildir öne çıkan; Türk sözcüğü etnik anlamından çok günlük yaşantıdaki kültürel farklılığı belirtmek için kullanılmış ve "Türk" genellikle "cahil köylü" karşılığı olarak anlaşılmıştır. Tanzimat edebiyatının "millete faydalı olmak" şiarı ile Batılı züppe tipini alaya alan hikâyelerini bir erken dönem milliyetçiliği olarak kabul eden ve Namık Kemal ya da Mizancı Murat'ı "millîci" sayan eğilimler bulunmakla birlikte, söz konusu romanlar ve yazarları İslâmcılık, Batıcılık ve Osmanlıcılık gibi akımlarda somutlanan siyasî konjonktürde "millet" kavramından henüz çok uzaktırlar.

Toplumu eğitmeye dönük faydacı ve öncü işlevler yüklenen Tanzimat romanının temel meselesi, Cumhuriyet'ten sonra milliyetçi/muhafazakâr söyleme devrolunan Doğu-Batı çatışmasıdır. Tanzimat'tan başlayarak, Türk romanı bu çatışmayı -merkezinde geleneksel değerlerimizden ödün vermeyen sentezci bir anlayış olmak üzere- Batılılaşmak özleminden Batı düşmanlığına kadar genişleyen bir yelpazede ele almıştır. Söz konusu yelpazenin milliyetçi düşünce tarihiyle bütünüyle örtüştüğünü söyleyebiliriz.

MİLLÎ EDEBİYAT

Fransız Devrimi'nin Avrupa'yı kaplayan özgürlük dalgasının, Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan azınlıklara millî kimliklerini hatırlatmasının ardından Balkan milletleri arasında mücadelelerinin giderek yayıldığını biliyoruz. Başka coğrafyalarda da görülen ulusal hareketlerin edebiyata yansıması eşzamanlıdır, ancak geç uluslaşma dönemindeki edebiyatlarda -Avrupa romanında işlenen- birey ve toplum tarihinin yerini kurtuluşçu ve kurucu bir tarih ideolojisi kaplar. Roman sanatı da millîleşme sürecinin aslî faillerinden biridir. İmparatorluk sınırlarındaki azınlıkların "uluslaşma" mücadelesinden etkilenen ve bir tepki olarak gelişen Türkçülük/milliyetçilik akımı da yine edebiyat içerisinde filizlenir.

Genç Kalemler dergisinde Ömer Seyfettin, Ziya Gökalp ve Ali Canip Yöntem tarafından 1911 yılında başlatılan Millî Edebiyat akımı, dilde sadeleştirmeyi hedeflemesi nedeniyle "Millî Lisan Hareketi" adıyla da anılır. Halkçılık, dilde yalınlık, halk edebiyatından ve hece ölçüsünden yararlanma, "Millî benliğe dönüş, Türklük bilinci, Türk gelenekleri, vatan,

fedakârlık, yardımseverlik, evlilik, savaşlar, marazi olmayan tabii aşk duyguları" bu edebiyatın ayırt edici motifleridir. İkinci Meşrutiyet nesli tarihi yeniden canlandırır. Mehmet Akif, Türk-İslâm tarihini, Ziya Gökalp, eski Türk tarihini, Yahya Kemal, Selçuklu ve Osmanlı tarihini işlerler. Siyasal Osmanlıcılığa bir tepki olarak Eski Türk tarihi de ilgi alanına girmiştir artık. Tarihî konulara yönelik bu ilgi artışında, aydınların içinde yaşadıkları dönemin ekonomik, toplumsal ve siyasal hayatına karşı artan hoşnutsuzluklarının ve çareyi geçmişe sığınmakta bulmalarının etkisini de göz ardı edemeyiz. Özellikle -milliyetçi bir alegoriye karşılık gelen- popüler tarih romanlarının özgüven duygusunu geliştirdiği açıktır.

Millî Edebiyat akımının öncülerinden Ömer Seyfettin'in hikâyeleri bu dönemin bütün karakteristiğini barındırırlar. Ömer Seyfettin'e göre Osmanlılar Türk'tür; tarih içinde öteki ulusları ezmeleri kıvanç kaynağıdır. 1910 yılından sonra yazdığı hikâyelerinden *Topuz*'da istiklal sevdasına düşen Hıristiyan Avrupalılar ezilir, korku içinde "Türk'ün elini öperler." *Bomba* ve *Primo Türk Çocuğu*'nda Türkler Avrupa'ya üstündür: Hemen hemen herkes.Türk'ün düşmanıdır; Batılılar, Hıristiyanlar, Türklere hainlik etmişlerdir. Yunan/Rum zaten "beşikten beri" düşman sayılır. Ezilmeleri, boykot edilmeleri, onlardan alışveriş edilmemesi gerekli ve doğaldır. Avrupalılar da düşmandır; amaçları Türk'e kötülük etmektir: Avrupalılar aleyhimize kalkmışlar, bizi dünya yüzünden kaldırmak için Yunanistan'ı icat etmişlerdir. Siyonizmin miskin irticai emelleri bizim zararımıza müteallik gibi durur. Özetle, *Beyaz Lale*'de vurguladığı gibi, kurtuluş "milliyetçilik"tedir; "İnsan olmak için mutlaka bir içtimaiyetin, bir milletin içinde bulunmak lazımdır." Dönemin konjonktürel gelişmelerinin paralelinde, Ömer Seyfettin, savaştan ve "ötekiler"in ezilmesinden yanadır; acımasız olmak gereğini vurgular (Milas, 2000: 43).

Ömer Seyfettin'in çizdiği İstanbul'un etnik haritasında Müslüman Türk ahalinin yaşadığı Fatih, Aksaray hem fakir hem olumlu semtlerdir. Ekonomiyi, zenginliği ve siyasî gücü ellerinde tutan Rum ve Yahudilerin yoğunlaştığı Beyoğlu, Şişli ve Nişantaşı ise "öteki"leşmiştir artık. *Aşk Dalgası*'nda ifade ettiği gibi; "Beyoğlu tarafı asla Türk değildir"..! (Milas, 2000: 44).Bu etnik harita, Cumhuriyet devri milliyetçi edebiyatına da yansıyacak, Mithat Cemal Kuntay, *Üç İstanbul*'unda (1918) Beyoğlu'ndan "fethedilemeyen İstanbul" şeklinde söz edecek, Peyami Safa, Doğu-Batı çatışmasını simgeleştiren romanına *Fatih-Harbiye* (1931) adını uygun bulacaktır.

Turan ideallerinin romana ilk yansıması ise, Halide Edip'in kaleminden gerçekleşti. Halide Edip'in, *Yeni Turan*'ı (1912) yazarken, Ziya Gökalp'in *Genç Kalemler* dergisinde yayımlanan "Turan" makalesinden etkilendiği -kendi ifadesiyle desarihtir. Osmanlıcılık düşüncesinin iflası üzerine kurduğu hikâyesinin bir ütopya olduğunu kabul eden yazar, çok yapıntı karakter ve olaylara yer verdiği -edebî anlamda- başarısız romanında, Osmanlı sınırlarının ötesini hedeflememekle birlikte, Türklerin Orta Asya'daki töre ve davranışlarını 1900'lere, topluma örnek göstererek taşımıştı. Doğu-Batı çatışmasına yer veren *Yeni Turan*'da, uygarlıkla İslâmiyet'i Turan okullarında birleştiriyordu Halide Edip.

Müfide Ferit Tek'in *Aydemir*'i (1918) de Turancı fikriyatın izlerini taşır ve Anadolu dışındaki Türkleri kucaklamak arzusuyla yazılmıştır. "Fuat Köprülü'nün kahramanlarını 'pek mübalağalı', dilini ise 'pürüzlü' ve biraz şiirsel bulduğu *Aydemir*, *Yeni Turan*'dan farklı olarak Rus esareti altında bulunan Doğu Türklerinin siyasî ve sosyal sorunlarını ele alır. Müfide Ferit, roman kahramanı Demir Beyin serüveni içinde, kız kardeşinin kocası

Yusuf Akçura'nın hayatını hikâyeleştirir. Yazar, 1918'in idealist Demir'ine günümüzde tek tek bağımsızlığını elde eden Asya Türklüğünün Rus esaretinden kurtuluşunun ruyasını gördürür" (Gündüz, 1997: 46-47).

"Ömer Seyfettin *Eshab-i Kehfimiz*'de (1918) Osmanlıcılığın iflasını ilan ederken, Halide Edip, *Yeni Turan*'da Türkiye'deki Türklüğün, ondan yıllar sonra da Müfide Ferit, dış Türklerin bugününü ve geleceğini tartışmaya açar" (Gündüz, 1997: 138). Müfide Ferit, *Aydemir* romanında "Türkçü ütopyanın eksik yanlarını tamamlar. Halide Edip'in ilhamını İngiliz ve Amerikan toplumunun sosyal ve idarî yapısından alan hayalleri, *Aydemir*'de yerini Buda kaynaklı Doğu düşüncesine bırakır. Buda, feragati, kişiliği, ülkücülüğü ve hümanist düşünceleriyle Demir Bey'in kişiliğinde yaşar" (Gündüz, 1997: 328-329). Doğu-Batı çatışması bu romanda da çıkar karşımıza. Ne var ki, Müfide Ferit, Halide Edip'ten daha farklı bir tutumla, Hıristiyanlıkla İslâmiyet'i değil, eski Türk dinlerini karşılaştırmıştır.

1911'de açılan Türk Yurdu Cemiyeti'nin kurucularından Ahmet Hikmet Müftüoğlu'nun *Gönül Hanım*'ında (1920) ise şimdiki zamanda geçen hikâye, kahramanların ağzından aktarılan tarihsel olaylarla geçmişe bağlanır. Metnine koyduğu çok sayıda dipnotla Orta Asya tarihine, diline ve inançlarına ilişkin açıklamalar da yapan Müftüoğlu'nun amacı Türk gençliğine atalarının şanlı geçmişlerini tanıtmak ve millî şuurun şahlanmasına yardımcı olmaktır. Din konusunda Müftüoğlu da İslâmiyet'i esas alır. Ona göre; "Asya'nın kervan geçmez ıssız yerlerinde kalan Moğollar ve Tatarların bir kısmı yakalarını bu pek yavan ve felsefî bir din olan Budiliğe kaptırmışlar ve mahvolmuşlar"dır. (Müftüoğlu, 1971: 32) Öte yandan İslâmiyet'in hal ve ıslahatından yanadır.

Ömer Seyfettin'de ve bu akıma daha sonra katılan Yakup Kadri, Halide Edip, Refik Halit Karay'da, hikâye ve romanda gerçekçilik ağır basar, ama Millî Edebiyat akımı yekpare bir düşüncenin taşıyıcısı değildir ve Cumhuriyet'in ilk yıllarından sonra bütünüyle parçalanan akımda güçlü örneklere rastlayamayız. Millî Edebiyat akımının hikâye ve romana yansıyan bu olumsuz görünümünün altında siyasal oluşumların belirleyiciliğini aramak gerekir. Bu akıma dahil olan yazarlardan öne çıkan isimlerin Tek Parti yönetimince korunarak bürokrat ve milletvekili olarak ödüllendirilmesi, yazarların akımın karakteristiği olan gerçekçilikten uzaklaşmalarına ve toplumsal gerçekleri irdelemeyi muhalefeti üstlenen solcu yazarlara bırakmalarına yol açmıştır.

CUMHURİYET DÖNEMİ

Reddi mirasla açılan Cumhuriyet'e uygun bir Türk kimliği yaratmak için Osmanlı'ya ve İslâmiyet'e vurgu yapmayan bir tarih anlatısına ihtiyaç duyulduğunu ve Türk Tarih Kurumu'nun bu amaçla kurulduğunu biliyoruz. Ancak, resmî tarihin topluma yukardan aşağıya giydirilmesi kolay değildir; her ulusal kimlik tasarımı, tarihyazımı kadar o tarihi benimsetecek popüler anlatılara da ihtiyaç duyar ve bu türden romanlar, şu ya da bu şekilde, genellikle hâkim ulusal geleneğin kendisini meşrulaştırmak amacıyla biçimlendirdiği eski tarihsel bilginin harekete geçirilmesine dayanırlar.

Askerî ve siyasî zaferin ardından, milliyetçilik-halkçılık çifti ile Türkçülük yanlılarını da kendi saflarına çeken Cumhuriyet yönetimi, Türklerin tarihini Orta Asya'ya taşımakta zorluk çekmedi. Eski Türkleri öven, Osmanlı'yı ele aldığında olumsuz bir söylem kullanan ya da yalnızca Türk kimlikli halk kahramanlarını öne çıkaran ilk tarihî romanlardaki tarih anlatısı, yazarı milliyetçiliğin hangi fraksiyonuna bağlı olursa olsun, Kemalizmle uyum göstermiştir. Abdullah Ziya Koza-

Abdullah Ziya Kozanoğlu, milliyetçi yayıncı Tahsin Demiray'ın teşvikiyle, 1926'dan itibaren fantastik tarihî kahramanlık romanları yazdı. Bu edebiyat, yetmişlere varıncaya dek, Türkçü-milliyetçi hamâsetin popülerleşmesinde ve mitlerinin oluşumunda çok önemli bir rol oynamıştır.

noğlu, Nizamettin Tepedelenlioğlu, Turhan Tan, Feridun Fazıl Tülbentçi, Reşat Ekrem Koçu, Fazlı Necip, İskender Fahrettin Sertelli, Refi Cevad Ulunay, Kadircan Kaflı, Enver Behnan Şapolyo gibi ilk dönem yazarlarının büyük bir kısmı okul tarih kitapları da kaleme almış, böylelikle tarih yazımı ile romanlardaki tarihi aynılaştırmışlardı. Millî tarih kitaplarında ulus bir yandan coğrafya ile, yani aynı topraklarda yaşamaktan gelen birliktelikle tanımlanıyor, öte yandan "Orta Asya Türkleri" üzerinden etnik bir kimlik de vurgulanıyordu.

Milliyetçi ideolojilerde milleti anlamlı kılan, diğer milletlerdir; "milletin ötesinde insanlık değil, başka milletler vardır. Doğu, batı, kuzey, güney hudutlarımızdan dışarı çıktınız mı, karşınızda şairlerin tasvir ettiği ulvi insanlığı değil, bize yabancı, belki de bize düşman başka milletleri bulursunuz. İnsanlık kelimesi mücerret bir kelimedir. Müşahhas realite milletlerdir" (Kaplan, 1967: 28). Bu ifadedeki "yabancı" ve "düşman" kelimeleri, millî tarihin, devlet dilinin ve milliyetçi romanların merkezine yerleşir. Bundan sonraki bütün milliyetçi roman örneklerinde görüleceği gibi, söz konusu kelimeler aracılığı ile "öteki"nin dışlanması, milliyetçiliğin edebî metinlere yansıyan en karakteristik temasıdır. Çinliler, Yunan ve Rumlar, Araplar, Ermeniler, Kürtler, Bulgarlar ve Ruslar, Millî Edebiyat akımının başlangıcından bu yana, yerlerini birbirlerine -dönemin siyasî ve ideolojik atmosferine uyacak biçimde- devrederek, Türk romanındaki "kötülük" kavramını doldururlar.

Türk tarihçileri ve siyaset erbabınca siyasette "böl ve yönet" özdeyişinin mucidi olduğuna inanılan Çinliler, -ilk dönem tarih yazımında ve dolayısıyla romanlarda- özellikle Orhun metinleri aracılığıyla "ebedi düşman" olarak görülürler. Bir ulus olarak Osmanlı'dan ve İslâm tarihinden bağımsız bir geçmiş aranırken, Moğolların Cengiz Han'la birlikte kazandıkları askerî başarıları sahiplenebilmek için onlara yönelik bir özdeşleşme süreci yaşanmış, ama aynı anda, Türklerin beyaz ırktan -yani Batı'nın bir parçası- olduklarını ileri sürebilmek uğruna reddedilmeleri de gerekmiştir. Asya'dan batıya doğru yürüyüş sırasında karşılaşılan diğer halklardan -İranlılar, Ruslar, Hintliler ve diğerlerinden- pek söz edilmez; onların Türk duygusu içinde hiçbir yerleri yoktur ve mutlak bir öteki statüsündedirler, çünkü hiç tanımlanmamış, başka bir deyişle hiç algılanmamışlardır (Copeaux, 1998: 243). Türklerin bir başka ırkla karışmadığına kesin bir inanç vardır.

Enver Behnan Şapolyo'nun *Eski Türk Destanları* kitabına seçtiği ilk metnin *Gılgameş*, ardından gelenlerin Orta Asya destanları olması ise bir başka eklektik tarih tasavvurunu işaret eder. İskender

Fahrettin'in *Asya'dan Bir Güneş Doğuyor* (1933) ve *Sümer Kızı* (1933) romanları da, Tarih ve Dil tezlerinden uyarlanmıştır. tarih tezini tamamlayan Dil Tezi'nin amacı, U. Iğdemir'in ifadesiyle; "Türk dilinin, Sümerlerin, Etilerin ve diğer eski Anadolu kavimlerinin, Mısırlıların, Yunan medeniyetini doğuran Giritlilerin ve Egelilerin ve Roma kültürünü doğuran Etrüsklerin ana dilleri olduğunu ispat ederek, bugünkü modern garp medeniyetine ana kaynak olan bu en eski yüksek medeniyetlerin, Türk kavimlerinin ırkiğ dehasının mahsulü olduğunu göstermek"tir (akt. Oktay, 2000: 335). Böylelikle Anadolu'daki Türk tarihi Anadolu'nun en eski medeniyetlerine, Selçuklular'dan çok öncesine, Hititlerle Sümerler'e kadar uzatılır. Tarihin yerine mit ve icat koymaya yönelik bu gibi girişimler sadece kötü entelektüel şakalar olarak geçiştirilmemelidir. Zira okul kitapları, sinema ve televizyon filmleri, hikâye ve romanlar, popüler çizgi romanlar bu entelektüellerin üretimidir. Tarih ataların belleği ya da bir kolektif gelenek değil; insanların roman yazarları, din adamları, öğretmenler, tarih kitaplarının yazarları, dergi makalelerinin editörleri ve televizyon programcılarından öğrendikleri şeylerdir (Hobsbawn, 1999: 13). Yapılmak istenen, yeni bir millî kimlik yaratmak için yeni bir tarihin icadıdır ve burada dört öğe -Türklerin tarihi, Türkiye tarihi, Anadolu tarihi ve egemen dinin tarihi- arasında bir çelişkiler ve gerilimler bütünü yaşanmıştır (Copeaux, 1998: 7).

Tarih tezinin temellerinden olan "Anayurt Orta Asya" fikriyatı, kendisini hem Türkçülüğe/Turancılığa, hem Cumhuriyet ilkelerine bağlı gören yazarların metinlerinde "ari" bir Türklüğün coşkuyla geliştirilmesine kolaylık sağladı. Behçet Kemal Çağlar'ın kapatılan Türk Ocaklarının açığını kapatan Halkevlerinde 1932'de sunulan *Ergenokon* adlı manzum metnindeki;

Türk örnektir Tanrının her pürüzsüz huyuna

Dünya yaratılmıştır Türk'ün yüzü suyuna

tarzındaki dizeler, ölçünün nasıl kaçtığını, edebiyatı sarıp sarmalayan milliyetçi düşüncelerin nerelere ulaştığını göstermesi açısından önemlidir. Tek Parti döneminin desteğini alan bu türden eğilimlerin bütün edebiyatı baskı altına almaya çalıştığı bir ortamda, Yusuf Ziya Ortaç'ın şu ifadesi hem uyarıcı hem de baskıları deşifre edici bir mahiyet taşır: "Bizde kastedildiğini gördüğümüz manada edebiyatta bir millilik meselesi mevcut değildir. Çünkü kendi çocukları tarafından kendi ana diliyle vücude getirilmiş olan telif eserler, her milletin millî edebiyatını teşkil ederler. Milliyetçi edebiyat formulu ise daha hususi ve daha dar bir mana ifade eder. Burada millî hisleri tehyiç, millî heyecanları tahrik, millî terbiyeyi yükseltmek gibi gayeler karşısında bulunuruz. Edebî eser bu sayelerde vasıta edilmiş olsun veya olmasın, bu nevi eserler, bir milletin edebiyatı içinde zaruri olarak küçük bir yer işgal eder. Bütün edebiyatı böyle dar bir çerçevenin içine hapsetmek istemek demagojik bir düşünce olur" (Nayır, 1937: 30-31).

ÇATALLAŞAN YOLLAR, KESİŞEN MOTİFLER

Milliyetçi kesimlerin tarih anlayışının, modern/"yeni" Türklerdeki millî şuuru ve yüce ahlaki ve kültürel değerleri eski Türk toplumlarına da atfeden Kemalist tarihyazımına "akrabalığı" ile, Kemalizmin getirdiği -kadınların toplumdaki yeri, halkçılık, cumhuriyetçilik gibi- yeniliklerin bir kısmının eski Türk törelerine "hısımlığı", ilk dönemdeki farklı milliyetçilik anlayışları arasındaki nüansları edebiyat alanında -özellikle romanda- bütünüyle görünmez kılar. Ne var ki,

"1940'dan sonra sadece Türklere özgü bir dünya görüşü üretmeye yönelik araştırmalar doyurucu niteliklerini yitirir, çünkü Kemalist devrimi sürükleyen o coşku ve ateş sönmeye yüz tutmuştur. Entelektüel dünya, kültür iktidarının bir bölümünün desteğiyle yeniden Batı'ya döner ve klasik Yunan çağı uzmanı tarihçi Arif Müfit Mansel çok farklı bir okul kitapları dizisi hazırlar. Yunan, Latin ve Batı klasiklerinin çevrilmesi ve yayımlanması sonucunu veren Klasikler Hareketi böyle başlar. Yeni bir kültürel akım, Anadolu kültürünün gerçek kaynağını Grek-Latin uygarlığında görmektedir [...] Ancak bu eğilim mutlak egemen değildir, çünkü aynı dönemde -1939'da- Maarif Bakanlığı, Müslüman uygarlığı hakkında daha Türkçü bir bakışa sahip ve Türk İslâm Sentezi için ortam hazırlayan *İslâm Ansiklopedisi*'ni çıkarır. Millî kültür kavramını yaşatmaya çalışan akım ile milliyetçilerin politik görüşlerini devlet politikasına karşı aynı muhalefet çatısı altında birleştiren, kısmen bu hümanist akıma duyulan tepkidir" (Copeaux, 1998: 55).

Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki tarih tezlerine uygun biçimde kaleme alınan romanlarda, tarihin icatlar ve anakronizmalarla ideolojik açıdan istismarı ve geçmişin daima bugünkü ihtiyaçlara göre hikâye edilmesi, bugünü bütün zamanlara yaymış ve Türk tarihini hep aynı biçimde düşünüp davranmış, hep aynı sorunlarla, aynı iç ve dış düşmanlarla savaşmış bir topluluğun tarihine dönüştürmüştür. İçinde yaşanılan zamanın toplumsal geçmişiyle hiçbir organik bağı olmayan bir tür "sürekli bugün"dür anlatılanlar. Bir geçmiş imgesini yücelten muhafazakâr-milliyetçi görüş açısından, bu, bir huzursuzluk kaynağına dönüşmüştür. Mehmet Kaplan, bu süreci şu sözlerle özetler: "Cumhuriyet devrinde yakın mazi ile alakalı, hatıraları halihazıra kadar gelen canlı tarih fikri yerine milletin hafızasında hiçbir izi olmayan suni, uydurma bir tarih tezi ortaya atılır. Bu hareket edebî eserlerde de bazı akisler uyandırsa da tutmaz. Maziye karşı kuvvetli bir reaksiyon olduğu için gençlikte tarih duygusu kalmaz" (Kaplan, 1967: 19). Tarihî metinlere ve milliyetçi romanlara yansıyan bu tarih anlayışının, tarihe düzenlenmiş bir suikast olduğunu düşünen milliyetçi kesimin Kemalist milliyetçilikle yollarını ayırması kaçınılmazdır artık.

Ayrım dil konusunda da yaşanır. Dili Türkçeleştirme şiarı ile yola çıkan ilk milliyetçi edebiyatçılar eleştiri konusu edilmemekle birlikte, yeni (muhafazakâr) millliyetçi anlayış Osmanlı kültürüne sahip çıkarken eski dile, Arapça, Farsça, Osmanlıca sözcüklere de döner ve Dil Devrimini gerçekleştiren "inkilâpçılar" serzeniş düzeyinden öfkeli saldırılara kadar şiddetlenen bir eleştiri yağmuruna hedef olurlar. Münevver Ayaşlı, dil devriminden; "Bütün Türkiye, 1929 senesinde yazısından, lisanından, edebiyatından, an'anesinden, tarihinden kopmuş, kökünden kopmuştu [...] Harf inkilâbı; koca Türk çınarını yıkmış, onu bir mantar gibi köksüz hale getirmişti. Kitabı Mukaddes, manevi keşmekeş ve felaket olarak Babil'deki lisan hercümercini anlatır, kimse kimseyi anlamayan bir belde; ana evladı, evlat anayı, sevgililer birbirlerini anlamıyorlar, ifade ve lisan anlaşılmaz hale gelirse haliyle zeka da felce uğruyor. İşte bu Babil Felaketi, misli başka bir yerde gösterilemeyecek keşmekeş, modern zamanlarda yalnız Türkiye'nin başına geldi" sözleriyle yakınacaktır *Pertev Bey'in Üç Kızı* (1968) romanında.

Aynı dönemde, edebiyata Hüseyin Namık Orkun, Nihal Atsız, Haluk Cemil Tanyu gibi yazarların romanlarıyla taşınan ırkçı-Turancı düşüncenin Müslümanlık eksenini dışlamasına karşı da bir tepki doğmuş, çok partili dönemin açılmasından sonra çeşitli edebiyat dergileri etrafında örgütlenen yeni tür milliyetçilik akımında Necip Fazıl Kısakürek'in başını

çektiği Türk-İslâm Sentezci düşünce taraftar toplamaya başlamıştır. Bu geçiş döneminde milliyetçiliklerin kesişme noktasında duran Safiye Erol'un *Ciğerdelen* (1946) romanı, hem geleneksel değerleri, hem Türklerde var olan halis insanlık değerlerini hem de Cumhuriyet'in sağladığı modern bir yaşantıyı savunur. Safiye Erol, bütün erdemlerin yüklendiği bir Doğulu kimliğe sarılıp Batı'dan gelen her şeyi reddetmekten yana değil, bir sentez arayışındadır; işte bu nedenle "Garbın zahiri üstünlüğü için fazla söze lüzum yok değil mi? Fakat hakiki insanlık kemali aranırsa, itiraf edeyim ki ben bu noktada garbın üstünlüğüne hiç inanmadım. Milletimin yaratmış olduğu şarkkari medeniyeti tahlil ederken noksan, noksan! diye tenkit ettiğim gibi bugünün garp medeniyetini seyrederken de bağırıyorum: Büsbütün noksan!" dedirtir kahramanına. Ve şöyle sürdürür tiradını: "[B]iz noksanız, siz de noksansınız. El ele verip meziyetlerimizi harman etmek kabil olsaydı belki dünyada yeni bir altın çağ gelişebilirdi..."

Türk, Osmanlı ve İslâm kelimelerinin bir arada ve uyum içerisinde kullanıldığı ikinci dönem tarihî romanlarda, Oğuz Özdeş, Murat Sertoğlu, Bekir Büyükarkın, Yeşim Ragıp Şevki, Ali Kemal Meram, Ayhan Başoğlu, Sevda Sezer, Ziya Hanhan gibi isimlere rastlıyoruz. Akımın edebî anlamda en dikkate değer yazarı, kuşkusuz Tarık Buğra'dır. Tarık Buğra'nın konumuz açısından önem taşıyan *Küçük Ağa* (1964) ve *Osmancık* (1983) romanlarının ortak yanı, ikisinin de "kuruluş" hikâyeleri anlatmasındadır. *Küçük Ağa*'da kurulan Cumhuriyet idaresidir ve Buğra, Türk İslâm Sentezi görüşüne uygun biçimde, Kemalizme bir muhalefet şerhi düşmek amacı da güderek, Millî Mücadele'de dinin önemi vurgular. *Osmancık*'ta ise gösterilmek istenen, tarihin en uzun ömürlü ve en kuvvetli ve en medeni imparatorluğunun bir aşiretin bünyesinde nasıl doğduğudur. "Kuruluş", milliyetçi düşüncenin ayırt edici "mit"lerindendir. Onun dolayımıyla, tarihte Türklerin hep bir devlet çatısı altında ve başka milletlerden bağımsız varoldukları kanıtlanır. Bir aşiretten doğuş miti, "Osmanlı devletinin kuruluşuyla ilgili en popüler bilgidir. Bilginin kaynağı da söz konusu dönemden değil on beşinci yüzyıl tarihçilerinden başlar. Daha sonraları da genellikle bu açıklama tarzı benimsenmiştir" (Belge, 1994: 184).

Tarihî romanlarda kırklı yıllara kadar devam eden Kemalizm-Türkçülük beraberliğinin ve karmaşasının, milliyetçiliğin ana damarının Türk İslâm Sentezi'ni benimsediği ellilerden sonra, milliyetçilikle İslâmcılık arasında yaşandığını söyleyebiliriz. Çünkü İslâmcı bir söylem geliştiren edebiyatçılarda da millî kimlikte ağırlık Türklüğe verilmiş, yazarların seçkinci ve -belki de bilinçaltındaki- Batıcı zihniyetlerine uygun biçimde İslâm dünyası -Araplar- küçümsenmiş, İslâm, anlamını ancak -ve yalnız- Türklükte bulmuştur. Batı-Doğu çatışması ise İslâm ve Hıristiyanlık çifti kadar Türkler ve diğerleri üzerinden de sürdürülür. Mesela, hayat hikâyesinde Selânik'te doğduğunu fakat "umumi manada anlaşıldığı gibi 'Selânikli" olmadığını söyledikten sonra Hacı Bayram-ı Veli ile onun ikinci halifesi Ayaşi Bünyamin-i Veli'ye bağlılığını vurgulayan Münevver Ayaşlı, çatışmayı kimi zaman kadın-erkek ilişkilerinde simgelediği *Pertev Bey'in Üç Kızı* (1968) romanında, kızına talip olan Avusturyalı soyluya Pertev Bey'in ağzından "Azizim Kont, ben sizi çok severim ve takdir ederim, fakat nasıl olur, İslâm bir kızla Hıristiyan bir erkeğin evlenmesi, bir Türk kızının bir Avusturyalı ile evlenmesi, bu imkân ve ihtimal haricindedir" yanıtını verir. Bu sözlerle de yetinmeyip Kont'a haddini bildirmek için doğrudan kendisi girer araya: "Senin ecdadın Viyana'da mahpus iken, Selmin'in ecdadı Merzifonlu Kara Mustafa Paşa çadırında idi. Hatta Selmin'le evlenmiş olsaydın bile,

Selmin'in bütün Avrupai zevahirine rağmen, sen Viyana'da muhasara'da, Selmin ise Osmanlı Çadırında ve hedefi Viyana 'Kızıl Elması' olacaktı." Hayat hikâyesinde "silsilesi Cüneyd Bağdadi'ye varan Rıfaiyye tarikatine bağlı olduğu" belirtilen Samiha Ayverdi'nin *İbrahim Efendi Konağı*'nda (1964) ise, yukarıda sözünü ettiğim "kuruluş" miti, eski Türklerden günümüze dek taşınırken, toplumsal örgütlenmenin merkezine ibadethane dikilmiştir. Ayverdi'ye göre, Doğu-Batı çatışması daha Sarı Selim zamanında başlamış ve Hıristiyan Avrupa, daima, Müslüman Türkleri ne yapıp yapıp elbirliğiyle yenme hayali kurmuştur.

Bu romanların ardındaki düşüncelerin tonlarını ayırt edebilmek açısından, metinlerde Tanzimat'a, İttihat ve Terakki'ye ve Cumhuriyet yönetimine yönelik eleştirinin sertliğini ve Sultan Abdülhamit'e yönelik sevgi dolu yaklaşımı dikkate almak gerekir. Mesela Ayverdi'de "İkinci Sultan Hamid, hemen her teşebbüsünü baltalayan ya da çürüğe çıkaran gizli düşmanlarına rağmen, bir memleketin kalkınmasında insan gücünün değerlendirmenin ve cehaletle güreşmenin hemen hemen tek selamet çaresi olduğuna inamış büyük devlet adamı(dır)". Ayaşlı'ya göre "Koca Hakan Sultan Hamid, idaresi ve tedbirleriyle bütün hariç ve daha beter olan dahildeki düşmanlara karşı Osmanlı İmparatorluğu'nu ayakta tutan zeki, akil, dahi koca sultan(dır)..." 31 Mart Ayaklanması'nı destekleyip İttihatçılardan ahmaklıktan hainliğe uzanan aşağılayıcı bir dille söz eden yazarların hilafetin kaldırılması ile Vahdettin'in ülkeyi terk etmesi karşısında takındıkları hüzünlü tavırlar ve Cumhuriyet yönetimini küçümseme eğilimleri de ortaktır. Tarih sahnesine çıkışını II. Meşrutiyet'e ve Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin gibi İttihatçı kökenli isimlere borçlu olan Türklük ağırlıklı Türk-İslâm Sentezci milliyetçilikte ise Osmanlı'nın son demleri sessizce geçiştirilir.

Altmışlardan sonra, Mehmet Kaplan'ın ifadesiyle "Türk milletinin sımsıkı bağlı olduğu dine de lazım gelen ehemmiyeti veren", kendisini Turancılıktan bütünüyle ayıran ve 1071 Malazgirt Savaşı ile başlayıp bu topraklar üzerinde gelişen yeni bir milliyetçilik anlayışı filizlenmiş, Ankara'da *Hisar*, Konya'da *Çağrı*, İstanbul'da *Hareket* ve *Diriliş* dergileri etrafında toplanan, "Batılı olduğu kadar millî kıymetlere de değer veren genç ve modern edebiyatçılar" yetişmiştir. Ne var ki o neslin Türk romanına katkısından söz edemeyiz. Aynı yıllarda aynı tabanı hedef alan İslâmcı kesimler de millî duygulara ağırlık verdikleri için, birbirlerine yakınlık duymamakla birlikte, milliyetçi ve İslâmcı akımlar, yetmişlere doğru anti-komünizm ortak paydasında buluşmuşlardır.

İslâmcı edebiyatın tanınmış isimlerinden Mustafa Miyasoğlu, Raif Cilasun ve Emine Işınsu'nun yetmişli yıllardaki öğrenci hareketlerini konu edindikleri romanlarında, komünizm Müslüman Türk gençliğini yolundan saptıracak bir tehlikedir. Mesela Emine Işınsu, *Canbaz* (1982) romanında kahramanı Ali'nin ve diğer solcuların eylemlerini kişisel tarihlerinde ve psikolojik bozukluklarında ararken, bu bozuklukları Türkiye'de giderek yitirilen millî ve manevi değer yoksunluğu ile ilişkilendirmeye çalışır. Olumlu karakter İlhan ise tersine, kendi değerlerine, Türk-İslâm kültürüne sıkı sıkı sarılarak bulacaktır kurtuluşu. Raif Cilasun'un *Oğlum Osman* romanında karakteristiğini bulan anti-komünist edebiyat, yalnızca düşünce düzeyinde bir karşı çıkış değildir; milliyetçiliğin belli başlı ötekileştirme motiflerini de eksiksiz barındırır: Zararlı fikirler yabancı kaynaklıdır; inançlı insanların huzur dolu, mütevazı ve mazbut hayatına karşılık, Batılı insanlar ahlakî açıdan düşüktür. Yabancı kadın cinsel cazibesi ile kandırır Müslüman genci. Millî hislerini yitirip komü-

nizmi benimseyenlerin köklerinden koptukları için boşluğa ve mutsuzluğa düşmeleri de kaçınılmazdır. Ne var ki bir kez yüreğe düşen millî ve manevi değerler öylesine güçlüdür ki, bu insanlar batıla sapsalar da her zaman geriye dönüşleri mümkündür. İslâmcı antikomünizm inanç ekseninde kurulduğu için, Batılı din adamı tipi bile olumlu işlenmiştir.

Milliyetçi antikomünizm örneklerini edebî düzeyde ele almak zor. Geleneği ellilerden sonra *Komünizmin Gerçek Yüzü* ya da *Kızıl Çin'den Nasıl Kaçtım* tarzındaki çeviri antikomünist propaganda metinleri ile Sovyetler Brliği'ndeki Türklerin gördüğü eziyetleri anlatan Cengiz Dağcı romanlarına dayanan bu akımda, Aclan Sayılgan'ın *Tutuklama*'sı (1974) gibi yalnızca solu eleştirenler bile sevilerek benimsenmiştir. Aynı temanın yakın dönem versiyonu olarak Osman Rauf Alper'in *Mülteci Komünist*'ini (1996) örnekleyebiliriz.

Sevinç Çokum'un romanları dışında, konusunu toplumsal sorunlardan alan metinlerin yokluğunda, milliyetçi edebiyatta ağırlık yine tarihî romanlardadır. Mustafa Necati Sepetçioğlu, Yavuz Bahadıroğlu, Adalet Ergenekon, Yılmaz Boyunağa, İsmail Yılmaz, Erdoğan Özdemir, Sadettin Kaplan, Osman Çelik gibi isimler öne çıkar. Seksenlerden sonra, dünya siyasetindeki gelişmelere paralel olarak Çeçenistan, Trakya ve Balkanlar'ın da konu edildiği -Hüseyin Üzmez'in *Can Pazarı* (2002), Sevim Asımgil'in *Meriç'in Gelini* (2002) ya da İsmail Yılmaz'ın *Yuvasız Kuşlar* (2002) gibi- milliyetçi ideoloji ile yazılan romanlarda ise Türkler ve yabancılar, Müslümanlar ve Hıristiyanlar karşı karşıya gelirler. Doğu-Batı çatışmasının, teamüllere uygun biçimde stereotipler üzerinden yürütülen mazlumlar-zalimler mücadelesi tarzında işlendiği bu metinlerde, bir sonraki bölümde değinilecek bütün kimlik tasavvurlarına rastlamak mümkündür.

MİLLÎ KİMLİĞİN NEGATİFİ "ÖTEKİLER"

Osmanlı toplumu hem etnik hem dinî bakımdan çok zengin bir toplum ve Hıristiyan ya da Musevi tüccarlar bu toplumda gerçekten büyük güç sahibiyken, Osmanlı romanı daima Türk-Müslüman karakterleri ve konuları işlemiş, belki de toplumsal yapıda geçerliliği en önemsiz kesimi, çöküş halindeki rantiye Osmanlı kibarzadelerini merkezine alıp, toplumun diğer katmanlarını romana klişeler halinde ve sınırlı olarak dahil etmiştir; Rum, Ermeni ve Musevi vatandaşlar genellikle hafifmeşrep kadınlar, sahtekâr doktor ve işadamları ya da garson, arabacı, uşak, vb. gibi küçük hizmet erbabı olarak yer almışlardır öykülerde. Cumhuriyet döneminde yazılan ve Osmanlı'yı konu edinen milliyetçi romanlarda sürdürülen bu simgesel gösterim, doğrudan ırksal bir aşağılama değilse bile, milliyetçi "öteki" refleksinin habercisidir.

Ezeli dış düşmanların yanına iç düşmanların da katılması Millî Edebiyat'la başlar. Türkçülük akımı ile birlikte, Rum, Ermeni, Musevi gibi cemaatler gayrimüslimliklerinden, Kürtler ise etnik kimliklerinden dolayı ideal ötekilere dönüşürler. Ömer Seyfettin, romanda ırkçılığın ve etnik düşmanlığın en önemli sözcülerinden olmuş, genellikle Balkan halklarının hainliği, acımasızlığı ve Osmanlı-Türk halkları için tehlikeleri üzerinde dururken, *Bir Ermeni Gencinin Hatıraları* adlı romanında Ermenileri kötülemeyi ihmal etmemiştir. Bekir Fahri'nin *Jönler* (1910) romanında Ermeni cemaat nispeten kurtulur "hain"likten, ama Kürtler, hem Ermeniler hem Türkler karşısında eli kanlı isyancılardır. Osmanlı-Türk romanındaki ilk Arap düşmanlığı da bu romanda çıkar ortaya. Böyle bir zihinsel konjonktürde, Osmanlı'yı modernleştirecek -kurtaracak- bir araç olarak görülen roman sanatı, ne yazık ki bütün reflekslerin dışa vurulduğu bir edebî alan olarak biçimlenir.

Siyasî ve kültürel reddi mirasa rağmen, Cumhuriyet romanı Osmanlı romanından bir kopuş yaşamamıştı. Hatta, birkaç Millî Mücadele romanı dışında, Cumhuriyet'in ilk yıllarında üretilen metinlerin, -genellikle- Osmanlı dönemindeki temaları tekrarladığı görülür. Yani roman, diğer romanlardan miras aldığı bir gerçekliği geliştirip sürdürmüştür. Etnik meseleye, iç ve dış düşmanlara yaklaşım da aynıdır. Millî Mücadele yıllarında ve Cumhuriyet'ten sonra Rum ve Yunanlıların ötekileştirildiği "kurtuluş" ve "kuruluş" romanları bir kanon oluştururlar. Farklı ideolojiler ve söylemlerle yazılsalar da, siyasî bir projenin parçası sayılabilecek bu anlatılarda ulus-devlet projesinin ve yaratılmak istenen millî kimliğin yansımaları vardır. Buna göre Türkler mazlum, iyi, komşuları Rumlara karşı sevgi dolu, ahlakî ve fiziksel açılardan kusursuzdurlar. Millî Mücadele'yi konu edinen romanların ilginç özelliklerinden biri de, ortada bir savaş sürüp gitmesine rağmen Türklerin şiddetten neredeyse imtina eder bir tarzda resmedilmesidir. Böyle bir sahnenin tasviri için, önce öldürülen "öteki"nin insanlık dışı vahşeti kanıtlanır ve okuyucu onun -her ne biçimde olursa olsun- yok edilmesinden hoşnutluk duyar. Elbette Rum ve Yunanlılar için bu özellikler tersine çevrilmiştir. Üstelik, bu özellikler ve iki toplum arasındaki düşmanlık Millî Mücadele ile de sınırlı kalmaz. Milliyetçi düşünce kendisini -aynı insani, siyasî, ideolojik, politik, vd. özellikleri baki kalmak şartıyla- binlerce yıllık bir tarihe yayarken, kendisinin bu kimliğini belirginleştiren düşmanlarını da unutmaz; düşmanlığın kökleri Bizans'a kadar uzatılır.

Uzun süren bir yenilgi şokunun ardından Millî Mücadele'nin kazanılmasının coşkusunu yaşayan ilk dönem Cumhuriyet yazarlarının kimi zaman övgünün ölçüsünü kaçırdığını düşünebiliriz belki, ne var ki Rum ve Yunanlılara yönelik "edebî" saldırılar, millî eğitim müfredatıyla yetişerek tarih tezini benimsemiş Cumhuriyet gençliğinin kaleminden çıkan romanlarda daha yaygın ve şiddetlidir. Yukarıda belirttiğim insani özellikler, kendisini ezeli ve ebedi kılma isteyen her milliyetçi-şoven söylemde karşılaştığımız gibi "ırk" temeli üzerinde yükselir. Türk-Yunan karşılaşması yukarı ve aşağı ırklar arasındaki karşılaşmadır. Bu tarz kaba milliyetçi söylemin belki de en üzücü ve utandırıcı yanı, ırksal üstünlüğün cinsel alanda tesis edilerek kadın üzerinde somutlanmasıdır: Rum kadınları Türk erkeğinin fiziksel, zihinsel ve ahlaki üstünlüklerine dayanamazlar, beklentileri onlarla evlenip Müslüman olmak ve kurtulmaktır. Zafer kazanan Türk askerlerini en çok onlar alkışlar. Rumluklarını koruyanlar ise ya "orospu" ya ev işleten "madam"lardır. Rum kadınların Türk erkeğine duyduğu hayranlığın en önemli nedeni ise Rum erkeğinin cinsel yetersizliğidir...

Yunan barbarlığı'nın işlenmesi ise iki açıdan işlevseldir: birincisi, Batı'nın Türkler için geliştirmiş olduğu 'barbar Türk' imajına karşı bir antitezdir; ikincisi, uygar olmayan Yunan'ın, bu toprakları ve bu halkları yönetmeye hak kazanamayacağının kanıtıdır. Yönetim konusunda ya da devlet kurma ve yaşatma konusunda meşruiyet, ancak 'haklı', 'adil', 'hoşgörülü', kısaca üstün olmakla kazanılır. Bu metinlerde de Türkler, Yunan'ın karşısına, tam bu özellikleriyle çıkarlar (Milas, 2000: 90). Böylece Türklerin devlet kurma becerisi bir kez daha onaylanır.

Cumhuriyet romanında Ermenilerin rolü Rum/Yunanlı'dan farklı değildir, Kürtler ise başka bir ihtiyaca cevap verirler. Cumhuriyet ideolojisinin Batılı giysilerine bürünen yazarlar için medeniyetin iyiden iyiye fetişleştiği bu yıllarda, Türk seçkinlerinin Kürt tasavvuru kendi modern kimliklerini tarif etmek için çok uygun bir araçtır. Esat Mahmut Karakurt, 1 Eylül 1930 tarihli *Akşam* gazetesinde

Kürtleri şöyle tanımlar: "... bunlara aşağı yukarı vahşi denilebilir. Hayatlarında hiçbir şeyin farkına varmamışlardır. Bütün bildikleri sema ve kayadır. Bir ayı yavrusu nasıl yaşarsa o da öyle yaşar. İşte Ağrı'dakiler bu nevidendir. Şimdi siz tasavvur edin; bir kurdun, bir ayının bile dolaşmaya cesaret edemediği bu yalçın kayaların üzerinde yırtıcı bir hayvan hayatı yaşayanlar ne derece vahşidirler. Hayatlarında acımanın manasını öğrenememişlerdir. Hunhar, atılgan, vahşi ve yırtıcıdırlar [...] Çok alçaktırlar. yakaladıkları takdirde sizi bir kurşunla öldürmezler. Gözünüzü oyarlar, burnunuzu keserler, tırnaklarınızı sökerler ve öyle öldürürler! [...] Kadınları da öyle imiş!" (Uzun, 2000: 78). Mensuplarıyla aynı coğrafyada, aynı kentte, aynı mahallede, belki de aynı evde yaşadığı bir halka -sanki hiç tanımıyormuşçasına- bu kadar ağır hakaretler yağdıran Esat Mahmut Karakurt'un, onların isyanlarına yer verdiği *Dağları Bekleyen Kız* (1936) romanında da, elbette Kürtler kaba, vahşi ve kötü, Türk subayı ise yakışıklı, cesur ve erdemlidir.

Ağrı isyanının adının anıldığı ilk edebî metin olan Mükerrem Kamil Su'nun 1934 tarihli *Sevgim ve Izdırabım*'ı da bir aşk romanıdır. Resmî ideolojinin Cumhuriyet kadını ve erkeğinin, balolarda cazbantlar eşliğinde valslerle süslenen aşkları, Ağrı Dağı'ndaki gözü dönmüş isyancılar nedeniyle acıya dönüşür. Mürteci Kürtlere bomba yağdırmaya giden bir tayyareci ve sevgilisi arasındaki aşkın hüznünü derinleştirmekte basit bir serüven öğesidir isyan. Bir romansa yakışacak kadar tutarsız öyküde, tayyaresi hasar görerek dağlara düşen erkek kahramanı masum bir Kürt kızının kurtarması, kızın kalp parçalayan merbutiyeti nedeniyle kahramanımızın biçareyi yıllarca yanından ayıramaması, Kürt kızının da bir köle sadakati ile onun peşini bırakmayışı, yazarın iki topluma dair efendi-köle tasavvurunu çırılçıplak sergiler.

Kürtlerden söz eden bir diğer romanda, Refik Halit Karay'ın *Yezidin Kızı*'nda (1939), aşağılama açıktan açığa değil, Yezidi kızının medeni davranışlarına duyulan hayretin içinde gizlidir. Kürtlerin fiziksel özelliklerindeki ürkütücülük ve kabalık, ellilerde Kerime Nadir'in *Dehşet Gecesi* ve altmışlarda Tarık Buğra'nın *Küçük Ağa* romanlarında da telaffuz edilir. Kürt sorununa görgü kılavuzları eşliğindeki bu yaklaşımlar, edebî alandan medyaya kayarak varlığını bügünlerde de koruyor. Çünkü her kültür, daha derinlemesine egemen olmak ya da bir biçimde denetim altında tutmak istediği yabancı kültürlere ilişkin tasavvurlar oluşturmak eğilimindedir (Said, 1998: 167). Kaba, cahil ve kötü Kürt imajı, medeni, aydınlanmış ve iyi Türk kimliğini üretir. Tâbi ırkların yönetilmesi gerektiği, böyle ırkların var olduğu, bunun yanı sıra ana misyonu kendi alanının ötelerine yayılmak olan ve bu hakkı tutarlı bir biçimde kazanan bir ırk bulunduğu inancına meşruiyet sağlar.

Ermenilerle ilgili meselelere ağırlık veren romanlarda da benzer refleksler buluyoruz. Mesela Zebercet Coşkun, olayları bir Kürt-Ermeni çatışması biçiminde yorumlamıştır *Haçin*'de (1975). Mustafa Yeşilova'nın *Karasu* (1981) romanında 1914 Ermeni Tehciri'ni ele alışı ve tehcirin nedenini Ermenilerin Türklere yönelik katliamları olarak gösterişi, bu tarz metinlerde tarihî olayların tersyüz edilmesinin başka bir örneğidir. Türk tarih tezleri ve tezlerin edebiyata yansımalarının merkezinde, emperyalistlere ve onun yerli işbirlikçilerine karşı direnen, ırzına namusuna göz dikilen mazlum Türk insanı tasavvuru vardır. Hikâyesinde önemli bir yer ayırdığı, Türkiye'den göçen Ermenilere büyük bir sevgi ile yaklaşmasına rağmen, Ayhan Büyükünal'ın *Nerede Kırçiçeklerim* (1973) romanında da başlarına gelenden kendileri sorumludur Ermeniler. Barbaros Baykara'nın aynı dönemi canlandırdığı *Nefret Köprüsü* (1978) romanının önsö-

zünde belirttiği "hariçte Ermeni katliamı diye yapılan propogandalara mesned olan olayların gerçek yüzünü ortaya çıkarmak" niyeti, daha baştan resmî söylemle örtüşür ve hikâye bildik yabancı kışkırtıcılığı ve Ermeni mezalimi etrafında dolaşır. Yine de karşılıklı bir katliamdan, insanların birbirlerini boğazlamasından duyulan bir üzüntüyü dile getirir Baykara.

Yakın tarihli edebî metinlerde de durum pek parlak görünmüyor. Ahmet Ümit'in *Patasana*'da (1999) geriye dönük bir anlatımla aktardığı olaylarda bir kardeş kavgası teması ağırlık kazanıyor, ama vurguyu Ermeni, Hıristiyan ve Türkler arasındaki kardeşliğin dış güçlerin oyunlarıyla bozulmasına yapıyor yazar. Süleyman Sağlam'ın *Dağı Dağa Kavuşturan* (2000) romanında bugünün ideolojisi ile canlandırılan tarihsel geri plan da oldukça tartışmalı. Yazarın "tehcir" yorumlarında hiçbir yenilik yok; resmî tarihin "Ermeni meselesi" maddesini alıp ekleyivermiş öyküsüne. Ahmet Günbay Yıldız'ın *Figan*'ı, "Ermenilerin ihaneti ve masum Anadolu insanı ile Ermeni ve Rus zülmünden ibretli manzaralar" sunuyor okuyucuya. 1914'ten öncesine uzanıp, Doğu Anadolu'daki toplumsal hayatı 93 harbi yıllarında ele alan *Yukarışehir* (1986) ve *Toprak Kurşun Geçirmez* (1998) romanlarında, Şemsettin Ünlü'nün "yabancı parmağı"na daha soğukkanlı yaklaştığı ve etnik guruplar arasında değişen ekonomik dengeleri öne çıkardığı söylenebilir.

FARKLI "MİLLÎ"CİLİKLER

Halikarnas Balıkçısı, tarih ve toplum hakkındaki görüşlerini romanlaştıran bir başka yazarımızdır. Onun romanları, Mavi Anadolucuların Türk kimliği tasavvurunun allegorileri olarak da okunabilir... Özellikle halkçı ve aydınlanmacı kimliğine vurgu yapılan *Turgut Reis*'te (1966) "evrensel uygarlığı can-ı gönülden benimseyen, fakat onu tez elden Türklüğe özgüleyen bir acaip evrensel uygarlıkçılık oyunu, veya etnosantrik milliyetçiliği"n izleri kendini hemen belli ederken, "Halikarnas Balıkçısı'nın Anadoluculuğunda da bu millî evrenselciliğin, daha makulleşmiş ve naifliğin sevimli hudutlarına çekilmiş bir esintisinin görülebileceği"ne (Bora, 1998: 38) ilişkin tespite de haklılık kazandırır.

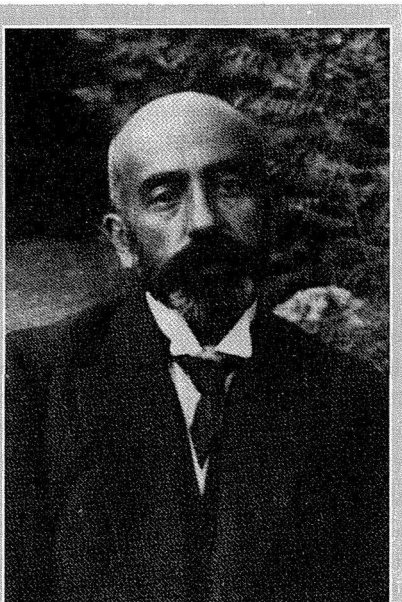
Bu özgün milliyeçilik türünde ne Türklerle Rumlar ne de Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında düşmanlık söz konusudur. Burası Anadolu'dur; dillerin, dinlerin, etnik kimliklerin harman olduğu, halkların uyum içerisinde yaşadığı, tarihin en büyük uygarlıklarının beşiğidir. Türk ve Yunan arasındaki gizli çekişme eski uygarlıkların mirasından doğar. Anadolucular İonya'yı kesin bir çizgi ile koparırlar Antik Yunan haritasından ve daha üstün görürler. Doğu-Batı çatışması, Anadolu ile Batı karşıtlığı biçiminde tezahür eder. "Aslında Anadolucu proje de ulusçu meşruiyet projesinden farklı değildir. Önemli fark, ulusçu projede uzlaşma olanaksız bir çözüm olarak ele alınırken, Anadolucu projede bir başka çözümün öneriliyor olmasıdır. Ulusçu anlayışa göre bu iktidar mücadelesinde bir yanın galip gelmesi ve öteki yanın yok edilmesi, sürülmesi vb. gerekmektedir: 'Ya biz ya onlar'. Bu ne denli 'üzücü' (ve 'insanlık' dışı) olsa da başka bir çözüm görülmemektedir, düşünülmemektedir ve önerilmemektedir [...] Anadolucu meşruiyet projesinin önerisi (ve yorumu) farklıdır. Türk devletinin meşruiyeti bir askeri zafer üzerine ya da karşı tarafı yok etme üzerinde bina edilmez. Bu devlet 'ortak' bir devlettir ve 'karşı tarafın rızasıyla, gönüllü isteğiyle kurulmuştur. Anadolu halkı zaten binlerce yıldan beri bu toprakların biricik ve tek halkıdır. Türkler kurtarıcı olarak (ve genelde daha üstün, adil vb. olarak) yönetim hakkını almışlardır. Bunu kanıtlamışlardır. Bütün 'olumlu' Rumlar'ın, özellikle savaşlara ka-

tılmayan 'tarafsız' kadınların coşkulu Türk hayranlığı bunun en çarpıcı belirtisidir" (Millas, 2000: 151-152).

Anadoluculukla Osmanlıcılığı ve millici bir sol kimliği birleştiren Kemal Tahir, çok tartışılan romanı *Devlet Ana*'da (1967) Osmanlı Devleti'nin kuruluş "mit"ini romanlaştırır. Kemal Tahir'in başını çektiği "Yeni Osmanlıcı" akımın Osmanlı'yı farklı bir gelişme şemasıyla -ATÜT ile- değerlendiren tarih tezlerinin bir tarih metni üzerinden değil de bir roman vasıtası ile popülerleşmesi, edebiyatın toplumdaki alımlanma biçimini ve etkisini göstermesi açısından önemlidir. Kayı boyunun aşiretten devlete evrilişini kendi tarih tezlerine uygun doğrultuda aktarabilmek amacıyla roman anlatısının dışına çıkan Kemal Tahir, topluma, gelenek ve göreneklere, ahlak kurallarına ve Anadolu'daki diğer topluluklarla Bizans'a dair hem çok uzun hem de fazlasıyla teorik bilgiler aktarmaktan kaçınmamıştır. Romanın asıl ekseni Doğu-Batı çatışmasıdır ve Kemal Tahir, Osmanlı/Türk devlet geleneğini Bizans'a, Anadolu halkının insani ve ahlaki yapısını ise öteki halklara üstün biçimde yansıtır. Osmanlı Devleti'nin yayılması, etrafını çeviren düşmanlarına karşı savunmacı bir anlayışın sonucudur ve haklıdır. Üstelik bu yayılma öteki halkları da adil bir düzene kavuşturduğu için insani bir siyasettir. Edebiyat ve tarih incelemelerinde çok tartışılan *Devlet Ana*, milliyetçilik, ırkçılık, şovenlik suçlamalarıyla da karşılaşmıştır.

Doğu-Batı çatışmasını başka metinlerine, *Notlar*'ına, *Yol Ayrımı* (1971) ve tamamlayamadığı *Batı Çıkmazı* romanlarına da taşıyan Kemal Tahir, Osmanlı devletini ve "hayali" bir Doğuyu Batıya yeğlemiştir. Belki de Halit Refig'in de ifade ettiği gibi, Marksizmi yerlileştirerek Anadolu'da bir bütünleşme arayışındadır Kemal Tahir. Mesela, Batı karşıtı refleksini yansıttığı ve gerçek vesikaları bir fon olarak kullandığını ileri sürdüğü *Kurt Kanunu* (1969) ve *Yol Ayrımı* romanlarında Kürt isyanlarının arkasındaki İngiliz parmağından söz eder. Bu isyanlarla Türk'ü bölmek isteyen dış düşman arasındaki ilişki teması, tarihî bir paronaya olarak hem sağcı kesimin hem de Kemal Tahir, Hasan Izzettin Dinamo, Attila Ilhan gibi millici solcuların roman ya da tarih metinlerinde sıklıkla tekrarlanır.

Ellili yıllardan başlayarak 'sol' ve 'anti-emperyalist' bir söylemi kullanan H. Izzetin Dinamo, Samim Kocagöz, Attila Ilhan gibi yazarlar sorunları 'toplum'a mal ederler. "Toplumu oluşturan birleştirici 'tutkal' (güç yada kavram) ise ulustur (millettir). Osmanlıcılar'da olduğu gibi birleştirici güç devlet sınırları içindeki vatan toprakları, (Osmanlı) Devlet ya da (Osmanlı) yurttaşlar değildir; Islâmcılarda önemle vurgulanan din söylemi de bu yazarlarda genel olarak ikincildir, sorunlar 'insan' so-



Mehmet Akif'in Millî Mücadele döneminde yazdığı "Ordunun Duası", bestelenerek Genelkurmay Başkanlığınca askere tamim olunmuştu: "Türk eriyiz, silsilemiz kahraman.../ Müslümanız, Hakk'a tapan Müslüman..."

runu da değildir. 'Türkler'in sorunlarıdır gündeme getirilen. Ulusun ortak bir alınyazısı, son tahlilde herkesi, yani bütün Türk ulusunu ilgilendiren konular vardır. Kaleme alınanlar bu açıdan görülür, böyle algılanır. Seçilen konular da bu anlayışa uymaktadır. Insanların meslekle, aile sorunlarıyla, sağlıkla, doğayla, dinle, varoluşla ilgili konuları değil 'ulusal' sorunlar ele alınmaktadır: Türk ülkesinin toprak bütünlüğü, vatanın bugünü ve yarını, bağımsızlığı ve egemenliği, milletin özgürlüğü ve millet olmak için engellerin kalkması... Bu konular gündeme geldiğinde düşman da genellikle 'ulusal'dır. Bu düşman 'vatan topraklarımızın 'ekonomik pazarlarımızın', ya da genel olarak yağma eden emperyalist Batı'dır, Batılı 'uluslar'dır, Yunan ve onun yan ürünü Rum'dur. Edebiyat metinlerinin konuları başka alanlara da uzandıklarında, 'ulusal konular', bu ulusal konularla ilişkili sayılan parametreler gene 'ulusal' bir açıdan değerlendirmektedir" (Millas, 2000: 83).

Attila Ilhan diğer yazarlardan bir adım öndedir; Kemal Tahir'in ve "millici" solun edebiyat alanındaki gerçek mirasçısıdır o..! Birçok romanında izi sürülebilecek Doğu-Batı çatışması son romanı *O Karanlıkta* Biz'de (1998) de tekrarlanmıştır; ancak bu kez Avrupa ve Asya komünist hareketleridir karşı karşıya getirilen. Roman kahramanı Ahmet Ziya, -Attila İlhan gibi- Sultan Galiyef'in izinden giderek ulusal bir komünizmi seçer. Türkiye komünist hareketini, Nazım'ı da dahil ettiği -Galiyefçi- gerçek devrimciler ve enternasyonale hizmet ettiğini sanarak Rus milliyetçiliğinin ardına takılanlar olarak ikiye ayıran Ahmet Ziya, artık bir "Türk komünistidir."

GÖZDEN KAÇANLAR

Siyasî ve toplumsal tarihin izini romanlarda sürerken, genellikle "yüksek" edebiyat ürünleri üzerinde durulur. Yazarı ve okuyucusu aydın kesimden gelen bu romanların ciddiye alınması doğaldır, ancak toplumda yaygın ideolojilerin ve düşünce biçimlerinin -neredeyse dolaysız- taşıyıcılığını üstlenen popüler türlerin -aşk ve korku romanlarının, polisiye ve casusluk maceralarının, bilimkurguların ve tarihî serüvenlerin- çok daha geniş bir okuyucuya hitap ettiklerini ve geçerli etkilerinin azımsanmayacak düzeyde olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Bu yazıda aşk ve tarihî serüven romanlarının Türk kimliğini nasıl kurduklarından söz etmeye çalışıldı. Bahsi geçmeyen casus romanları, bu iki türün motiflerini birlikte barındırırlar. "Biz" ve "öteki"nin doğal olarak düşman saflarda karşı karşıya geldiği casusluk hikâyelerinde, "Batı"lı ajanlarla mücadele eden Türk ajanları, karşı taraftan aşağı kalmayacak bir bilgi ve beceri düzeyinin yanı sıra, yabancı kadın ajanları kendilerine aşık edecek fiziksel özellikleriyle de tanıtılırlar. Milliyetçi ideolojiyi desteklemeye elverişli kalıplarına rağmen, Türkiye'de popüler türler arasında -bilim kurgu ve korku metinleriyle birlikte- cılız kalmıştır casusluk romanları.

Bunlar arasında İngiliz Kemal namıyla bilinen Esat Tomruk adlı -gerçekten yaşamış- Türk casusunun maceralarını anlatanlar ilgiye değer. "Adının başına bir 'Ingilizlik' takılmasına rağmen yurdumuzun fedakar bir evladı olan 'Türk Casusu Ingiliz Kemal'in hatıratlarına, yahut diğer bir deyiş ile o müthiş maceralarına gelince: Bilmem ki ne diyeyim? [...] Kendim, muharriri olduğum için değil, vicdanımdan yükselen sesi dinleyerek bilhassa şunu belirtmek isterim ki, bu millî maceraları her Türk vatandaşı, her Türk genci okumalıdır" ifadesiyle başlayan önsözünden de anlaşılacağı gibi, Millî Mücadele yıllarından Kıbrıs meselesine kadar pek çok uluslararası sorunu çözümlerken resmî ideolojinin ve "beyaz Türk" kimliğinin allegorisine dönüşen bu efsanevi roman kahramanı, farklı yazarlar tarafından can-

landırılarak anonimleşmiştir. Esat Mahmut Karakurt'un *Ankara Ekspresi* (1946), *Erikler Çiçek Açtı* (1952) ve *Kadın Isterse* (1960) romanlarında, Türk ajanları sırasıyla Naziler, Ruslar ve Çinlilerle boğuşur ve daha üstün ırksal özellikleri sayesinde onları alt etmeyi başarırlar.

Detektiflik ile ajanlık arasında salınan Ümit Deniz'in Murat Davman'ı ise köklü ailesi, Batılı kültürü ve Türklük şuuru ile millî istihbaratın sık sık yardım aldığı - ellilerin ikinci yarısından sonra popülerleşen- bir gazeteci tiplemesidir. "Kötü" insanların yabancı mihrakları işaret ettiği Ümit Deniz romanları son çözümde "katil kim?" sorusuna odaklansalar da, ucuz casusluk klişelerini barındırmayı ihmal etmezler. Bu klişelerin Türkçede en sevilenleri kuşkusuz millî şuura ilişkindir. Mesela düşman yararına çalışan millî istihbarat ajanı Cezmi, Murat Davman'a "ben de öz be öz Türk'üm" dediğinde, kahramanımız -Murat Belge'nin "Büyük Türk metni" dediği- kadim söylemlerle bire bir örtüşen bir yanıtı verir: "Hayır Cezmi, tayyare postalarının yolcu listelerini çıkarttırmaya gönderdiğim açıkgöz bir gazeteci arkadaşım Teşkilatın arşivlerinden senin dosyanı çıkarmak imkânını da buldu. Orada iki göbek evveline kadar atalarından bahsediliyordu. Sonra tahkikatı derinleştirince senin Bulgaristan'dan kasten gönderilen sütü bozuk bir aileye mensup olduğun meydana çıktı [...]!" Ümit Deniz romanlarında yabancı düşmanlar yıllar ilerledikçe, Türkiye'de siyasî konjonktüre uygun biçimde, komünistlere dönüşürler.

Türe katkıda bulunanlardan Bedirhan Çınar'ın *Ateşle Oynayanlar* romanının (1954) önsözündeki "Bu hadiseler tıpkı bir pervane gibi koşan ve ekseriyetle de kendisini bu ateşten kurtaramayarak yanan 'casus' dediğimiz insanlarla Millî Emniyet ve Siyasî Polis teşkilatımıza mensup vatan çocuklarının yürek, bilek ve zeka kavgasıdır"; Besim Özgen'in *Yüzbaşı Kırbaç*'ın önsözündeki "Her satırında Türk'lüğü ile öğünecek olan okuyucuya kar, bora ve fırtınaların kasıp kavurduğu hudut boylarında nöbet bekleyen ve ölüme meydan okuyan, kahraman Türk Subay ve Erinin sesini duyacak ve Türk yaratılmanın zevkini tadacaktır"; Ahmet Kaya'nın *Kurt Oyunu*'nun (1972) önsözündeki "Bu roman James Bond, Bulgar Casusu Zakof gibi hayali tiplerin serüveni değil, bizler rahat döşeklerimizde uyurken uyumayan, düşman kuvvetleriyle karanlıkta çarpışan isimsiz kahramanların, devlet güvenlik kuvvetlerinin fedakar mensuplarının binlerce başarılarından ancak bir tanesidir" ve daha yakın tarihlere geldiğimizde Ali Külebi'nin *Parola Afrika, Işareti Akdeniz*'inin (1998) önsözündeki "Günümüzde, izlenmekte olan televizyon, sinema filmleri ve yazılı yapıtlarda işlenen askeri, aksiyon ve macera konuları genellikle yabancı kökenlidir [...] Şerefli, büyük bir tarihimiz ve şu anda yurdumuzun bütünlüğü için savaş veren askerlerimizle güvenlik güçlerimizin özverili eylemleri dururken, beyinlerimiz genç yaşlardan itibaren yabancı kaynaklı yapıtlarla yıkanmaktadır" ifadeleri, bu romanları -edebî açıdan olmasa da- türe yüklenen rolü göstermeleri bakımından önemli kılıyor ve sanıyorum bir ideolojik çözümlemeye girişmemize hiç mi hiç ihtiyaç kalmıyor.

Bu türden romanlardaki milliyetçi söylem, Metin Kaplan'ın Susurluk etrafındaki karanlık ilişkileri "kahraman askerimiz ve emniyet teşkilatımız" ile yabancı güçler -özellikle Mossad ve Israil- arasında geçen bir entrikaya çevirdiği *Matruşka - Kurşun Adres Sormaz*'da (2002) da çıkıyor karşımıza. Casusluk hikâyelerinin günümüzdeki temsilciliğini 1994'ten bu yana sürdüren Osman Aysu'nun romanları ise hem cinsellik hem şiddet içeren sahneleri, iyi Mossad ajanları, kötü Arap teröristleri, şehvetli ama edepli ideal kadın tiplemeleri, sırım gibi erkek kahramanları ve İstanbul sosyetesinden insan karikatürleri

ile yetişkin "beyaz Türk" erkek kimliğini parlatıyorlar.

Çok az sayıda örneği olan korku edebiyatından, Ali Rıza Seyfi'nin *Drakula İstanbul'da/Kazıklı Voyvoda* (1939) romanı, bu yazının ilgi alanına giriyor. Bram Stroker'ın ünlü korku klasiği *Drakula*'sından kısaltılarak Türk toplumuna uyarlanan romanında yazar, Kont Drakula'nın, aslında, Türk düşmanı canavar Transilvanyalı Vlad Drakul ya da Vlad Çepes olduğunu vurguluyor; ancak hikâyesi inandırıcı ve doyurucu değil. Ali Rıza Seyfi, bu eksikliğini, metnini milliyetçi söylevlerle süsleyerek gidermiş; Mesela, Kont'un şatosuna gidip onun kimliğini öğrenen Azmi Bey, "milletimin şanlı tarihini okurken Drakula'nın, Kara Şeytan, Kazıklı Voyvoda gibi uğursuz adlar almış bu benzersiz canavarın kahraman milletime yaptığı kötülükleri ve işlediği cinayetleri yaşlı gözlerle gördüğüm zaman dörtyüz yıl önce genç bir Türk sipahisi olmadığıma lanetler yağdırdım" diye hayıflanıyor ya da Drakula'nın kalbine Dağıstan kamasını saplarken Turan Bey "Tuna boylarında kazığa vurulan ırkdaşlarımın ve şadanımın öcü" diyor boğuk bir sesle...

Ganimid Savaşçıları (2002), Türkçede az sayıda üretilen bilimkurgu türünde yazılmasının ötesinde, -edebî anlamda başarısızlığına rağmen- içerdiği klişelerle de ilgi çekici bir roman. Semih Arıcı, bugünkü sorunları geleceğe yansıtırken, alışageldiğimiz bütün milliyetçi temaları, düşünce reflekslerini ve ulusal paranoyaları da karıştırmış hikâyesine. Aslında iyi de olmuş; çünkü böylelikle somut birtakım olaylar etrafında dillendirildiğinde -karşı çıksak bile- anlamı varmış gibi görünen düşünce tarzları, yüzlerce yıl sonrasında hiç değişmeden yinelendiklerinde birer mizah öğesine dönüşüyorlar. Türk-İslâm Sentezci milliyetçiliğin kimi zaman Türkçü-Turancı, kimi zaman İslâmcı yanı ağır basan hikâyesini kısaca özetleyip birkaç alıntı yapmakla yetineceğim. Türklerin uzay teknolojisinde hatırı sayılır bir birikime sahip oldukları ve 1200'lerde Uluğ Bey'in yıldızlara gitme hayalini gerçeğe dönüştürdükleri bir çağdayız. Türkiye'deki Karapınar ve Kazakistan'daki Baykonur üslerinden gerçekleştirilen başarılı uçuşlardan sonra hedef Jüpiter'in uyusu Ganimid'e gitmektir. Bu amaçla Uluğ Bey'in vatanı Semerkant yakınlarında Kurgan uzay üssü kurulur ve sonunda hedefe varılır. Ganimid'deki üsse Ergenekon adı verilir!.. Doğu-Batı çatışmasını yansıtırken, şöyle der yazar: Türk Birliği'ne karşı, "özellikle dünyanın büyük bölümüne egemen olan Batılıların kurduğu Galaksi Birliği düşmanların başını çekiyordu [...] Bu davranışların kökeni çok eskilere, ta Endülüs ve Bosna dramlarına yaslanıyordu..." Türk Birliği Kolonisi Galamid'de, teröristler de katılıyor hikâyeye. Elbette, "bu melaneti Ergenekon'un başına saran -Galaksi Konseyi Başkanı- Doktor Markus'tan başkası değildi[r]." Teröristlerin Kürt hareketini, Formen tipinin Abdullah Öcalan'ı simgelediğini de eklemeliyim...

ÇAĞDAŞ MİLLİYETÇİLİK; "BEYAZ TÜRK" ROMANLARI

Toplumun hemen her kesiminin Avrupa Birliği konusunda istekli olduğu 2000'li yıllarda, geleneksel milliyetçi söylemin etkisi ve getirisi gibi görünüyor. Bu etki kırılmasında, yaratılan yeni Türk "imaj"ında Batılı standartların benimsenmesinin de rolü var. Milliyetçi kesimde en geniş kitle tabanına sahip MHP'deki değişimi "bıyıkların kesilmesi, toslaşılarak selamlaşmanın tavsiye edilmemesi, beyaz çorap giyilmemesi" ile simgeleyen medyanın şehirli üst orta sınıfların "kültürel ırkçı" söylemini kullandığını iddia etmek haksızlık olmaz. "Bir Euro Türk tabakasından söz edebiliriz. Tahsil ve meslek vasıflarıyla, tüketim ölçüleriyle, adab-ı muaşeretiyle, kültürel ilgileriyle,

hatta 'biyolojik standartlarıyla' (açık ten, uzun boy, vd. fizikî müktebesatıyla) Avrupalaşmış, 'AB normlarını yakalamış' bu tabakanın kendini ayırd edişi önemlidir, onu öne çıkaran ideolojik söylem önemlidir. Sınıfsal ayrımları kültürelleştiren, steril -yer yer faşizan- üst sınıf söylemi, bir politik ve millî hedef olarak AB'nin aktüalitesinden güç almaktadır" (Bora, 2002: 18). Bu söylemin belki de farkında olmadan ama en dolaysız yansıdığı ve içselleştirildiği alan ise roman sanatıdır.

Türkçe yazılan romanlardaki siyasî ve toplumsal tespitler, "yükselen kendi hayat standartlarının garantiye alınmasını Türkiye'deki ekonomik düzelmenin ve demokrasinin tek ölçütü olarak gören", ideolojilerin sonunun geldiğine sevinerek -steril bir toplum hayaliyle- aynı coğrafyayı paylaştığı yoksul ya da belli sol değerleri hâlâ savunan insanlara Oryantalist bir mercekten bakan, üstelik Batıyı model alan bu düşünsel koordinatların -her nasılsa- siyasal ve ideolojik değil, ama akılcı, gerçekçi ve evrensel olduğuna inanan "Beyaz Türkler"in 80 sonrası kültürel ikliminde serpilip gelişen dünya görüşleriyle bire bir uyumludur.

Örneğin *Gelibolu* (2001), Mavi Anadoluculuğun yenilenmiş ve sterilize edilmiş halidir. Bir "Türkiyeli" kimliği tasavvurunu deklare ederken hem Doğulu hem Akdenizli, biraz Balkan biraz Kafkas ama en çok Doğu Akdenizliliğe vurgu yapan ve 21. yüzyılda bunun bir genetik özelliğe dönüştüğünü ifade eden Buket Uzuner, Doğu'nun yüce erdemlerini, Türkiye'deki kültürel mozaiği, eski Türk inançlarını, şamanizmi bile anıyor, ama Anadolu ve Türk tarihinde yüzlerce yıllık geçmişi olan Islâmiyet'i hatırlamak dahi istemiyor. Bu coğrafyada yaşayan insanlara -beğenelim ya da beğenmeyelim- damgasını vuran bir inanç ve değerler sistemini belleğinden kazımak ve icat edilen bir kimliği tüm zamanlara yaymak isteği var metninde.

Sadece zihinsel değil, ırksal özellikler de değişmiştir sanki; Türk romanına son yıllarda egemen olan teamüllere uygun biçimde, "esas oğlanlarla" "asıl kızlara" bahşedilen fiziksel ve ruhsal özelliklerin ortak paydası kusursuzluktur. Mesela Mehmet Söztutan'ın *Bu Gece Randevum Var*'daki (2002) komiser tipi; "Selda'nın gözünde Atakan olağanüstü bir insandı. Bronz renkteki sportif yapılı vücudu oldukça yakışıklı, parlak siyah renkli kısa saçları her zaman düz ve düzenli, uzun boylu ve geniş omuzlu, ince bir çizgiyle ikiye bölünmüş çenesi biraz genişçe ve şakak kemikleri hafif çıkık, ama en hoşuna giden de uzun kirpiklerinin altındaki derin bakışlı ve her zaman romantik bir gizemle bakan kara gözleriydi" güzellemesiyle takdim edilir okuyucuya. *Aşk Sıcak Yenen Bir Yemektir*'de (2002) Tuğba Akyol'un Banu'su bütün güzelliğine, "biçimli vücuduna, dalgalı saçlarına ve ela gözlerine" rağmen "saçıyla, başıyla, kaşıyla, gözüyle, vücudunun her uzvuyla kavgalı"dır. Tijen Kino'nun *Ben Kendimi Affediyorum Tanrım Ya Sen?* (2002) romanındaki Los Angeles'ta yaşayan genç Türk kadını da; "doğduğu andan beri güzel, güzel olmanın sağladığı ayrıcalıkların küçük yaşlardan beri farkında, özgür ve yeterince paralı". Hakan Karahan'ın *Sürüden Ayrı*'sının (2001) kahramanı Ayaz, "1.90 boyunda, yakışıklı, aikido ustası, Miami Üniversitesi'nden diplomalı, zengin bir adam".

Murathan Mungan'ın *Yüksek Topuklar*'ının (2002) Nermin'i büyük bir reklam ajansında başarılı bir grafiker ve "eğitimli insanlar tarafından çekici bulunduğunu düşünen" bir kadın. Insanların "şişmanlık", "cücelik", "cırlak seslilik" gibi fiziksel özelliklerini alaya alan, "güzel kadınlar daha iyi severler. Daha genel bir deyişle, hayattan hakkını almış insanlar daha iyi severler" tarzında vecizeler ortaya koyan ya da kendi kültürüne uzak insanları "Anadolu'nun bağrından kopa ko-

pa İstanbul'a göçen, nesli bir türlü tükenmek bilmemiş bir canlı türü, her yeri olduğu gibi buraları da kısa zamanda kemire kemire bu hale getirmişti" biçiminde suçlayan Nermin'in kini ve tiksintisi zayıflara yönelmiştir.

Kod Adı Majestik'te (2002), Erdal Sevinç kahramanı Can'ı "yakışıklı, çapkın, dürüst, velhasıl sayılabilecek her türlü iyi meziyetle" donatmış. Sıradan polis memurlarının dar gelirleri ve sıradan hayatları ile gelip romanın merkezine yerleşmelerine izin vermiyor ve bu nedenle okuyucuya tanıdık gelecek bir "yuppi" portresi çiziyor. Rıdvan Akar'ın yine 2002 tarihli *Bir Irkçının İhaneti*'ndeki gazeteci ve polis müdürü tiplemeleri gibi, Can da aileden varlıklı ve kültürlü biri. *Güvercin Kayalıkları* (2001) kitabının kapak yazısısında, bu kez yazardır. İstanbul'da doğduğunun ve üç asırdan beri İstanbul'da yaşayan bir Osmanlı ailesine mensup olduğunun altını çizen; İstanbullu Osman Aysu, bu nedenle hemen fark ediverir kimin taşralı kimin kentli olduğunu: "Kara yağız bir delikanlıydı. Saçları kısacık kesilmişti. Siyah bıyıkları gürdü [...] Tam bir zevksizlik abidesi. Delikanlının taşralı olduğu kuşkusuzdu". Beklenebileceğin aksine, Türk-İslâm Sentezci yazarlar da onaylıyorlar Türk milletinin yeni özelliklerini. Mesela Sevim Asımgil, *Terketme* (2002) romanında bir nikâh merasimini şu cümlelerle tasvir ediyor: "... arkası bir metre yerde sürünen göz alıcı dantel gelinliğiyle Asena salonda bir stardı mutlaka. Dünya yakışıklısı Tayfun, damatların en talihlisiydi. Nikâhları birkaç saat önce kıyılan karı-kocanın ikisi de güzeldi, gençti, zengindi."

Yaşanmak istenen düşlerin dışavurulduğu örnekler teker teker sıralanamayacak kadar çok. Görüldüğü gibi stereotiplerin, stereo-ideolojilerin, stereo-yazar ve stereo-romanların kapladığı edebî alanda, kusursuz fiziksel özellikler maddi bir servetle de bütünleşmekte ve yoksullar romandan dışlanmaktadır artık. Çünkü "Euro Türkçülük, sonsuz genişlikte tanımlanmış muğlak bir 'popülizm' belâsıyla birlikte tümüyle sosyal hak fikrini, neticede düpedüz yoksulluğu/yoksulları, kendi AB'liliklerinin kuvveden fiile çıkmasını önleyecek bir tehdit olarak algılamaya, kriminalize etmeye yakındır. Euro Türkçülük, bir Türkçülüktür de aynı zamanda. (Beyaz) Türklükte, iyi tüketmeye/güzel yaşamaya, ekonomik mucizeler ve 'markalar' yaratmaya, Doğu'yla Batı'yı emsalsiz bir zeka ve ruhla 'sentezlemeye' yönelik bir modernist cevher görmekte, bununla övünmektedir" (Bora, 2002: 19). Millî Edebiyat'ın ilk yıllarında milliyetçi fikriyatın "biz"i, hayali bir "Doğu"nun değerleri etrafında yükseliyor, Halide Edip'in kahramanları millî kimliği simgeleyen şalvarlarıyla gezinip yoksul bir hayatı yeğliyorlardı. Aradan geçen 90 yıllık sürede, bu kez hayali bir "Batı"nın değerleri üzerinde yükseliyor milliyetçilik ve aynı simgeler varlıklarını tersine çevrilmiş biçimleriyle koruyorlar... ❐

Korporatizmden Sendikal İdeolojiye, Milliyetçilik ve İşçi Sınıfı

YÜKSEL AKKAYA

Milliyetçiliğin toplumsallaştırılmasında devlet çeşitli politikalar izlemekte, araçlar kullanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında izlenen politikalar, kullanılan araçlar kadar yararlanılan aktörler de önemli olmaktadır. Hem milliyetçileştirilecek grubu oluşturması bakımından, hem de örgütlü bir grup olarak milliyetçiliğin toplumsallaştırılmasında yararlanılacak bir aktör olması bakımından işçi sınıfı ve onun örgütü olan sendikalar devlet için oldukça önem taşımaktadır. Düzenin oturtulmaya, kalkınmanın gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir dönemde işçi "sınıfının" milliyetçilik sürecinden nasıl etkilendiği sorusuna aranacak yanıt bir bakıma Türkiye'de işçi sınıfının yapılanışının da öyküsü olmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı, işgal yılları, milliyetler temelinde ayrışmanın hızlandığı dönem özelliği taşımaktadır. Örneğin, İzmir-Aydın demiryolunu işleten şirketin Türk işçi ve memurlarını gerekçe göstermeden çıkarıp, Rum ve Ermeni işçiler almasına karşılık gelişen tepki, daha çok "milliyetçi" bir yaklaşım içinde, işlerini kaybetmemek, kaybedenlerin de yeniden işe alınmalarını sağlamak doğrultusunda olmuştur. İşgal yıllarında tam bir sessizliğe gömülen Türk işçiler, bağımsızlığın kazanılmasından sonra bunun acısını çıkarmaya yönelmişler, 1923 yılı grevlerinde gayrimüslim işçilerin yerine Müslüman işçilerin alınması talebinde bulunmuşlardır (Sencer, 1969: 259-264). Bu türden milliyetçi talepleri salt Bağımsızlık Mücadelesinin yarattığı havanın sonucu olarak görmek yanlış olur. Dönemin yönetenleri milliyetçiliği körüklemekteydi. İttihat ve Terakki demiryollarında uzmanlık alanları dışında kalan işlerde Müslümanların çalıştırılmasını hükme bağlarken, Mustafa Kemal Paşa da İzmir İktisat Kongresi'nin açış konuşmasında "... fabrikalarımızda kendi amelemiz çalışmalıdır" diyordu (Serçe, 1995: 90-91; Ökçün, 1981: 256).

Kadrolarını Osmanlı İmparatorluğu'nun aydın ve bürokratlarından devşiren Cumhuriyet yönetimi için düzen ve kalkınma temel bir sorun oluşturmaktaydı. Düzeni yerleştirip, kalkınmayı sağlamak için "cumhuriyetçilik, laiklik ve milliyetçilik" ilkeleri benimseniyor, bu üç temel ilke "halkçılık, inkılâpçılık ve devletçilik" gibi başka üç ilke ile de destekleniyordu. Cumhuriyet'in kuruluş yılları ile izleyen dönemde, ortak bir siyasal söyleme ihtiyaç vardı. Milliyetçilik tam da bu ihtiyacı karşılayan bir ideolojik alan olmaktaydı. Çünkü, milliyetçilik tarihsel hareketin çerçevesini çizmekte, gerekli homojenleştirme alanını yarat-

maktadır. Karpat, bunu şöyle açıklamaktadır: "Milliyetçilik rejimin temeli sayılıyordu. Layiklik de milliyetçiliğin gayeleri sayılan modern, millî egemenliğe dayanan, millî bir devleti, bir Türkiye Cumhuriyeti'ni gerçekleştirmek için yegane yol olarak gözüküyordu." Halkçılık ise, "milliyetçilik idealleri etrafında toplumsal birliği sağlama vasıtasıydı" (Karpat, 1967: 48-49).

Türkiye'de devlet, iktisadı ve ulusal olanı hem öğretmeye hem de kurumlaştırmaya çalışırken bunları, toplumsallığa yeni bir biçim vermek üzere hazırladığı kalıbın iki ayrı boyutu olarak ele almış görünmektedir. Düzen içinde, düzeni değiştirmeden, değişiklik yapmak yeni Cumhuriyet'in egemen siyasi felsefesini oluşturmaktadır. Karpat'ın ifadesiyle "Toplumsal yapıda herhangi bir değişiklik meydana gelecekse, bu bir devrimin değil, evrimin sonucu olacaktı" (Karpat, 1967: 49).

Devlet, otuzlu ve kırklı yıllarda rejimin ve düzenin yerleştirilip, oturtulmasında; genel hedeflerin belirlenmesinde, eylem olanaklarını bu hedeflerin gerçekleştirilmesi doğrultusunda eşgüdümle yönlendirebilecek tek aktör olarak kendisini görmekte, diğer toplumsal örgütler gibi sendikaları da dışlamaktadır. Cumhuriyet'in ilanından sonra, ellili yıllara kadar işçiler de bu yüce amaca hizmet edecek şekilde yönlendirilmeye ve örgütlenmeye çalışıldı, işçi olmaktan çok, sendikal örgütten çok, amacı gerçekleştirmeye yarayacak birer araç, aktör olarak görülmek istendi. İşçiler ve örgütleri özellikle milliyetçiliğin toplumsallaştırılmasında sosyolojik bir aktör olarak algılandı. Bu nedenle önce işçiler milliyetçileştirilmeye, sonra da işçiler aracılığıyla toplum milliyetçileştirilmeye çalışıldı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde geleneksel iktidarın toplumsal bütünlüğü ve kendi meşruluğunu sürdürebilmek için İttihat ve Terakki ile başlayan milliyetçiliğe sarılma yaklaşımı Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde de pekiştirilerek sürdürüldü. Böylece milliyetçilik yeni bir meşruiyet alanı oluşturmaktaydı. İttihat ve Terakki'nin milliyetçiliğine ek olarak Cumhuriyet'in yöneticileri "halkçılığı" da toplumsal bütünlüğü sağlayacak bi. harç olarak kullandılar. Ne var ki, Cumhuriyet'in ilk döneminde halk hâlâ kendisini Türk olmaktan çok önce Müslüman sonra Osmanlı olarak tanımlıyordu (Robinson, 1963: 37). 1930 yılında Musul ve Kerkük'ün de kaybedildiğinin açıkça anlaşılması ile Misak-ı Millî sınırları olarak mevcut toprakların kabulünü gerektirmiş, bu da Cumhuriyet yöneticilerini çok uluslu bir devlet anlayışından tek uluslu bir devlet yapısını oluşturmaya itmiştir. Bu durum, yönetenleri otuzlu yıllarda Türkleştirmeye ve milliyetçiliği toplumsallaştırmaya itmiştir. Bu amaca ulaşmak için de "Türk Tarih Tezi", "Güneş Dil Teorisi" gibi ekstrem söylemlere başvurulmuş, önemli bir fikir akımı olarak "sınıfsız, imtiyazsız ve tezatsız, kaynaşmış bir kütle" geliştirilmeye çalışılmıştır.

1931 yılında, Cumhuriyet Halk Fırkası Genel Başkanı sıfatıyla Mustafa Kemal 20 Nisan 1931 tarihinde bir beyanname yayımladı. Bu beyannamede "Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdi ve içtimai hayat için iş bölümü itibarile muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telakki" ediliyor, "milliyetçi Türk amelesi ve işçileri mevcudiyetleri ve emeklerile Türk camiasının kıymetli uzuvlarıdır" deniliyordu (*Son Posta*, 22.4.1931). 1930'a kadar halkçılık çerçevesinde sürdürülen "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış kütle" söylemi, artık yerini, sık sık dillendirilecek olan, "milliyetçi Türk işçisi" söylemine bırakıyordu. CHF'nin 1923 ve 1927 tüzüklerindeki "hiçbir sınıfın, hiçbir ferdin imtiyazını" kabul etmeyen hü-

kümleri artık daha açık şekilde dile getirilmeye muhtaçtı. Bu, CHF'nin 1931 yılı kongresinde gerçekleştirilecekti. Mustafa Kemal'in 20 Nisan 1931'deki beyannamede belirttikleri aynen CHF'nin 1931 yılı Programına geçecekti. Programın "İktisat" ile ilgili olan "Üçüncü Kısım"ında "Milliyetçi Türk amelesi ve işçilerinin hayat ve haklarını ve menfaatlarını göz önünde tutacağız" denilirken milliyetçilik söylemi de programda yerini almış oluyordu (CHF, 1931a: 33).

Programda ifadesini bulan bu yaklaşım bir söylem olarak kalmayacak, toplumsal ve siyasal hayatta yerini bulacaktı. CHF Genel Sekreteri Recep Bey (Peker) 16 Ekim 1931 tarihinde Darülfünun'da (İstanbul Üniversitesi) yaptığı konuşmada CHF Programını açıklarken bunun ipuçlarını da vermektedir: "Bir vatan için menfaatler, mutlaka bazı vasıfların benzeyişi ve müşterekleşmesi iddiasından gidilerek sınıflaşmak yolu ile temin edilemez. Bütün dünyada görülen misallere bakarsak sınıflaşmak fikri insafsız, ihtiraslı ve taassuplu bir sınıf mücadelesini ve bu da vatandaşların mütemadi çatışmasını doğuruyor. Bu çatışma bir devletin yaşamasında ve tehlikelerden korunmasında en büyük kuvvet olan millî birliği ve milliyet fikirlerini yavaş yavaş tahrip ediyor." Bunu için de "sınıflaşmayı reddedip", "bunun yerine milletçe kütleleşmek fikrini müdafaa etmek" gerekiyor (Peker, 1931a). Sınıf temelinde oluşumların tehlikesinden, bunların yayılması olasılığından ve bunun endişesinden de söz eden Recep Bey "Memleketimizde günden güne inkişaf eden sanayi hayatımızın icapları olarak yer yer tekasüf etmekte bulunan amele kitleleri arasına bu muzır ve fesatçı unsurların [komünist, -Y.A.] girmemesi için icap eden bütün tedbirler alınmış bulunmaktadır" (CHP, 1938: 59). Bunun için de "Milliyet fikrine sahip Türk amele ve işçileri"ni oluşturmak gerekmektedir. Böylece bir yandan işçiler milliyetçileştirilirken, diğer yandan milliyetçileştirilmiş işçilerin örgütleri aracılığıyla milliyetçilik de toplumsallaştırılabilecektir.

Devletle bütünleşmiş olan CHP, "Türk işçilerini ve esnafımızı, ulusun ana varlığı içinde, o varlık için kuvvet ve fayda verici yolda ve parti programı çerçevesi içinde örgütlemeyi iş" edinmiştir (CHP, 1935b. 19). Bu düşüncenin hayata geçirildiği işçilerin yoğun olduğu, etnik açıdan çok çeşitliliğin yaşandığı İzmir'de, CHP İl Başkanı Avni Doğan "Türk işçi ve esnafının diğer memleketler siyasal hareketlerile en küçük bir ilgisi yoktur. Arada ulusal bünye farkları vardır. Türk işçi ve esnafı milliyetçi ve devletçidir ve kendi siyasallığımıza göre bir hususiyet taşımaktadır. Türk işçisi devrime uymuş, yürümektedir, kitapların tarif ettiği şekilde bizde bir amele sıkıntısı yoktur. Türk işçisi, Türk tarihinin kaynaklarından aldığı kuvvetle daima Atatürk'ün rejiminin çizdiği yoldan yürüyecektir"(CHP, 1935c: 8) derken amacı da açıkça ortaya koymaktadır. İzmir İşçi ve Esnaf Birliği'nin Genel Büro Yayını'nın 1. sayısında yayınlanan "Türk İşçisi Milliyetçidir" başlıklı, imzasız yazıda "Türk işçisi evvela Türk olduğu için, ondan sonra da Atatürk ve onun partisine inandığı ve dayandığı için milliyetçidir. [...] Türk işçisi Atatürk'ün ulu ırkına mensubiyetiyle, Atatürk'ün partisiyle ve Atatürk partisinin prensiplerile kıvanç duyuyor, beraber yürüyor ve gelişip yükseliyor. [...] Sayın Türk işçisi!.. [...] Sen Türk devriminin ana temel taşlarından birisisin." denilmektedir (CHP; 1935c). Böylece işçiler aracılığıyla hem rejime meşruiyet kazandırılmakta hem de milliyetçiliğin toplumsallaştırılmasına yardımcı olunmak istenmektedir. Ama, önce işçilerin buna inandırılması gerekmektedir. Otuzlu yılların ortasından itibaren tüm çabalar bu yönde olmuş, işçilerin bağımsız örgütlenmelerinin önü tı-

kanmaya çalışılmıştır. Zorlanıldığı anda da 1938 yılında olduğu gibi "sınıf esasına dayalı cemiyet" kurmak yasaklanacaktır (Düstur, 1956: 727, 730). Amaç, devlete bağlı, düzeni ve rejimi tehdit etmeyen milliyetçileşmiş bir işçi sınıfını oluşturmak, tersi yöndeki gelişmelere hayat hakkı tanımamaktır. Recep Peker bunu şöyle dile getirmektedir: "Türk işçisini [...] devrini yaşamış, hükümleri geçmiş ve ihtiyarlamış olan sosyalist cereyanların verdiği yurd içinde yurddaşa karşı mücadele yollarile değil, kendi ulusal anlayış ve zihniyetlerimizle kurma bağlıyacağız. Türk işçileri bir kavga, ayrılık unsuru olmıyacaklar, onlar ulusal Türk devletinin babasına (bekasına?) varlığına içten inanarak yardımcı bir destek olacaklardır" (CHP, 1935a: 20).

Devlet, sanayileşme sürecinde İktisadî Devlet Teşekkülleri aracılığı işçileri daha doğuşundan itibaren iktidarın yapılarıyla meşrulaştırmaya çalışmış, milliyetçiliği bunun önemli araçlarından biri olarak kullanmış, kendisi için sınıf olmasının önünü hep tıkamaya çalışmıştır. Devlete bağlı işçi sınıfını, ortaya çıkabilecek potansiyel sınıf çatışmalarından uzak tutmak, devlet düzeniyle bütünleştirmek için çaba sarf edilmesi gereği duyulmuştur. Ekonomik olanaklar kadar bunda milliyetçilik de bir araç olarak kullanılmıştır. Recep Peker'in konuşması bunu ortaya koyan önemli bir yaklaşımdır: "Arkadaşlar; Türkiye'de ulusal endüstri ilerlemektedir. [...] Bütün bunların neticesinde memlekette geniş bir işçi sınıfı türemektedir. [...] Gerektir ki, bu ileri gidişin tabii neticesi olarak artacak işçi sınıfları; klasik sınıf mücadelesi, liberal devletin her fena cereyana açık ruhunda doğup onun içinde beslenmiş olan ve ona karşı cephe alıp çalışmış bulunan ve gaye olarak onun yerine bir sınıf tahakkümü devleti kurmayı güden noktai nazarı takib eden cereyanlar, ulusal Türk devletinin değerli evlatlarından ve yurddaşlarından ibaret olan bu yeni genç Türk işçi sınıfını zehirlemesine ön vermesin. Ve bu genç tabaka yurd için olduğu kadar kendileri için de felaket getiren yanlış duygularla zehirlenmesin" (CHP, 1935a: 14; Peker, 1984: 35-57).

Bütün bunları başarabilmek için çalışma hayatını düzenleyen bir iş yasasına ihtiyaç vardı. Pek çok tasarıdan sonra nihayet 1936 yılında (8 Haziran) İtalyan iş yasasına göre hazırlanan, Recep Peker'in "rejim kanunu" olarak nitelendirdiği ve "Türkiye'de iş hayatı(nı) yeni rejimimizin istediği ahenk ve anlaşma yoluna" sokacağını belirttiği 3008 sayılı İş Kanunu çıkarıldı. Recep Peker'e göre gecikmenin nedeni "siyasal ve ulusal hayatımıza en uygun şekilleri bulmak"tı (Gülmez, 1983: 412; Gülmez, 1995: 173-179; TBMM, 1936: 83-85).

Devletçilik ilkesi temel alınıp, ülke ekonomisi devlet denetimi altına sokulduğunda "millî bir çalışma politikası" da kaçınılmaz olmaktadır. Ali Fuat'ın (Başgil) ifadesiyle, işçi ve işveren "münasebet ve menfaatların nazımı ve ulusal ülkülerin hamili olmak sıfatiyle de devlet için çalışanlara ve çalıştıranlara karşı müsbet bir takım vazifelere yükleme zarureti ortaya çıkar" ve "iş nizamının ve kanununun bağlanacağı hukuk sistemi bu sistemdir". Çünkü, "bu günün millet ekonomisi rejiminin esasını teşkil eden sanayi istihsalinde [...] bütün bir memleketin menfaatı [...] bir ulusal istiklal meselesi vardır." ve "ulusal hayat ve faaliyeti devletin şuurlu ve düzen verici merkezine bağlamak; sosyal kuvvetler, münasebetler ve menfaatlar arasında sıkı bir bağlılık ve ahenk kurmak" gerekmektedir (Başgil, 1936: 12-13, 15).

Otuzlardan sonraki dönemin çalışma politikası millî birliğin güçlendirilmesi, milliyetçiliğin yaygınlaştırılması politikasıdır (Centel, 1982: 141). Bu politikanın bir parçası olarak çıkarılmış olan İş Kanunu, kaynaşmış ve ayrıcalıksız bir

kitle yaratmayı amaçlamaktadır. Saymen bunu şunu şöyle ifade etmektedir: "... kanun projesine hâkim olan ruh her şeyden üstün tutulan millî menfaattir. Ve bu itibarla İş Kanunu projesi [...] bir millî bir kanundur. [...] Bundan başka kanun projesi Devletçi, müdahaleci bir kanun projesidir [...] zira memlekette bir sınıf mücadelesi yok, bir millet menfaati ve bunun icap ettirdiği bir umumi kalkınma zarureti vardır" (Saymen, 1954: 56).

1938 yılındaki "sınıf esasına dayalı cemiyet kurma yasağının" 1946 yılında kaldırılması ile birlikte kurulan sendikaları da milliyetçi bir temelde yapılandırma gereği duyuldu. Çünkü, yeni kurulan sendikalar milliyetçi bir kimliğin tam tersine sınıfsal özellikler taşıyan bir kimlikle kurulmaktaydı. Bu duruma ilişkin kaygısını dile getiren Çalışma Bakanı Sadi Irmak, kurulan sendikaların "hepsinde müşterek olan motif meslek ve sınıf menfaatlarını müştereken temsil etmek ihtiyacı" olduğunu belirtiyor bu durumun da kendilerini "yeniden bir nizam vermiye mecbur" ettiğini, prensiplerinin "hürriyetçilik, milliyetçilik ve devletçilik görüşünü bu yeni doğmakta olan derneklere istikamet olarak vermek" olduğunun altını çiziyordu (TBMM, 1947: 300-301). Bu yaklaşım ile milliyetçilik ideolojisi meşrulaştırılmaya çalışılıyor, "millî menfaatlerin ve millî güvenliğin bir icabı" olarak da işçi sınıfının sınıf mücadelesini temel alan sol ile bağının kesilmesi amaçlanıyordu. Böylece, "millî menfaat" söylemi, halkçılık ideolojisinin söylemini yitirdiği 1946 yılında, milliyetçi ideolojiye havale edilmiştir. Otuzlu yıllarda ikiz kardeşi halkçılık ile birlikte işlev üstlenen milliyetçilik, "çok partili" dönemde egemen ideolojinin kendisi haline getirilmiştir.

Çalışma Bakanı Sadi Irmak, TBMM'de yaptığı bir konuşmada "işçimizde bu proleterlik duygusunun ve durumunun husule gelmemesine en fazla dikkat edeceğiz" diyor, kurulacak sendikaların "yabancı ideoloji oyunlarının dışında hür ve millî duyguya dayanan bir gelişmeye kavuşmalarını sağlayacak bir kanun tasarısın"ın hazırlandığını dile getiriyordu (Çalışma Bakanlığı, 1947a: 51). Başbakan Recep Peker ise, hazırlanmakta olan Sendikalar Kanunu'nun milliyetçi karakteri hakkında şu haberi veriyordu: "Millî telakkilere aykırı ideolojik zihniyetlerin tesiri altında tutulmak istenen işçi meslek teşekküllerini işçilerimizin yurtsever duygularına ve millî ruha uygun esaslar üzerinde kurmayı temin için bir millî Sendikalar Kanun tasarısı hazırladık ve Meclise sunduk." Sendikaları milliyetçi karakter taşıyan kurumlar olarak düzenleyecek olan sendikalar yasası konusunda muhalefet ve iktidar aynı görüşü paylaşmaktadır. Demokrat Parti'nin önde gelenlerinden Fuat Köprülü tasarı ile ilgili görüşlerini açıklarken "kanunun millî bir ruhla yapılmasını" memnuniyetle karşıladığını belirtmektedir (Çalışma Bakanlığı, 1947b: 55).

Dönemin Çalışma Bakanı Sadi Irmak ise, "işleri[ni] kolaylaştıran mühim bir unsur[un], Türk işçisinin [...] sarsılmaz milliyet şuuru" olduğunu söylemiştir. S. Irmak'a göre, "Büyük işçi kütlemiz, milliyet prensibinin bu memleket için yaşama şartı olduğunu ve onsuz her şeyin beyhude bulunduğunu kuvvetle müdriktir" (Çalışma Bakanlığı, 1947b: 2). İşçi ve İşveren Sendikaları ve Sendika Birlikleri Hakkında Kanun'un Meclis'te görüşülmesi ve kabul edilmesi sırasında uzunca bir konuşma yapan Çalışma Bakanı Irmak, Yasa'nın "hem millî ihtiyaçlarımıza, hukuk anlayışımıza ve hem de beynelmilel taahhütlerimize uygun bir mahiyette" olduğunu bildirmiştir (Çalışma Bakanlığı, 1947b: 56). Çalışma Bakanı'na göre sendikalar, "devlete karşı, devlet emrinde ve devletle beraber" olmak üzere "üç tip arzediyorlar." Bunlar-

dan "üçüncü tip sendika, devletle beraber, amme menfaati içinde zümrelerin menfaatlerini müdafaa eden hür sendikalardır. Işte, Türkiye'ye yakışacak ve Türk rejiminin hürriyet zihniyetine yakışacak olan bu çeşit sendikalardır, bizim tasarıya hâkim olan ruh bu ruhdur" (TBMM, 1947: 300). Yasa'nın öngördüğü motif ise, tahmin edilebileceği gibi, "millî motif"dir. Çalışma Bakanı sendikalar yasa tasarısının temel ilkelerin, sayarken şöyle demektedir: "Dördüncü prensip, gayet tabii telakki ettiğimiz ve hepimizin isabetine iştirak ettiğimiz, sendikaların millî karakterleridir. Bütün hareketlerimizde motif millî motifdir. Millîlik memleketin hava gibi, su gibi muhtaç olduğu havaici zaruriyedendir. Binaenaleyh işçi birliklerinde millî motiflerle hareket etmeyi tabiî gördük. Bu, hiçbir zaman dünya hareketleriyle münasebettar olmamaya bizi götürmiyecektir. Bakanlık yakın zamanlarda vaki, bu kabil beş altı toplantıya dahi işçi ve iş veren mümessillerini de iştirak ettirmiştir. [...] *Binaenaleyh burada menettiğimiz ancak beynelmilelciliktir.* Yoksa, dünya milletleri ile sosyal meselelerde işbirliği etmek asla memnu değildir. Bilakis faydalanmağı umduğumuz, motiflerden birisi olarak ele alınmıştır" (TBMM, 1947: 302). Sendikalar Yasası'nın 5. maddesi, Bakan'ın yukarıdaki sözlerinin bir özeti gibidir: "Sendikalar millî teşekküllerdir. Milliyetçiliğe ve millî menfaatlere aykırı hareket edemezler. Bakanlar Kurulu kararıyle her türlü Milletlerarası teşekküllere iştirâk edebilirler." Sendikal örgütlenme kadar, grev gibi faaliyetleri de, "milliyetçilik" yaklaşımı ile çözülmek istenmiş, bu nedenle "Türk işçisinin grev istemediği" her fırsatta dile getirilmişti (Çalışma Bakanlığı, 1947c: 69).

Kırklı yılların sonu ile ellili yıllar boyunca, grev hakkı konusundaki tartışmaların ortak paydasını "milliyetçilik ve millî menfaat" konusu oluşturacaktır. Demokrat Parti muhalefeti, sendikaların "millî" olmaları, "yabancı ideolojilerin tesirinden" uzak tutulmaları, "siyasetle iştigal" etmemeleri vb. konularda CHP iktidarıyla aynı görüşü paylaşıyor, ancak grev konusunda ayrılıyordu. DP'ye göre grev hakkı "demokrasinin bir icabı" idi ve "Türk işçisine" tanınmalıydı. Ancak, DP'ce grev hakkı "demokrasinin bir icabı" olarak görülse de milliyetçilik çerçevesinde ele alınması gereken bir olgudur. F. Köprülü, Meclis'te yaptığı bir konuşmada, grev hakkını "millî menfaat bakımından [...] tabiatıyla birtakım takyidata tâbi tutmağa mecbur" olduklarını açıklamıştır (Güzel, 1993: 248). F. Köprülü, Istanbul Işçi Sendikaları Birliği'nin yıllık kongresinde yaptığı konuşmada "Grev hakkı tanınırken içtimai adalet ve millî tesanüd hareketlerimizde daima rehber olacaktır. Esasen mevcud olmayan sınıf mücadelesini bu toprağın içine asla sokmak istemiyoruz" derken bu yaklaşımı da açıkça ortaya koymuş oluyordu (*Cumhuriyet*, 6.2.1950).

Hem CHP'nin hem de DP'nin grev hakkına yönelik bu milliyetçi söylemi sendikalarda yerini bulmuş, grev hakkını savunan sendikacılar da, milliyetçilikten ve "millî menfaatler"den ödün vermeyeceklerini her fırsatta dile getirmişler, "fedakâr ve vatansever Türk işçisinin, grev hakkını memleket menfaatlerine aykırı olarak kullanacaklarını ve solcu propagandalara alet olacaklarını tasavvur etmek büyük bir haksızlık, büyük bir günahtır" şeklinde sık sık açıklamalarda bulunmuşlardır (*Cumhuriyet*, 31. 8. 1950).

Genel sekreter Şaban Yıldız tarafından Türk-Iş'in kuruluşuna ilişkin yapılan açıklamadaki "Mevcut kanun ve nizamlar çerçevesi içinde Milliyetçi bir teşekkül vasfını kaybetmeden [...] Türk-Iş, Memleketimizin sosyal tarihinde bir merhale olacaktır" ifade ile Türk-Iş tüzüğünün 3. maddesindeki "Konfederas-

1967'de Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nu kurmak üzere Türk-İş'ten ayrılan sendikalar, yayımladıkları bildiride Türk-İş'i, -başka hususların yanında-, Amerikan çıkarlarının takipçisi olmakla ve "Kıbrıs buhranı" gibi nedenler ileri sürerek "işçileri uyutucu ve işçi haklarının alınmasını güçleştirici bir oyalama politikası" gütmekle, hükümete tabi hareket etmekle eleştiriyorlardı.

yon çalışmalarında, milliyetçi bir teşekkül olmak vasfını kaybetmeksizin" şeklindeki düzenleme otuzlu yıllardan itibaren dile getirilen milliyetçiliğin işçi sınıfı ve örgütsel yapısı içinde kök salmış olduğunu da göstermiş oluyordu (Türk-İş, 1995: 1).

Türk-İş'in sınıf temelinde örgütlenme yerine milliyetçiliği önplanda tutmasında iç dinamik ve etkenler kadar dış müdahalelerin de rolü olmuştur. Ellili yıllar boyunca pek çok ICFTU temsilcisi Türkiye'ye gelmiş, sendikacılığın anti-komünist temelde gelişmesi için milliyetçiliği önplana çıkarmaya çalışmışlardır. Türkiye'ye sık sık gelen I. Brown, sendikaların genel kurul toplantılarına katılmış ve "Türk sendikacılık hareketinin millî bir merkez etrafında toplanması" için "telkinlerde" bulunmuştur (Türk-İş, 1965). "Türk-İş'in kuruluş tohumlarını ekenler arasında yer alan" (Türk-İş, 1965). I. Brown, Türk-İş'in İzmir'de 9 Eylül 1952 tarihinde yapılan ilk genel kurulunda yaptığı konuşmasında "Türk millî işçi hareketi bütün hür dünya için ümit ve cesaret vericidir" derken vurguyu, milliyetçilik üzerine yapmaktadır (*Zafer*, 7.9.1952). Çünkü, I. Brown ve ekibi için komünizm karşısında panzehir olan milliyetçiliğin işçi sınıfı ve örgütleri arasında benimsenmesi çok önemlidir. Türk-İş tarihi, milliyetçileşmede şüpheye yer vermeyecek kadar uçlara savrulduğunu gösteren öneklerle doludur. Öyle ki, 1953 yılında Türk-İş ile Millî Türk Talebe Birliği "1 Mayıs Bahar Bayramının bir komünist bayramı olarak tanınması dolayısiyle komünizmi tel'in eden bir beyannamenin neşrine karar vermiş", Türk-İş'in teklifi doğrultusunda 1 Mayıs Bahar bayramının Hıdı-

rellez gününde kutlanması istenmiştir (*Yeni Istanbul*, 2.5. 1953).

Türk-İş'in ve bağımsız sendikaların ellili yıllar boyunca milliyetçiliği içselleştirerek her fırsatta dile getirmesi iktidarın kaygı ve kuşkularını ortadan kaldırmaya yetmemiştir. Istanbul Üniversitesi, İçtimaiyat Enstitüsü'nün hazırladığı "sosyal siyaset konferanslarında" sendikacıların da bulunması, bu konferanslarda grev hakkının öneminden söz edilmesi iktidarı rahatsız etmiş, Çalışma Bakanı sert bir dille bu konferansları eleştirmiştir. "işçi ve sendikacı eğitimi mevzuu çalışma Vekaletinin vazifeleri cümlesinden olduğuna göre bir ilim enstitüsünün bu vekalete aid bir vazifeyi üzerine almağa kalkması gayretinin ne gibi maksadlara matuf olduğunu kestirmeğe imkân yoktur. [...] Türküm diyen her işçinin beyninin kıvrımları, aile kutsallığı, evlad sevgisi, din nuru, milliyet ışığı gibi ulvi hasletlerle bezenmiştir. İçeriden veya dışarıdan gelen her türlü telkin ve tezvirler bu barikatleri asla aşamaz. Ilmin maskesi altında ücret teorileri izah ediyormuş gibi Batılı hak, demogojiyi, dava yapmağa çalışan iki bedbahtın, gözü tok, imanı kuvvetli, aklı selim galib olan Türk işçisi arasında düzmece Mesih gibi rol oynamaları kibrit alevi gibi kısa, sahnede kral rolü alan aktörün şa'şaalı hayatı gibi süreksiz ve devamsız kalacaktır" (*Cumhuriyet*, 20.3.1957). İçtimaiyat Enstitüsü'nün "yarattığı bu büyük tehlike" hemen önlenmiş, izleyen yıllarda Amerikalı sendikacılarla birlikte işçi ve sendikacı eğitim çalışmalarına hız verilmiştir. Böylece, milliyetçileştirilmiş "Türk işçisinin" sınıfsal temelde düşünmesinin önünü kesecek önlemler de alınmıştır.

Cumhuriyet'in ilanından sonra, kırklı yılların ortasına kadar milliyetçiliğin toplumsallaştırılmasında sosyolojik bir aktör olarak algılanan işçiler ve örgütleri bu temelde yapılandırılıp, milliyetçileştirilirken, izleyen yıllarda anti-komünist mücadelenin bir parçası olarak görülüp, bu temelde yapılandırılmaya başlanmıştır. Bunun için de mümkün olduğunca sınıf temelli yapılanmanın içine girmesinin önün kesilmeye çalışılmıştır. Bu temelde islenen sınıf bilincine karşı bir anlam ve içerikle donatılı milliyetçilik yaklaşımı, "millî menfaat" söylemi temelinde, içeriğinin sorgulanamayacağı düzeyde kutsanması nedeniyle sendikalar üzerinde hegemonyasını kurmuştur.

DİSK'in kurulduğu 1967 yılına kadar, taleplerini, işçi sınıfı ideolojisi düzeyinde formüle edemedikleri ve "millî menfaat" söylemini sorgulayamadıkları için, sendikal hak ve özgürlüklerin genişletilmesi doğrultusunda etkili bir mücadeleye girişememişler, daha çok genel kurullarda yakınmakla, dileklerini ilgili kurum ve kişilere iletmekle yetinmişlerdir. Kuşkusuz bu durum, işçi sınıfının milliyetçilik temelinde ne denli başarılı şekilde yapılandırıldığını gösteren çok önemli bir özellik olmaktadır. DİSK'in kurulduğu 1967 yılını izleyen dönemde, 1980 yılına kadar işçi sınıfı içindeki milliyetçi söylem yerini yavaş yavaş daha sınıfsal içerikli söylemlere terk etmeye başlamıştır. Ancak, DİSK ile rekabete giren Türk-İş, devlet nezdinde meşruiyet sağlamak ve DİSK'i etkisiz kılmak için milliyetçi söylemi sürdürmüştür. Devlet sınıf temelli bir söylemin sendikal evrene girmeye başladığı bu süreçte Türk-İş'i yalnız bırakmamış, her fırsatta desteğini sunmuştur. Türk-İş'in, DİSK'in kuruluşundan 14 ay sonra, yapılan ilk Genel Kurul'unda konuşan Başkan S. Demirsoy "Siyasî parti farkı ve kanaatı benimseyenler sendikacı olmaz. [...] Bundan böyle, bu prensibe daha da sadık kalınmada, millet yararına olduğu kadar sendikacılığımızın geleceği için de sayısız menfaatler vardır. [...] Türk-İş, aşırı sağın ve aşırı solun da karşısında vaziyet almıştır. Yurt yararına katiyyen zararlı

gördüğümüz uçların hareketlerini dikkatle izliyoruz" derken, "millet yararı" ve "yurt yararı" vurguları ile henüz yeni kurulmuş olan DİSK'e karşı da resmî makamlar nezdinde kendisine bir meşruiyet alanı yaratmaktadır (Türk-İş, 1968: 5,7). Türk-İş'in bu tutumu devlet tarafından takdir edilerek, meşruluğu ilan edilecektir. Cumhur Başkanı C. Sunay'ın bu kongreye katılması ve "Türk-İş'in millî hukuk ile Atatürk Devrim ve İlkelerine dayanarak yönettiği sendikacılık hareketleri [...] siyasî partilerin etkisi dışında kalabilen ve durumunu muhafaza etmesi gereken müspet gelişmelerdir" şeklinde bir konuşma yapması bu destek açısından oldukça anlamlıdır (Türk-İş, 1968: 11). Bu desteğin boşa çıkarılmaması için Türk-İş'in bir adım daha atarak düzene bağlılığını göstermesi gerekmektedir. Türk-İş 7. Genel Kurulu'nda kabul ettiği 23 ilke ile bunu açıkça ortaya koymuş, bu ilkelerden 5. ile de konumunu tanımlamıştır: "Türk-İş, sınıf ayrılıklarının derinleşmesine ve sınıf çatışmalarına yol açabilecek sebepleri ortadan kaldırmayı amaç alan ve sınıflar arasında denge, barış ve kaynaşma sağlayıcı bir politika izleyecektir" (Türk-İş, 1968: 102). H. Tunç'un "Sınıf kavgası yerine sınıf şuuru kisvesi altında, sınıf kavgasını tahrik edenlere karşı, sınıf şuuru yerine millî şuur dedik. [...] sınıf şuuru yerine 'Millî sınıf ilkesi'ni" benimsemek şeklindeki konuşması ise bu yaklaşımın temel amacını milliyetçilik babından daha açıkça ortaya koymaktadır (Türk-İş, 1968: 141).

DİSK'in kuruluşundan sonra ilk şoku atlatan Türk-İş 1970 yılındaki 8. Genel Kurulu'nu, "Doğu Mitingleri"nin yapıldığı bir dönemde, Erzurum gibi milliyetçilik açısından çok anlamlı olan bir kentte yaptı. Devlet, bu genel kurulda, hızla büyüyen ve işçileri etkileyen DİSK karşısında, "Türk sendikacıları olarak hepimiz, millet, memleket meselelerinde yüklendiğimiz görevin büyüklüğünü müdrikiz. Bugüne kadar sorumluluk duygusu içinde mesleğimizi ifa ettik. [...] Türk sendikacılığına büyük itibar sağlayan bu tutumuzda ısrar edeceğiz. [...] Milletimizin her meselesini işçi meselesi imiş gibi kabul ederek hareket etmek bizim için şaşmaz paroladır" diyen Türk-İş'e gereken desteği vermekten kaçınmadı (Türk-İş, 1970: 11). Genel Kurul'a uzun bir mesaj gönderip, "Millî kalkınmamız için her alanda sarfedilen gayretleri, ATATÜRK devrim ve ilkelerine bağlılığın tam şuuruna sahip olarak güçlendirmek ve Milletimizi, ihtiva ettiği yurt ve dünya sorunları üzerinde aydınlatmak" için hazırlanan çalışma raporunun "millî menfaatlara uygun düşecek olumlu sonuçlara ulaştırılacağına" ilişkin düşüncelerini dile getiren Cumhurbaşkanı'nın yanı sıra Başbakan S. Demirel de bir mesaj göndermiştir. Mesajında, "Türk-İş'in kuruluşundan bu yana sendikalarımızın, demokratik ve milliyetçi bir görüşün rehberliği altında birleşmeleri milletimizin sağduyusunu temsil eden mesut bir hadise teşkil etmiştir" diyen Demirel Türk-İş'in devlet açısından yeri ve önemini açıkça ortaya koymuştur (Türk-İş, 1970: 17). Durumu pekiştirmek ise Genel Kurul'a katılan Çalışma Bakanı Seyfi Öztürk'e düşmüştür: "Türk-İş rejimin teminatıdır" (Türk-İş, 1970: 155). Öyle olduğu için de Türk-İş söyleminden milliyetçi yanı hiç eksik etmemiş, sınıf temelli yaklaşımlara karşı çıkarken "Türk işçi hareketi", "Türk sendikacılık hareketi", "Türk işçisi" gibi ifadeleri kullanarak yerini tanımlamaya çalışmış, her fırsatta sınıf bilincine karşı olduğunu, milliyetçi olduğunu dile getirmiştir.

İşçi sınıfının dünyasına farklı bir söylem taşıyan ve sınıf sendikacılığı yaptığını belirten DİSK'e karşı mücadelede sendikal alanda milliyetçiliğe sarınarak tutunmaya çalışan Türk-İş'in çabalarıyla,

temel amacı DİSK'i yok etmek olan ve bu nedenle DİSK'li işçilerin direnişi sonucunda 15-16 Haziran olaylarına yol açan 1317 sayılı yasa ile sendikal hayatı yeniden düzenlemeye yönelindi. Ancak, Anayasa Mahkemesi'nin bu düzenlemeyi iptal etmesi ile sınıf temelinde sendikacılık yapan ve işçi sınıfı içinde milliyetçi yönleri törpülemeye başlayan bir sendikal hareketi tasfiye etme girişimi de sonuçsuz kaldı.

Yetmişli yıllarda, işçi sınıfı içindeki mücadelede sınıfsal yaklaşımı temsil eden DİSK ile milliyetçi yaklaşımı temsil eden Türk-İş arasındaki rekabette Türk-İş'e devletle bütünleşerek, meşruiyetini ilan etmekten başka çare kalmıyordu. Türk-İş'in 1973 yılındaki 9. Genel Kurulu bu meşruiyetin sağlandığı ve açıkça ilan edildiği bir kurul oldu. Türk-İş Genel Başkanı S. Demirsoy'un "Kongremize Sayın Cumhurbaşkanının, Başbakanın, Hükümet üyelerinin, siyasî parti liderlerinin [...] şeref vermeleri Türk işçisini bahtiyar etmiştir" şeklindeki konuşmasından desteğin boyutu da açıkça anlaşılmaktadır (Türk-İş, 1973: 7). DİSK'in kuruluşundan iki yıl sonra 1969 yılında CMKP'yi MHP'ye dönüştürüp, Türk milliyetçiliğini siyasî hayata taşıyan A. Türkeş de Türk-İş'in genel kuruluna katılarak bir konuşma yapmış, "Millî teşkilatlarımız içinde büyük yeri olan Türk-İş'in bu kongresinin Türk milletine Türk işçilerine hayırlı ve uğurlu olmasını" dileyerek uzun uzun alkışlanmıştır (Türk-İş, 1973: 26). Türk milliyetçiliği ile ilgili oldukça ajitatif bir konuşma yapan Türkeş'in konuşması sık sık alkışlarla, "Milliyetçi Türkiye" sloganı ile kesilmiştir. Ne var ki tüm bu desteklere rağmen, Türk-İş kan kaybetmeye devam etmiş, özellikle 9. Genel Kurul'dan sonraki dönemde oldukça önemli sendikalar ayrılarak DİSK'e geçmişlerdir. Üstelik bu dönemde, milliyetçilik söylemine daha radikal sahip çıkan bir başka rakip olarak da 1970 yılında kurulan MİSK faaliyetlerini daha da etkinleştirmeye başlamış, DİSK'e karşı daha militanca mücadele etmiş, böylece Türk-İş'i adeta daha milliyetçi olmaya zorlamış, sola yönelişinin önünü kesmek istemiştir. MİSK'in özellikle DİSK'e bağlı sendikaların güçlü ve örgütlü olduğu bölgelerde ve işyerlerinde, MHP yandaşı Ülkü Ocakları militanlarına alternatif sendikalar kurdurarak, işçi kesimine hâkim olmaya çalışmasının yanı sıra bir diğer önemli özelliği de, dolaylı da olsa, sağdan milliyetçilik rekabeti aracılığıyla Türk-İş'in DİSK ile giriştiği mücadelede sola kayışını önleme amacı taşımasıdır. Yetmişli yıllarda A. Türkeş, sendikacılığa ilişkin verdiği bir demeçte bu duruma açıklık kazandırmaktadır. Bu nedenle, uzunca da olsa bir alıntı yapmak gerekiyor: "Türk işçisi, daima milletimiz ve devletimizi tehdit eden menfur emellilerin en büyük propaganda hedefi olarak görülmüş, bu yolda istismarı için büyük gayret sarfedilmiştir. İşte Türk-İş ve Misk bütün bu yabancı ideolojilerle mücadele ve elinde bulundurdukları kitleyi tehlikelerden muhafaza konusunda gayretlerinde her türlü takdirin üstündedirler. Yalnız son zamanlarda bazı aşırı düşüncelerin hâkim hale getirildiği partiler, milliyetçi, vatansever Türk işçisinin en büyük teşkilatı durumundaki Türk-İş üzerinde oyunlar tezgahlamak çabası içinde görünüyorlar. Türk işçisinin geleceği bakımından Türk sendikacılık hareketinin her türlü parti menfaati ve çekişmesinin üstünde yürütülmesi şarttır. Türk-İş gene partiler üstü planda; fakat tabanına yani Türk işçisine hâkim milliyetçi dünya görüşü istikametinde faaliyetini yürütmelidir" (Türkeş, 1997: 385). Bu etkiye yönelik çalışmalar için Türk-İş'in çalışma raporlarına bakmak yeterli olmaktadır. Türk Metal Sendikası Genel Başkanı, Türk-İş'in 1976 yılında yapılan 10.

Genel Kurulu'nda şunları söylemektedir: "Muhterem arkadaşlarım, Türk-İş 10. Genel Kurulu, [...] Türk -İş eğitim seferberliği ilan etmelidir. [...] Millî şuur etrafında bütünleşmeliyiz. [...] Millî şuur, millî kültür bir milletin ruhu ve beynidir. Millî kültürden yoksun bir millet, harçsız örülen duvara benzer. Yıkılmaya mahkumdur. Bizim millî kültürümüz [...] milleti bölük pörçük etmek isteyen zihniyete karşı panzehirdir. Öyle ise Türk işçi hareketi eğitime değer verecek. [...] Türkiye toprakları üzerinde yaşayanların sevdası, Türklük olmalıdır. Türklüğe sevdalı olmalıdır" (Türk-İş, 1976: 303-316). Türk-İş'in 1979 yılındaki 11. Genel Kurulu'nda ise Türk Metal Sendikası delegesi Avni Çarsancaklı şunları söylemektedir: "Değerli arkadaşlar Türk Devletinin varlığını, Türk milletinin varlığını korumak mecburiyetindeyiz. Ülkemizde bölücülük vardır, ülkemizde devleti ve milleti yıkmak isteyen unsurlar vardır [...] son bağımsız Türk devleti yıkılırsa hep beraber altında kalırız. Çünkü yok başka yedek vatanımız" (Türk-İş, 1979:.208-214). MİSK'in yetmediği yerlerde, Türk-İş içindeki milliyetçi sendikalar gereken uyarıyı yapmaktan geri kalmamaktadır. Bu uyarılar ile sürdürülen milliyetçi söylem, devletle bütünleşme, sorumlu davranış, sınıf bilincinin edinimine karşı oluş, ulusal çıkarları önplanda tutma vurgusu, sosyalist hareketin yükseldiği, işçi sınıfının sosyalist hareketle bağ kurmada önemli aşamalar katettiği bir dönem olan yetmişli yıllarda Türk-İş'i devlet nezdinde meşrulaştırarak, gözetilip korunmasını gerektirmiştir.

Demokratik ortamda 1970 yılında tasfiye edilemeyen, işçi sınıfı içinde milliyetçiliği törpülemeye devam eden rakibi devre dışı bırakmak için 1980 yılında 12 Eylül Askerî Darbesi'ni beklemek gerekecekti. Yöneticileri tutuklanan, sendikaları kapatılan, militan işçileri işten çıkarılan DİSK için 12 yıl kapalı kalmak, sınıfsal temelde sendikacılığın da yok edilmeye çalışılmasından başka anlama gelmemektedir. En önemli rakibi tasfiye edilmiş Türk-İş için artık sadece Türk milliyetçisi olmak yetmeyecek, dönemin hâkim söylemi olarak bir de Atatürk milliyetçisi olmak gerekecektir (Türk-İş, 1982: 26). Seksenli yılları "Atatürk milliyetçisi" olarak geçiren Türk-İş doksanlı yıllarda yeni bir söyleme yönelmiş, uluslararası sermayenin önemli kurumlarından IMF'ye, Avrupa Birliği'ne karşı ulusal çıkarlardan söz etmeye başlamıştır. IMF ve AB'ye yönelik tutumlardaki kaygılar ise farklı olmuştur. IMF'ye karşı hem işçilerin hem de ülkenin çıkarlarına sahip çıkmak söz konusuyken, AB'ye karşı çıkışta ise Türk-İş'in her zaman hassas olduğu "Kıbrıs sorunu"nun yanı sıra "Ermeni soykırımı iddiaları", "Ege sorunu", Kürt sorunu nedeni ile "bölünme" kaygısı önplana çıkmıştır (Türk-İş, 2002). Böylece, Türk-İş'in bu kaygıları ve duyarlılıkları ile Türkiye'de işçi sınıfının milliyetçilik serüveni de yeni bir boyut kazanmıştır.

Çok ülkeli şirketlerin egemenliğinin arttığı ve genel kabul gören haliyle küreselleşme olarak ifade edilen yeni dönem Türk-İş tarafında milliyetçi söylemin daha da önplana çıkarıldığı bir özellik taşımaktadır. Ancak, yaklaşım sınıfsal olmaktan çok daha makro düzeydedir. Türk-İş Genel Sekreteri Salih Kılıç'ın şu sözleri bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Ulusötesi şirketlerin her gün daha da artan gücü, millî devleti ciddi bir tehdit altında tutmaktadır. [...] Ulusötesi şirketler, millî hâkimiyete karşı çıkmakta, millî devletleri çeşitli biçimlerde bölmeye çalışmaktadır. Günümüzde Türkiye'de yaşanan sorunların bir bölümünün arkasında bu dış kaynaklı hesaplar ve oyunlar yatmaktadır" (Türk-İş, 2001: 5). Daha önce, ülke içinde sınıfsal temelde bakmamakta ısrar edip, meşruluğunu

sağlamada milliyetçiliğe sarılmış olan Türk-İş, bu kez de uluslararası alanda sınıfsal temelde bir sendikacılıkla bakmak yerine, karşılaşılan sorunlara ulus-devlet içinde milliyetçi bir temelde yaklaşarak çözüm aramaktadır. Bu haliyle de adeta, işçi sınıfını ulus-devlet sınırları içinde tutmak isteyen "küreselleşmecilerin" ideolojisine katkıda bulunmaktadır.

Cumhuriyet Türkiyesi'nde işçi sınıfı ve milliyetçilik ilişkisi karşılıklı teşvik, ödün ve ödüllerle zaman içinde farklı boyutlara ulaşıp, farklı özellikler kazansa da, kaygılar ve beklentilerin nedenleri değişse de varlığını hep sürdürmüştür. Cumhuriyet'i ilan edip, düzeni kurmaya çalışan kadrolar için işçi sınıfını milliyetçileştirmedeki amaçlardan biri sınıf mücadelesinde potansiyel bir tehlikeyi önlemekken, diğeri de işçiler ve örgütleri aracılığı ile milliyetçiliğin toplumsallaştırılmasıydı. Anti-komünist bir mücadeleyi de içeren bu amaç ellili yılların sonuna kadar çok katı bir şekilde hayata geçirilmeye çalışılmış, oldukça da başarılı olmuştur. 1960-1980 döneminde yükselen sosyalist hareket ile birlikte işçi sınıfının sınıf bilincini önplana çıkarmaya başlaması, bu alanda önemli mesafeler katetmesi yönetici kadroların bir önceki dönemin işçi sınıfını milliyetçileştirme çabalarındaki kaygının önemini ortaya koymuştur. Sınıfsal çelişkiler derinleştikçe, sınıf bilinci temelinde faaliyet gösteren sendikalara yönelen akışı durdurmak için önplana çıkarılan milliyetçi kimlik yetersiz kalmış, bu kimlik ile devletin desteği ve gözetimi desteklenerek milliyetçi politikayı izleyen sendikalara meşruluk kazandırılmak istenmiştir. Bu türden politikaların yetersiz kaldığı zaman diliminde de 12 Eylül 1980'de olduğu gibi doğrudan müdahale edilerek, düzeni tehdit etmeye başlayan sınıfsal çıkarları önplana çıkaran sendikalar tasfiye edilmiştir. Doksanlı yıllar ise artık milliyetçiliğin sadece içerdeki sınıfsal temelde bakmaya çalışan işçilere karşı olduğu kadar ulus-devleti tehdit eden IMF, AB gibi yapılara karşı da önplana çıkarıldığı bir olmuştur. Bu nedenle, yeni dönem anti-emperyalist söylemin milliyetçi renklere ürkek ve çekingen olarak bulaştırılmaya çalışıldığı bir dönem olmaya aday görünüyor. MHP'nin sendikal hareket içinde artmaya başlayan gücünün düzeyi ve sendikalar aracılığıyla meşrulaşıp kitleselleşme çabası ise milliyetçiliğin yönünü belirlemede etkili olacak, anti-emperyalist söylemin ötesinde, bir önceki dönemlerin milliyetçi söylemlerine dönüp dönülmeyeceğini belirleyecektir. 1980 sonrasında Türkiye ile birlikte sağa savrulan işçi sınıfı 2000'li yılların başındaki mevcut örgütsel yapısı ve sendikal politikaları ile sınıfsal çıkarlarını milliyetçi söylemin dışına taşıyabilecek özelliklere sahip görünmemektedir. ❐

Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)

HAMİT BOZARSLAN

1880 Şeyh Ubeydullah İsyanı ile ilk emareleri görülen, daha sonra Avrupa'daki Jöntürk organlarından birisini oluşturan *Kürdistan* gazetesi ile yazılı bir miras bırakmaya başlayan Kürd milliyetçiliğinin yüzyıllık tarihinin burada ancak bazı kaba hatları ile tanıtılabileceği açık. Büyük ölçüde kronolojik bir çerçeveyi haiz bu makalenin başında birkaç hususu belirtmeyi gerekli görmekteyim.

İlk olarak, II. Abdülhamit döneminde ve Meşrutiyet'in ilk yıllarında daha çok kültürel bir özelliğe sahip olan Kürd milliyetçiliğinin, 1914'ten itibaren giderek siyasî bir milliyetçiliğe kaydığını belirtmek gerekli. Yazılı ve sözlü kaynaklar millî-siyasî bazı talepleri dile getiren 1914'teki Bidlis, Barzan ve Soran isyanlarının bu geçişin ilk önemli adımlarını oluşturduğunu göstermekte. Birinci Cihan Harbi ve daha sonraki İstiklal Harbi sırasında Kürdlerle devlet arasındaki ittifak, Osmanlı havzasının bu son milliyetçiliğinin siyasîleşme sürecini ancak geçici olarak durdurabildi.

İkinci nokta ise, bu siyasî milliyetçiliğe geçişin aynı zamanda bir İmparatorluk geleneğinden ulus-devlet modeline geçişe tekabül ettiği. Bu geçiş, Şerif Mardin'in merkez-kenar ilişkileri çerçevesinde önerdiği ve daha 19. yüzyılda sarsılmaya başlayan Osmanlı "zımni mukavelesinin"[1] yeniden üretilememesi anlamına gelmekteydi. Kürd milliyetçiliğinin siyasîleşmesi, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ise alenen milliyetçi ve merkeziyetçi bir niteliğe sahip olması, "zımni mukavelenin" yeniden müzarekesini engelleyen faktörlerdi.

Bu nedenle, Cumhuriyet tarihinde, Kürd milliyetçiği ve Kürd meselesi hem birbirlerinden ayrı ele alınamayacak, hem de birbirleriyle özdeşleştirilemeyecek iki olgu olarak ortaya çıktı. Kürd milliyetçiliği, Kürdlüğe dayalı idarî bir yapının (muhtariyet, federasyon ya da ayrı bir devlet) kurulmasını hedefleyen, kendine has semboller ve siyasî bir söylem oluşturmuş bir akım olarak ortaya çıkmakta. Kürd meselesi ise, kuvvet ve hâkimiyet ilişkilerinin Türklük dışında her türlü kimlik ve aidiyeti dıştalayan, tarih, kültür ve eğitimde yalnızca Türklüğe yer veren ve diğer grupların sembolik kaynaklarını yasaklayan Cumhuriyet Türkiyesi'nin millî ve içtimaî bir meselesi olarak tanımlanabilir. Bir anlamda, Kürd meselesi Türkiye'nin demokrasi, rejim, çokkültürlülük, hâkim ve resmî milliyetçilik [...] gibi önemli diğer meselelerinin tahlilini mümkün kılan bir turnusol kâğıdı olarak görülebilir.

Üçüncü husus olarak, Ortadoğu'nun diğer milliyetçiliklerini[2] hesaba katmadan

Kürd milliyetçiliğinin de anlaşılmasının mümkün olamayacağını belirtmek gerekmekte. Janus gibi iki çehresi olan milliyetçilik, hem "kendi kalabilmek" hem de başkasına benzemek, hem "öze dönmek", hem de "evrenselleşmek" özlemlerini bir arada dile getirmektedir. "Öze dönmek", milletleşmek, siyasî cemaat olarak varlık nedenini millî bir kaynak ya da varlıkta bulmak anlamına gelmektedir. "Evrenselleşmek" ise, bu millî varlığa milletin dar sınırlarını aşan alel-şümul bir meşruiyet kazandırmayı, evrenseli oluşturan diğer unsurlarla bir eşitliğe varmayı hedeflemektedir. Milliyetçilik perspektifi, ancak tarihsel bir varlığa ve "vatan"a sahip olan ve dünya medeniyetine ve kültürüne katkıda bulunmuş milletlere var olma hakkını tanır. Evrenselliğin bir parçasını oluşturmak ise, bir milletin millet olarak meşruiyet kazanmasını sağlar.

Öznellik ve evrenselleşme arasındaki bu sıkı bağ, aynı zamanda, özellikle azınlık milliyetçiliklerinin, hem milliyetçi boyutlarıyla hem de kendilerini aşan evrensel söylemlerle ve siyasî/sosyal hareketlerle kurdukları ilişkilerle ele alınmaları gerektiğini göstermektedir. Böylece, 1920-1940 yılları Kürd hareketinin en azından Kemalizm kadar Batıcı olduğunu görmekteyiz. Bu yıllarda Kürd milliyetçiliği bir yandan Kürdlerin tarihe ve medeniyete katkıda bulunmuş bir varlık olduğunu ispat etmeye çalışmış, diğer yandan "medeniyet"e varışı Kürd milliyetçiliğinin hedefi olarak kabul etmiştir. Daha sonraki yıllarda Kürd hareketi Kürdlüğü "ezilen bir halk" olarak değerlendirmiş, Marksizm-Leninizm'de kendisini meşrulaştıran bir söylem bulmuş ve sol akımlarla organik bir şekilde içiçe geçmiştir. Bu Kürdleştirilmiş Marksizm-Leninizm'in, dünyanın diğer bazı azınlık hareketlerinde olduğu gibi, seksenli ve doksanlı yılların Kürd hareketine damgasını vurmaya devam ettiği söylenebilir. Son olarak da, Kürd hareketinin özellikle de doksanlı yıllarda, belli oranlarda, Ortadoğu'da yeni bir evrensel söylem sunan İslâmcılıktan etkilendiği belirtilebilir.

Dördüncü ve son husus ise, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Şemseddin Sami'nin *Kamûs'ul A'lâm*'ında uzun bir makale ile tanıttığı[3] Osmanlı Kürdistanı'nın Lozan Antlaşması ve diğer devletlerarası antlaşmalarla bölünmesi ile ilgili. Bu parçalanma, Kürdlerin 16. yüzyılda İran ve Osmanlı İmparatorlukları arasında bölünmesinden çok daha vahim sonuçlara yol açmaktaydı. Osmanlı-İran savaşları son tahlilde millî bir niteliğe sahip olmayan, süzgeç rolünü gören devletlerarası sınırların oluşması ile sonuçlandı. Birinci Dünya Savaşı sonrasında saptanan sınırlar ise, millî iktisadın ve millî kimliğin garantörü olarak algılanmakta, sınıraşırı aidiyetleri millete hıyanetle eşleştirmekteydi. Böylelikle Kürdler değişik devletlerin iktisadî ve kültürel mekanizmalarına entegre olmak zorunda kaldılar. Bu bölünme, kaçınılmaz olarak Kürd milliyetçiliğinin de parçalanmasını beraberinde getirdi.

Fakat bu parçalanma, Jacques Berque'in Mağrib için kullandığı bir tabirle[4] Kürdler arası "ortak sosyolojik" hatların ortadan kaldırılmasına yetmedi. Tam aksine, kendilerini bölen devlet sınırlarının Kürdlere dayatılması, yirmilerden itibaren Kürd hareketinin hem sınırlarla belirlenmiş siyasî yapıların dinamiğine tâbi olması hem de, kendi bölgesel dinamiklerini yeni koşullar altında yeniden üretmesi anlamına gelmekteydi. Sunî yapılar olarak kurulan devletler, zaman içerisinde bir yaşarlılık kazanabildiler ve iktisadî, siyasî, kültürel ve kimlik belirleyici bir rol oynadılar. Bu nedenle, Kürdlüğün Irak, İran, Suriye ya da Türkiye dinamiğine bağlı bir hale gelmesi kaçınılmazdı. Ama aynı zamanda, sınıraşırı bir olgu olarak Kürdlük devam etti ve kendi sembolik kaynaklarını ve referanslarını (harita, bayrak, millî marş, tarih söylemi...) yarattı.

Böylelikle, Osmanlı sonrası Kürd milli-

yetçiliğinin pratikte parçalanmış, ama tahayyülde birleşmiş bir milliyetçilik olduğu görülmektedir. Bu anlamda, devlet kurumlarına sahip olmasa da, Kürd milliyetçiliğinin Arap milliyetçiliği ile bir benzerlik gösterdiği söylenebilir. Arap dünyasının parçalanması, hem Osmanlı sonrası kuvvet ilişkilerinin hem de Arap dünyasındaki merkezkaç dinamiklerin bir sonucuydu. Bu parçalanmanın sonucu olarak doğan siyasî yapılar zaman içinde bir devamlılık kazanabildiler. Ne var ki, bu, tahayyülde birleşmiş bir Arap milliyetçiliğinin sona ermesi anlamına gelmemekteydi.

Müstakil siyasî yapılara sahip olmamasına rağmen, Kürd milliyetçiliği de buna benzer bir gelişme gösterdi. Pratikte parçalanma, birbirleriyle bağlantılı da olsa, birkaç Kürd milliyetçiliğinin var olması anlamına gelmekte. Kürd milliyetçiliğinin ancak bazı aktörlerinin -ve sadece kısa dönemlerde- ayrılıkçı bir niteliğe sahip olması, Kürd hareketlerinin genellikle kaderlerini devlet sınırları içinde müzakere etmeleri, her ülkede kendilerini aşan sosyal/cemaatsel dinamiklerle içiçe girmiş olmaları, bu parçalanmayı kalıcılaştırmaktadır. Ortadoğu dengeleri, bu parçalanmış milliyetçiliklerin bazı anlarda kanlı ihtilaflara girmesini de kaçınılmaz kılmaktadır. Ne var ki, Kürd hareketlerinin tümü, Kürdlüğü ortak bir harita, ortak bir kurucu efsane (Kawa), ortak bir millî gün (Newroz), ortak bir millî marş (Ey Reqib) ve Irak Kürd lideri Berzenci'den Türkiye PKK'sına varan ortak bir tarih olarak algılamaktadır. Bu kaynak ve referanslar Ortadoğu Kürd hareketlerinin tümünün sembolik evrenini belirlemektedir. Bu nedenle, bir ülkedeki başlayan ve belli bir süreklilik kazanan bir hareket, kısa zamanda bölgesel bir hareket haline gelmekte, diğer ülkelerdeki Kürd hareketlerini de seferber etmekte ya da en azından tavır almaya zorlamaktadır.

Son husus olarak da, diğer Ortadoğu milliyetçilikleri gibi Kürd milliyetçiliğinin de Kürd toplumunda aktif merkezkaç aidiyetleri hesaba katmak zorunda kaldığını belirteceğim. Gerçekte, hem İran ve Irak hem de Türkiye Kürd toplumunda, dil ve mezhep temelinde oluşan iç etnik cemaatler bulunmaktadır (Türkiye'de Zazalar ve Kurmanclar Aleviler, Sünnîler ve Yezidiler). 20. yüzyıl boyunca Kürd milliyetçi elitinin bu değişik iç-etnik gruplardan gelen aydınlar tarafından oluşturulduğu bilinmekte (örneğin, Şeyh Said Zaza ve Sünnî idi, Nurî Dersimi Zaza ve Alevi idi. Bedirhani ve Cemilpaşazade kardeşler Sünnî ve Kurmanc idiler). Fakat bu gruplar ayn zamanda kendilerine has sosyolojik ve antropolojik özelliklere sahip bulunmakta ve çoğu zaman ortak bir Kürd milliyetçi hareketi etrafında birleşememekteydiler. Aynı şekilde, son dönemde,

Mustafa Kemal (resimde Said'le), 4 Mart 1922'de Bitlis'teki Küfrevi Şeyhine gönderdiği telgrafta, "Kürdistan meselesini... müşterek mesai-i vataniyemizin muvaffakiyetine mani olmak isteyen... düşmanlarımızın" çıkardığını anlatır.

HEP'le başlayan yasal Kürd muhalefeti geleneğinin Sünnî Kurmanclar, MSP ile başlayan İslâmcı geleneğin Sünnî Zazalar ve radikal sol akımların ise Alevi Kürdler arasında ağırlıklı olarak yer edinebildiği söylenebilir.

Bu merkezkaç kuvvetlere aşiret ve tarikat aidiyetlerini de eklemek mümkün. Yirmilerden itibaren, Kürd hareketlerinin hemen hemen tümü bu geleneksel kurumların aşılmasını millî birliğin temel koşulu olarak kabul etmekteler. Ne var ki, bu yapıların hem Türkiye'de hem de Irak ve Iran'da, zaman zaman Kürd milliyetçiliğinin insan kaynaklarını sağladıklarını, zaman zaman da devletin Kürd bölgelerindeki dayanaklarını oluşturduklarını görmekteyiz. Bu nedenlerle, Kürd milliyetçi hareketleri, bazı anlarda aşiret ağırlıklı hareketler olarak ortaya çıkmakta, Michael Hudson'un tabiriyle "aşiretsel milliyetçilik"[5] olarak tanımlayabileceğimiz bir milliyetçilikle birlikte gelişmekteler.[6]

CUMHURİYET ÖNCESİ KÜRD MİLLİYETÇİLİĞİ

Kürdler açısından 19. yüzyıl üç gelişmeyi beraberinde getirmişti. Bunlardan ilki, Babıâli'nin, özerklikleri II. Selim ve İdris-î Bidlisî müzakereleriyle (1514) kabul edilmiş olan Kürd emirliklerini ortadan kaldırmayı kararlaştırmasıydı. Tanzimat'la birlikte daha da belirginleşen yeni Osmanlı politikası merkezî idarenin Kürd bölgelerinde (ve ayrıcalıklı bir statüye sahip diğer bölgelerde) hâkim kılınmasını amaçlamaktaydı. İkinci gelişme, bu merkezîleştirme projesinin büyük ölçüde akim kalmasıydı. Gerçi, Babıâli Kürd emirlerinin art arda gelen isyanlarını bastırılabildi, ama Osmanlı yönetimi, sayıları sınırlı bu emirliklerin yerine, daha önce emirlerin kontrol edebildiği aşiret dinamikleri ile karşı karşıya kaldı. Bu dinamikler, birbirinden kopuk yüzlerce fiilî siyasî birimin oluşmasına yol açtı. Bu parçalanma birleşik bir Kürd hareketinin ortaya çıkmasını engellerken, aynı zamanda, devlete karşı muhalefet odaklarını da artırmaktaydı. Son olarak da, hem Batılılaşma hem de milliyetçilik hareketlerinin sonucunda, diğer Hıristiyan cemaatlerde olduğu gibi, Ermeniler arasında da, Müslümanlarla eşitliği, hatta istiklali hedefleyen hareketlerin başlamasına değinmek gerekli. Bu hareketler doğrudan etkileri ve yarattıkları tepkilerle asrın sonuna doğru Kürd milliyetçiliğinin de oluşmasında önemli bir rol oynayacaktı.[7] Örneğin 19. yüzyıl sonlarında Kürd şairi Hêcî Qadirî Koyi şu mısraları yazıyordu: "Ey Cezire ve Botan, Kürdlerin memleketi/ Bu ne büyük bir felâket ki/ Seni Ermenistan yapmak istiyorlar [...] Kuran'a el basarım ki/ Eğer bir Ermenistan oluşursa/ Tek bir Kürd kalmaz bu diyarda."[8] Ermenileri hedef almamasına rağmen, 1880 Ayaklanması'nın lideri Şeyh Ubeydullah da Ermenistan'ın oluşmasını engellemek için gerekirse "kadınları bile silahlandıracağını" söylemekteydi.[9] Bu tür söylemler, dinî cemaatler arasındaki ihtilaflardan yola çıkılmakla birlikte, hem İslâmlığın Kürdlükle eş tutulduğunu, hem de Kürdçü bir söylemle aşıldığını göstermekteydi.

Büyük bir kısmı Mısır'daki Mehmed Ali misâlinden etkilenmiş olan 1880 öncesi Kürd isyanları milliyetçi bir söyleme sahip değillerdi.[10] Amaçları, etnik dinamiklerden yola çıkmakla birlikte, millî olmayan bir devletin kurulmasıydı. Milliyetçi temaların ancak 19. yüzyıl Kürd isyanlarının sonuncusu olan 1880 Şeyh Ubeydullah İsyanı ile birlikte ortaya çıktığını görmekteyiz. İlk aşamada İran Şahı'nın Urmiye bölgesinde Ubeydullah'ın babası Şeyh Taha'ya verdiği vergi ayrıcalığını korumayı hedefleyen ve İran'a karşı başlayan isyan zaman içerisinde milliyetçi bir söylem geliştirdi. Şeyh Ubeydullah, bir İngiliz diplomatına Osmanlı ve Iran Kürdistanlarının tek bir memleket oluşturduğunu ve Kürdlerin de her millet gibi ken-

di geleceklerini belirlemesi gerektiğini söylemekteydi.[11]

Kürd milliyetçiliğinin ilk emarelerini veren bu hareket, aynı zamanda merkez karşıtı Kürd muhalefetinin ilk dönemini de kapatmaktaydı. Gerçekte, isyan sonrası dönem, bir yandan 19. yüzyılda canlanan Kürd aşiret dinamiklerinin sisteme engtegrasyonuna, diğer yandan da, uzun bir dönem marjinal kalacak, az çok bilinçli bir şekilde ifade edilen kültürel bir Kürd milliyetçiliğinin ortaya çıkışına tanık olacaktı.

David Kushner'in de belirttiği gibi,[12] 1876'da tahta geçen II. Abdülhamit, Anadolu'yu Balkanlar'da zayıflayan Türklüğün son barınağı olarak gören, yazılı olmayan bir doktrin geliştirmişti. Ne var ki, böylelikle "merkez" haline gelen Anadolu'nun, aynı zamanda Türk olmayan Müslüman bir "kenar" tarafından savunulması gerekliydi. Bu ise, periferiyi oluşturan Müslüman cemaatlerin sisteme entegre edilmesini gerektirmekteydi. 1891-1982'de kurulan Hamidiyye Alayları, hem bu entegrasyonu sağlamakta, hem aşiretler arası ilişkileri gerginleştirerek Kürd bölgelerinden gelen şiddeti Kürdler içi bir şiddete kanalize etmekte, hem de Ermeni komitelerine karşı Kürdleri devletin müttefikleri haline getirmekteydi.[13] 1894-1896 Ermeni katliamlarına yoğun olarak katılmakla ve "Ermeni ziraî meselesi'ni yaratacak toprak işgallerinde bulunmakla, Alaylar bölgenin İslâmlamlaşmasına önemli bir katkıda bulundular.

Alaylar'ın oluşması, özellikle eski emir ailelerinin çocukları arasında millet fikrinin gelişmesi ile eşzamanlıydı. 1898'de yayımlanan *Kürdistan* gazetesi, Kürdlük fikrinin savunulduğu, Kürdlerle Ermeniler arasında bir ittifak arayışının ifade edildiği bir organ olarak ortaya çıkmaktaydı. Hakkındaki bilgiler sınırlı olmakla birlikte[14] gazetenin dönemin Kürd okuryazarları arasında belli bir yankı oluşturduğu anlaşılmakta.

Abdurrahman Bedirhan, bu gazetede, Kürdleri uyanmaya ve Abdülhamit rejimine karşı mücadele etmeye davet etmekteydi: "Ermeni-Kürd savaşında Kürdlerin birçok günahsız Ermeni'yi öldürdüğünü biliyorum. Allah bu durumdan razı değil. Kürdler cahilliklerinden dolayı bu günahı işlediler. Onlar bir Ermeni'yi öldürmekle bir Müslümanı öldürmek arasında bir fark olmadığını bilmemekteydiler. Bu günahın bir kısmı da Kürd alimlerine ait. Alimin neyin iyi neyin kötü olduğunu cahillere göstermesi lazım ki, bunlar günahsız insanları öldürmesinler."[15]

Ey Kürdler! Artık katliam ve talanı terk edin, Ermenilerle ittifak edin. Muhakkak biliniz ki, eğer bu nifakı terk etmezseniz [...] ve Abdülhamit'in zalim memurlarını başınızdan atmazsanız, hem Ermeniler hem de siz ayaklar altında kalırsınız.[16]

Bunca küçük milletler var ki, mütemadî sa'y-ü gayretleri neticesinde nihayet kendilerini hükümet-i metbualarının gadr-ü itisafından kurtardılar, mes'ud bir hale geldiler. Siz ise, bu gibi milletleri taklid edecek yerde, birbirinizi öldürmek ve bu suretle kuvvetinizi kesretmekle, düşman-i sahîh olan Padişahın mezalimine daha ziyade meydan vermek gibi bir hareket-i amyanede bulunmakla elinizdeki hançeri kendi elinizle kalbinize sokar gibi bir cinayette bulunuyorsunuz [...] Birtakım Ermeni acezesini katliâm etmek, kendi vatanımızı, hanenizi tahrib etmek değil midir?[17]

Bu kültürel milliyetçiliğin yeni bir ifadesi olan ve II. Meşrutiyet sonrasında kurulan Kürd Terakki ve Teavün Cemiyeti[18] Ermenilerle Kürdler arasında barış ve kardeşliği ve her iki halkın meşrutiyetle yönetilecek yeni bir Osmanlı birliği çerçevesinde yer almasını hedeflemekteydi. Kültürel milliyetçilik, Kürd kimliği ile ortaya çıkmak ve Kürdlerin "uyanmasını" ve "medeniyete" varmasını hedefle-

yen talepler ileri sürmek anlamına gelmekteydi. Cemiyet'in Nizamnâmesi'nde, Kürdçe'nin eğitim dili haline gelmesi için gerekli çalışmaların yapılacağı, Kürdçe eserlerin yayımlanacağı ve "edebiyat-ı Kürdiyenin bir tarihçesinin" hazırlanacağı, "Kürdlerin terbiye-i fikriye ve ictimaiyeleri" için gayret gösterileceği, "Kürdlerle meskûn vilayet ve sancak ve kazalarda" şube açılacağı belirtiliyor ve şöyle devam ediliyordu:

> *Cemiyet, Kürdistan'a zevat-ı münasibe i'zam ederek Kürdlerle Ermeniler ve milel-i saire arasında ve Kürd aşairinin yekdiğeri beyninde tezyid-i itilaf esbabını taharri ve temin ve nesayih-i lâzıma icra edecek ve bu babda hukûmat-ı mahalliye ile ulemâ ve meşayih ve rüesanın nüfuz ve haysiyetinden istifadeye çalışacaktır. Binâenaleyh bu hususda Ermeni cemiyetlerinden dahi istifade edilmek üzere Dersaâdet'de Kürdlerle Ermenilerden mürekkeb bir heyet'i muhtelite teşkili ile bu maksadın behemehal vücuda gelmesine bezl'i mesaî edecektir.*[19]

Cemiyet'in yayın organında ise, Kürdlerin birliği isteği dile getirilecek ve iç husumetlerin terk edilmesi istenecekti:

> *Araplar, Türkler, Arnavutlar, Rumlar ve Hıristiyanlar*[20] *gibi çalışınız, cevherinizi tanıttırınız. Nasıl ki, necib Arnavutluk kavmi[nin ferdleri], yüzyıllık kan davalarını terk ettiler, el ele verdiler, kıymetlerini ve yiğitliklerini gösterdiler, bizler de onlar gibi, kan davalarımızı, düşmanlıklarımızı silelim, birbirlerimizle kardeş olalım, Kürdlerin şereflerini koruyalım, malımızla canımızla harabe vatanımızı inşa etmeye çalışalım.*[21]

Kültürel Kürd milliyetçiliğinin örgütlenmesi, aynı zamanda, Osmanlı siyasî sahasında yer almakla mümkün olabilirdi. Misalen, Ermeni-Kürd münasebetleri üzerinde oldukça ilginç yazıları olan Babanlı Şerif Paşa, Osmanlı liberalizminin önemli simalarından birisiydi, aynı aileden gelen İsmail Hakkı İttihat ve Terakki'de, Ahmed Naim ise İslâmcı cephede yer almaktaydı. Ziya Gökalp, Said-î Kurdî (Nursî), Abdullah Cevdet... en azından ilk dönemlerde kültürel Kürd milliyetçiliği ile ilişkilerini devam ettiren düşünürler arasında yer almaktaydılar.[22]

Ne var ki, II. Meşrutiyet koşullarında bu kültürel milliyetçiliğin gelişebilmesi mümkün değildi. Bir yandan 1894-1896 Ermeni katliamları ile zenginleşmiş ve devletle patron-müşteri ilişkisi kurmuş Hamidiye Alayları'nı (ya da yeni adlarıyla Aşiret Süvari Alayları'nı) oluşturan aşiret ağaları ve şeyhler, Ermenilerle ittifaktan yana değillerdi. Tam aksine, 1909-1914 dönemi, önce Ermenilere karşı başlayan ve daha sonra devlet karşıtı bir nitelik kazanan Kürd isyanlarına tanık olmaktaydı.[23] Alaylar'ın "bav ê Kurdan" (Kürdlerin babası) olarak tanımladıkları II. Abdülhamit'in hal'i, İttihat ve Terakki'ye karşı tepkileri artırmış ve isyanların daha da yaygınlaşmasına yol açmıştı.

Diğer yandan, giderek tek parti rejimi, hatta parti-devlet rejimi haline gelen İttihat ve Terakki yönetimi, siyasî Türk milliyetçiliğine kaymakta ve kültürel de olsa, Müslüman halklar arasında gelişen milliyetçi akımlara sıcak bakmamaktaydı. Bu nedenle, Kürd Terraki ve Teavün Cemiyeti kısa zamanda yasaklandı. İttihad ve Terakki'nin baskılarına ve Türk Yurdu gibi Türk milliyetçisi akımlara karşı duyulan tepkiler, Kürd milliyetçiliğinin bazı unsurlarının "siyasîleşmesini" de beraberinde getirdi. 1914'te vuku bulan Barzan, Soran ve Bidlis isyanlarında açıkça, mahallî muhtariyet gibi Kürdçü bazı taleplerin dile getirilmesi, bu açıdan önemli bir gelişme olarak kaydedilebilir.[24]

Ermenilerin ortak düşman olarak tanınmasını mümkün kılan Cihan Harbi yılları, Kürdlerin isyan stratejisinden vazgeçip devletle ittifakı tercih etmelerine yol açtı. Ermeni kıyımı ile son bulan

bu ittifak, daha sonra 700.000'e yakın Kürdün "tehcir"ini engellemediyse de, Doğu vilayetleri nüfusunun Kürdleştirilmesini -ve, bu vesileyle, tümüyle İslâmlaştırılmasını- sağladı.

Interregnum:
Kürdistan Teali Cemiyeti

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Kürd milliyetçiliğinin, bu sefer ağırlıklı olarak siyasî bir söylemle, yeniden canlandığını görmekteyiz. 1919-1920 yıllarında belli başlı Kürd şehirlerinde Kürd Kulüpleri,[25] İstanbul'da ise Kürdistan Teali Cemiyeti kuruldu.[26] Ne var ki, Kürd hareketinin candamarını oluşturan cemiyet, homojen bir siyasî programa sahip değildi. Aralarında Bedirxanî kardeşlerin ve Cemiyet'in Avrupa temsilcisi Şerif Paşa'nın da bulunduğu bir kesim, Kürd istiklali fikrini savunurken, cemiyetin başkanı Seyyid Abdülkadir muhtariyet ve Kürd-Türk birliği tezinin temsilcisi olarak ortaya çıkmaktaydı. Kürd aşiret ağalarının ve şeyhlerin ezici kısmı ise, her iki projenin de dışındaydılar. Kıyımdan kurtulan Ermenilerin geri dönmesinden korkan Kürd ileri gelenleri, Kürdlük-Türklük birliğini ve hilafetin savunulmasını hedef gösteren Mustafa Kemal kuvvetlerini desteklemekteydiler. Bu nedenle, Ermenistan'la birlikte bir Kürd devleti hipotezini de içeren Sevrès Antlaşması, bu liderlerin yoğun tepkisine yol açmış, iç kavgalarla boğuşan kulüpler ve cemiyet, kısa zamanda marjinalleşmişti...

Kürd Teali Cemiyeti'ni İttihat ve Terakki dönemindeki yaygın fikirleri paylaşan klasik bir milliyetçi-Batıcı hareket olarak tanımlayabilmek mümkün. 1919'da yayımlanan ve Kürdistan Teali Cemiyeti'nin yayın organı olarak kabul edilebilecek *Jîn* dergisi,[27] diğer Osmanlı fikir hareketleri gibi Kürd hareketinin de hem pozitivizmden ve Sosyal Darwinizm'den, hem de medeniyetçilik söyleminden etkilendiğini göstermekte. "Medeniyet" savaş sonrası dönemin yaygın temalarından biriydi. Osmanlı Batıcı akımının önemli simaları arasında yer alan, ama yaşamlarının belli anlarında Kürd milliyetçiliği ile de temasta bulunmuş Abdullah Cevdet gibi fikir adamlarının etkisi de bu temanın Kürd entelijensiyası arasında yayılmasını sağlamıştı. Kürdistan Teali Cemiyeti, Ziya Gökalp'in asrın tek medeniyeti olarak kabul ettiği Batı medeniyetine geçişi, bir milletin güçlü olmasının ve var olma savaşını kazanmasının en önemli koşulu olarak görmekte, "terakki cereyanı"na karşı direnen ve din perdesi ardında gizlenen "mütegallibe"yi ölümcül bir tehlike olarak kabul etmekteydi.

Jîn'in savunduğu medeniyet, kendi başına bir amaç olmaktan çok, millet-olmanın bir garantisiydi. Gazete millî bir tarih yaratmayı Kürd milliyetçiliğinin en önemli hedefi olarak görmekteydi. *Jîn*, Demirci Kawa efsanesinden yola çıkarak, Kürdleri tarih-öncesi dönemler ve gelecek arasında bir bağ kurmaya ve millî günlerini heyecanla kutlamaya davet ediyordu.[28] 1919'da İstanbul'da Ehmed'ê Xanî'nin *Mem-û-Zîn*'inin basılması ise, Kürd milliyetçiliğine önemli bir meşruiyet kaynağı sunuyor, "Arap, Acem ve Rum" hükmüne son verecek bir Kürd devleti özlemini yeniden canlandırıyordu.

1923-1938: KEMALİST CUMHURİYET VE İSYANLAR DÖNEMİ

Kemalizm Dönemi Kürd Muhalefeti

Yukarıda da belirttiğim gibi, bu siyasî Kürd milliyetçiliği İstiklal Harbi döneminde Kürdler nezdinde pek bir itibar bulamadı. Bu dönemdeki tek Kürd isyanı olan Koçgiri İsyanı (1921), kolaylıkla bastırıldı. Dersim Alevilerinin başlattığı bu isyanın kanlı tedibi[29] büyük bir tepkiye yol açtıysa da, diğer bölgelerde Kürdler ve Kemalist kuvvetler arasındaki ittifakın bozulmasına yol açmadı. Kürd milliyetçiliğinin radikalleşmesi ancak Cumhu-

riyet'in ilanından sonra, Kürd-Türk eşitliği ve Hilafetin savunulması gibi vaatlerin terk edilmesinin bir sonucu olarak gerçekleşti. Kemalizme karşı Kürd muhalefeti, en önemlileri 1925 Şeyh Said, 1927-1930 Ağrı ve 1936-1938 Dersim isyanları olan bir dizi isyanda ifadesini buldu.

Binlerce askerin seferberliğini gerektiren ve on binlerce sivilin ölümüyle sonuçlanan bu isyanların ilkinin Türkün "mefküre" için giriştiği ilk savaş,[30] sonuncusunun ise "dahili istiklal harbi"[31] olarak tanımlandığını belirtmekle yetineceğim. Cumhuriyet'in ilk yirmi yılında tümüyle askerileştirilen Kürd bölgelerinin, resmî mercilerin dışında, umumi müfettişliklerle idare edildiğini de vurgulamak gerekli. Bu dönemde, devlet söyleminde Kürdlerin varlığı genellikle reddedilmekteydi. Isyan anlarında ise, Kürdlük, medeniyeti, dürüstlüğü, devrimi temsil eden Türk *ethnos*'una karşı çıkan negatif bir atavizm, vahşeti ve gericiliği temsil eden ve bu itibarla yok edilmesi gereken feodal bir *ethnos* olarak tanımlanmaktaydı.[32]

Cumhuriyet dönemindeki Kürd milliyetçiliğinin iki ayrı muhalefetten beslendiğini görmekteyiz. Bunlardan ilki milliyetçi Kürd entelijensiyasının muhalefeti idi. Kürd kulüpleri ve Kürdistan Tealî Cemiyeti geleneğini sürdüren bu akım, 1923'de kurulan Azadi (Özgürlük) Komitesi ve 1927'den itibaren Xoybun (Öz-olma/ Öz-kalma) Komitesi'nde bir araya gelmişti. Bu örgütlerle ilgili nicel ağırlıklı bir sosyolojik araştırma için yeterli veriler bulunmamakta. Bununla birlikte, Ihsan Nurî gibi Osmanlı ordusunda yer alan Kürd askerlerinin, Xalid Beg Cibran (Cibranlı Halid) gibi eski Hamidiye Alayları subaylarının, Fuad Bey gibi tıp doktorlarının, Memduh Selim, Bedirxanî kardeşler ve Cemilpaşazade kardeşler gibi eski emir ailelerinden ya da şehir eşrafından gelen aydınların bu muhalefetin belli başlı simalarını oluşturduğunu söyleyebiliriz.[33] Bunlara, Dr. Nuri Dersimi gibi daha önce Kürdistan Teali Cemiyeti'nde faaliyet gösteren ve bu örgütlerde yer almasa da, Dersim bölgesinde önemli bir nüfuza sahip olan Alevi-Kürd aydınları da eklemek gerekli.

Batıcı, medeniyetçi, kısmen sosyal-Darwinist olan bu muhalefet devleti devlet olduğu için değil *Türk* olduğu için reddetmekteydi. Ne var ki, bu akım sosyal bir dayanağa sahip değildi. Kemalizmin şehirlerde kurduğu askerî hâkimiyet, bu muhalefetin orta sınıflar ve öğrenci-aydın katmanları içinde kök salmasına engel teşkil etmekteydi. Kaldı ki, genellikle muhafazakâr bir yapıya sahip olan şehirlerin Batıcılık itibariyle Kemalizmden geri kalmayan Kürd teşkilâtlarına sıcak bakması en azından o dönemde mümkün görünmemekteydi.[34] Ikinci muhalefet ise, entelijensiyanın "mütegallibe" olarak tanımladığı aşiretler ve tarikatlardan ve genel olarak köylülükten kaynaklanmaktaydı. Bu ikinci muhalefet, devleti Türk olduğu için değil de, Osmanlı geleneğinin tam zıddını temsil eden bir *devlet* olduğu için reddetmekteydi. Kemalist iktidarın geleneksel sosyal yapıları kırmaya çalışması, zorunlu askerliği dayatması, iktisadı "millîleştirmesi", daha önce mevcut olmayan ya da Kürdler arası ilişkilerin kesilmesini hedeflemeyen sınırları askerîleştirmesi, Istiklal Harbi'nin meşruiyet kaynaklarından biri olan hilafeti kaldırması, din konusunda özel sahaya tecavüz olarak kabul edilen dayatımlarda bulunması, bu katmanların devlet karşıtı şiddete dayalı bir muhalafete kaymalarına yol açmıştı.

Ismail Beşikçi'nin de önerdiği gibi,[35] Kemalizm, genelde sanıldığı gibi feodal olarak tanımladığı Kürd katmanları arasında bir "most favored lords" [tercihe şayan beyler] kategorisi yaratma politikasından vazgeçmiş değildi. Tam tersine, Şeyh Said lsyanı'nı bastırmak için resmî bir statüye sahip milis kuvvetleri oluşturmuş, daha sonra da "millî hâkimiyeti", mahallî düzeyde, bazı aşiretlerle paylaşmıştı. Ne

var ki, Kemalist iktidarın Osmanlıların aksine, başkaldırı sonrası müzakere ve sulhu da içeren "zımnî mukavele" geleneğini (Ş. Mardin) kabul etmemesi kırsal kesimlerin genel bir radikalleşmesine ve milliyetçi/Batıcı entelijensiyası ile bir ittifak zemini aramasına yol açmıştı.

Kürd entelijensiyası 1919-1920 yıllarında bir ulus-devlet kurabilmeyi başarabilseydi, büyük bir ihtimalle, gücünü aşiret ve tarikatlardan alan bu içtimaî muhalefet kaynağını ortadan kaldırmaya çalışacaktı. Ne var ki, entelijensiyanın Kemalizm dönemindeki zayıflığı, bu kırsal muhalefetle ittifakı kabul etmesini kaçınılmaz kıldı. Sonuç, insan kaynaklarını kırsal kitlelere borçlu olan Kürd milliyetçi hareketinin kısmen aşiretleşmesi, aşiret ve tarikat ağının ise milliyetçiliğe kayması, milliyetçilikte siyasî bir dil, devlete muhalefetine anlam ve meşruiyet kazandıran bir sentaks bulması oldu. 1925'te Şeyh Said ile birlikte Nakşibendi tarikatının önemli bir kısmının aralarında Fehmî-ê Bilal gibi tanrıtanımaz simaların da bulunduğu Azadi örgütü ile ittifakı tercih etmesi entelijensiya ile geleneksel kuvvetler arasındaki yakınlaşmada önemli bir adım oluşturmaktaydı.[36] Heverkan Aşireti'nin lideri Hajo Ağa'nın tutumu bu yakınlaşmaya diğer bir misal oluşturmakta. 1925'de aşiret içi rekabet nedeniyle Şeyh Said'e karşı Kemalist hükümeti destekleyen Hajo Ağa, 1926'da Türkiye-Suriye sınır bölgesini aşiretsizleştirmeye çalışan aynı hükümetin hedefi haline gelince, milliyetçiliğe kaydı ve 1927'de kurulan Xoybun Cemiyeti'nde önemli bir rol oynadı. Hajo Ağa ile birlikte, 1925'de tarafsız kalmış ya da Ankara'yı desteklemiş onlarca aşiret de muhalefete kaydılar.[37]

Xoybun ve Kürd Milliyetçiliği

1927'de kurulan ve faaliyetlerini 1946'ya kadar devam ettiren Xoybun Cemiyeti Kemalizm dönemi Kürd milliyetçiliğini temsil eden en önemli muhalefet olarak kabul edilebilir. Xoybun, amaç olarak "Türkiye boyunduruğu altında bulunan Kürdistan ve Kürtlerin kurtuluşu ve doğal ve ulusal sınırları içinde bağımsız bir Kürdistan devletini kurma"yı hedef almaktaydı. Cemiyet aynı zamanda "Kürdistan sınırının dışın en son Türk askeri atılıncaya kadar mücadele edilmesi" kararını da almıştı.[38]

Xoybun, mimarı olduğu Ağrı Dağı İsyanı sırasında ve sonrasında, Kürdler arasında millî bir heyecan yaratmaya özel bir önem vermekteydi. Cemiyet, "Mukkaddes Kürdistanı'mızı [...] zalimlerin elinden kurtarma" çağrısında bulunuyordu: "Haydi kardeş! Silah başına! Kahraman ecdadımızın kahraman evlâtları olduğumuzu bütün âleme isbat edelim. Şerefimizle ölelim ve öldürelim. Kürtlüğümüzün kurtuluşu, vatanımızın kurtuluşu bundadır..."[39]

Cemiyet'in lideri olarak kabul edilebilecek Celadet Bedirxan, "Kürtlerin köleliği daha yıllarca devam etse bile, bu sistemin Ankara Hükümeti'ne hiçbir zaman Kürt halkını ortadan kaldırma imkânı tanımayacağı açıktır" diyor ve şöyle devam ediyordu:

> *Kürt önderlerinin peşinde koştukları amaca gelince, bu amaç oldukça basit ve mütevazidir. Kendi halkına, her türlü saldırıdan korunacakları ulusal bir varoluş temin etmek.*
>
> *Her yerde takip edilen Kürt önderleri belki her zaman tehlike içinde olabilirler, ama hiçbir zaman umutsuz değildirler.*
>
> *Ne istediklerinin bilincinde olan ve bunu elde etmeye kararlı olan bu mütevazi Kürt önderleri, uluslarının çektikleri acılar için gözyaşı dökerken 'hakikatin ilerlemekte olduğuna ve hiçbir zaman [...] durdurulamayacağına' inanmışlardır.*[40]

Mustafa Kemal'i İstiklal Savaşı sırasındaki Kürd-Türk kardeşliği konusundaki vaadlerini yerine getirmeye davet eden[41] bu dönem Kürd milliyetçiliğinin, "mo-

del" ve "düşman" olarak Kemalizmden etkilendiği söylenebilir. Kemalizm gibi, Kürd milliyetçileri, özellikle Xoybun Cemiyeti de, medeniyet ve tarih-öncesi arasında bir bağ kurmaktaydılar. Kürd entelijensiyası da, ancak, tarihin kodunu içeren tarih öncesi medeniyete katkıda bulunmuş milletlerin tarihte yer alma hakkına sahip olduğunu düşünmekteydi. Bu nedenle, Kürdlüğün medeniyete katkısını vurgulamak, Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi'nin iddia ettiğinin aksine, tarih öncesi dönemde medeniyete katkıda bulunanların Türkler değil de Kürdler olduğunu göstermek gerekiyordu. Kürdlüğün medeniyete katkısı Selahaddin-i Eyyübî ve Kürd emirlikleri tarafından da devam ettirilmişti. Xoybun'un bir kitabında dile getirildiği üzere, barbarlığı temsil eden Türklük, Kürdlüğü kendi seviyesine indirgemek, onu ilerlemeden ve tahsilden mahrum bırakmak için elinden gelen her şeyi yapmıştı.[42] Medeniyet sahasında Türklüğün negatif atavizmi, Kürdlüğün ise pozitif atavizmi temsil ettiğini, Kürdlüğü "feodalizm"le eş tutan Kemalizmin bir hileden ibaret olduğunu medeni Batı devletleri nezdinde tescil ettirmek, Kürd milliyetçiğinin en önemli hedeflerinden birisi olarak ortaya çıkmaktaydı. Türkiye'de Latin harflerinin kabul edilmesinden hemen sonra Xoybuncuların çıkardığı *Havar* dergisinin de Latin harflerine geçmesi hem Türkiye'deki Kürd okurlarıyla ilişkileri devam ettirme, hem de Kemalizm kadar Batıcı olarak görünme isteği ile açıklanabilir. İkinci Dünya Savaşı döneminde eski Xoybuncuların yayımladığı *Ronahî* ve *Rojî Nû* dergileri ise Batılılaşmada *Akşam* ya da *Ulus* gazetelerinden geride kalmamaktaydılar.

1938-1959: YORGUNLUK YILLARI

On beş yıllık isyan döneminden sonra gelen bu yirmi yıllık dönemi suskunluk yılları olarak değerlendirebilmek mümkün. 1938'de Dersim lsyanı'nın bastırılmasından sonra Kürd hareketinin ne yeni bir ayaklanmaya girişebilecek maddî bir kuvveti, ne de ayaklanmanın yerine koyabileceği başka bir stratejisi vardı. İkinci Dünya Savaşı ve Ortadoğu'nun savaş sonrası siyasî çalkanmaları da art arda önemli tarihsel değişimlere yol açmıştı. Milliyetçi elitin ölümden kurtulmuş simaları Kürd bölgelerinden kopmuş olarak sürgünde yaşlanırken, Kemalizmin Kürd şehirlerinde giriştiği kültürel Türkleştirme hamlesi önemli sonuçlar vermiş, referanslarını Kemalizmde değilse bile Cumhuriyet Türkiyesi'nin siyasî kültüründe arayan yeni bir entelijensiya oluşmuştu.[43] Son olarak da çokpartili sisteme geçiş, Kürd kırsal eliti üzerindeki baskıları nispeten azaltmış, aşiretlerin ve tarikatların siyasî sisteme entegre olma yoluyla merkezle ayrıcalıklı patron-müşteri ilişkileri oluşturmasını sağla-

Harput'ta İttihatçı subaylarla Kürt önderler. İttihatçılar da, Abdülhamid yönetimi gibi, Kürt aşiretlerini Hıristiyan toplulukların milliyetçi hareketlerine karşı kullanmaya çalışmışlardır.

mışu. Demokrat Parti'nin Şeyh Said'in torunu Melik Fırat'ı milletvekili seçtirmesi, siyasî sistemin bazı aktörlerinin Cumhuriyet'in iki düşmanı, Kürdlük ve İslâmcılıkla barışma eğilimini göstermekteydi.

Milliyetçi Tarihyazımı

Bu dönemde silahlı mücadele yerini bir yandan *Rojî Nû* ve *Ronahî* gibi dergiler yoluyla Kürd kültürünün korunmasını hedefleyen yayın faaliyetlerine ya da tarih ve anı yazımına bıraktı. Tarih ve anı yazımı, sürgündeki yaşlanan Nuri Dersimi, Cemil Paşazade kardeşler, İhsan Nuri [...] gibi Kürd milliyetçilerinin genç nesillere bir miras bırakma kaygısı olarak algılanabilir. Gerçi bu elit, tarihyazımını mümkün kılabilecek kurumsal yapılara ve kaynaklara sahip değildi. Fakat bu engel iki yolla aşılabildi. Bunlardan birinci, sıradan ve evrenseldi. Yapısı gereği, amacı milletin ebedî ve ezelî olduğunu ve üzerinde hak talep edilen toprakların her zaman millî topraklar olduğunu göstermeyi hedefleyen milliyetçi tarihyazımı evrensel bir modele sahip bulunmakta. Tarih, bu yaklaşımda milletin iç kodunu çözmeye ve bunu kamuya ilan etmeye yarayan bir araç olarak algılandığından, milliyetçi tarihyazımı dünyanın hemen hemen her yerinde planına varıncaya dek kodlandırılmış bir metodolojiye bağlı kalmakta. Tarihsel verileri ve tahayyülü, genel kültür birikimi ve onlarca yılı içeren militan bir yaşamın tecrübelerini harmanlayan Kürd anı ve tarihyazımı da bu tip bir metodolojiye başvurmaktaydı. İkinci yol ise, Cumhuriyet dönemi tarihyazımı ile açılmıştı. Kürd tarihyazımı Türk tarihçilerinin metodoloji ve postulatlarını sorgulamaktan çok, bunları Kürdleştirmekteydi. Türk tarihyazımı Kürdleri -ve Türklük dışı her türlü referansı- ne kadar dıştalıyorsa, tarihi o oranda Kürdleştirmek gerekiyordu. Tarihyazımı böylece hem efsaneleşmekte hem de miliyetçiliğin ihtiyaç duyduğu sloganları yaratmaktaydı.

Böylece, İhsan Nuri'nin *Kürd Tarihi* Kürdleri, hürriyet ve istiklallerinin sembolü olan ve düşmanlarını asırlarca titretmiş Kürd savaşçılarının mezartaşları ile övünmeye davet etmekteydi.[44] Zinar Silopî (Kadri Cemil Paşazade) de Kürdleri dillerine, tarihlerine ve istikballerine sahip çıkmaya çağırmaktaydı:

> *Binlerce yıl önce Ortadoğu'nun en saygın ve en kullanışlı dillerinden olan Kürt dilinin eski güzelliğini ve parlaklığını yeniden yaşatmalıyız. Milletimiz, atlarının karınlarını doyurmak için yaylaklar peşinde yakıp yıkarak, ölüm elem saçarak Orta Asya'dan akın edip gelen, sayıca kıyas edilemeyecek derecede kalabalık Moğol kabilelerinin hükmü altında yüzyıllarca istiklalinden mahrumiyete rağmen daima canlı kalmış, en ağır boyunduruk altında bile benliğini koruyabilmiş, Kürt ismini yükseklerde tutmuş bir millettir. Dünyanın büyük milletlerinden biri olan Kürt milletinin büyüklüğüne, güzelliği ile tabii servetinin bolluğu ile meşhur Kürt vatanının bir gün, belki de yakın bir gelecekte istiklaline kavuşacağına kesin inancımız olmalı, sessiz ve benlik davasından tamamıyla uzak alçakgönüllü çalışmalarımızla bunun çabuklaşmasını sağlamalıyız.*[45]

Aynı şekilde *Kürdistan Tarihinde Dersim* kitabında, Nuri Dersimi Kürdlerin tarihöncesi geçmişlerini methetmekteydi. Mustafa Kemal'in *Nutuk*'undaki *Gençliğe Hitabesi* ile önemli benzerlikler gösteren Kürd gençliğine çağrısında, Dersimi, tarihi millî mücadelenin temel meşruiyet kaynağı olarak göstermekteydi.[46]

1952'de yayımlanan Dersimi'nin kitabının Türkiye'de bazı Kürd okurlara ulaştığı ve dar bir çevrede önemli bir heyecan yarattığı anılardan anlaşılmakta. Fakat bu suskunluk yıllarında bu yayınların yoğun bir şekilde yayılması ve kitlesel bir etki göstermesi beklenemezdi. Bu eserlerin önemi daha sonraki yıllarda görülecekti.

altmışlar ve yetmişlerde Türkiye'de ya da Avrupa'da yeniden basılan bu eserler, Kürd milliyetçi tarih söyleminin en önemli kaynaklarını oluşturacaktı. Eserler hem Türklükten ayrı bir Kürd tarihinin olduğunu hem de Kürd milliyetçiliğinin tarihinin 20. yüzyılın tümünü kapsadığını gösteren kaynaklar olarak yeni bir milliyetçi söylemin oluşmasında belirleyici bir rol oynayacaklardı.

1959-1971: KÜRD MİLLİYETÇİLİĞİNDEN SOSYAL BİR MUHALEFET OLARAK Kürd HAREKETİNE GEÇİŞ

'49'lar

Bu anı ve tarihyazımının da gösterdiği gibi, bu yirmi yıllık suskunluk dönemi Kürd milliyetçiliğinin sonu değildi. Diyarbakır'da 1948'de Musa Anter tarafından yayımlanan haftalık *Dicle Kaynağı* gazetesinin gördüğü ilgi ve Cegerxwin, Qedrî Can ve Osman Sabri gibi sol eğilimli Suriyeli Kürd aydınlarının yazdıkları şiirlerin Türkiyeli Kürdler arasında sınırlı da olsa yayılması Kürd milliyetçiliğinin yeni bir safhasının başladığını göstermekteydi. Ellilerde bu kıpırdanmalar hem Avrupa'da, hem de Türkiye'de yeni oluşumlara yol açtılar. Avrupa'da, 1948-1950 yılları arasında Kamuran Bedirxan'ın yayımladığı *Bulletin du Centre d'études kurdes*'i (Kürd Araştırmaları Merkezi Bülteni) müteakiben, aralarında Irak ve Suriye Kürdlerinin de bulunduğu gençler, milliyetçi bir söyleme sahip Kürd Talebe Cemiyeti'ni kurdular. Türkiye'de ellili yıllarda gelişen faaliyetler Suriye ve Avrupa'daki faaliyetlerin etkisinde kalmakla birlikte bunlarla organik bir ilişkiye sahip değillerdi. Bunlar, *Şarkın Sesi*, *İleri Yurt Gazetesi* gibi yayın faaliyetlerini, Dicle Talebe Yurdu gibi yurt kurma teşebbüslerini, İstanbul'da düzenlenen ve büyük bir heyecan uyandıran "Doğu Geceleri"ni ve bir dizi "öğrenci piknikleri"ni içermekteydi. Bu faaliyetlerin müteşebbisleri Cumhuriyet sonrasında doğmuş talebeler ya da otuzlarına yeni adım basmış serbest meslek sahipleriydi.

Kemalist iktidar Kürd hareketini tümüyle marjinalleştirmiş ve yirmiler ve otuzların faal nesilleri ve yeni nesiller arasında tarihsel bir kopukluk yaratabilmişti. Bununla birlikte, uygulanan fizikî ve sembolik şiddetin milliyetçiliği mümkün kılan zemini ortadan kaldıramadığı, tam aksine potansiyel olarak güçlendirildiği anlaşılmakta. Anılardan -ve o dönemlerde delikanlı yaşında olan bazı şahıslarla sohbetlerden- anlayabildiğimiz kadarıyla, ellilerde ortaya çıkan "Kürdçülük" akımı, birbirinden kopuk dar arkadaşlık çevrelerinin yakın tarihi yeniden okuyarak, Kürdçe konuşmadan Kürd olma bilincine varmaları anlamına gelmekteydi. Musa Anter ve Naci Kutlay'ın anıları, ellilerin sonlarına doğru bu akımın bütün Kürd şehirlerinde özellikle talebeler arasında, hızla yayıldığını göstermekte.[47]

Bu yeni milliyetçi akım belli bir süre sonra, siyasî (ve marjinal bir şekilde de olsa, örgütsel) bir boyut kazanacaktı. Hakkında pek bilgi bulunmayan, ancak Musa Anter, Mustafa Remzi Bucak, Yusuf Azizoğlu, Ziya Şerefhanoğlu ve Faik Bucak'ın kurdukları (ya da kurmaya çalıştıkları) Kürtleri Kurtarma Cemiyeti'nin[48] bu anlamda sembolik bir değeri haiz olduğu söylenebilir. 1959'da tutuklanan ve 49'lar olarak bilinen, aralarında daha sonraki yıllarda Kürd hareketinde ya da Türk siyasî yaşamında önemli bir rol oynayacak Sait Elçi, Şerafettin Elçi, Nurettin Yılmaz, Medet Serhat, Sait Kırmızıtoprak, Canip Yıldırım, Musa Anter, Yaşar Kaya, Naci Kutlay gibi şahısların da bulunduğu grup da yeni bir dönemin başladığını göstermekteydi.

'49'larla ilgili henüz ciddî bir çalışma yok.[49] Grubun formel bir varlığa sahip olmadığı, en azından bir "teşkilât" olmadığı, daha çok Kürdlük fikrinin bir araya getirdiği arkadaş çevrelerinden oluştuğu

söylenebilir. Naci Kutlay'ın yayımladığı dava belgeleri o dönemdeki müstemleke halklarının mücadelelerinin, özellikle de Cezayir İstiklal Harbi'nin yeni Kürd entelijensiyasının oluşmasında önemli bir rol oynadığını göstermekte.[50] Aynı şekilde, genellikle Cumhuriyet sonrasında doğmuş bu gençlerin Mustafa Kemal'in 1919-1922 yılları arasında Kürdlük ve Kürd-Türk kardeşliği fikirlerine geniş yer ayırdığı -ve *Nutuk*'un belgeler bölümünde yayımlanan- mektuplarını yeniden keşfettikleri anlaşılmakta. Böylece *Nutuk*, Kürdlüğün varlığını ve meşruiyetini tescil eden tarihî bir eser olarak Kürd milliyetçiliğinin yeniden doğuşunda belirleyici bir rol oynayacaktı. "Kürdçülük" paradoksal bir şekilde, yarattığı tepkiler yoluyla da gelişmekteydi. '49'lar arasında yer almamakla birlikte Kürdçü gençler arasında yer alan Kemal Burkay, eski Umumî Müfettiş Avni Doğan'ın bir gazetede çıkan ve Kürdçü kımıldamaları "tehlike çanları" olarak tanımlayan bir yazı dizisinden bahsetmekte. Ehmed-ê Xani'nin *Mem-û-Zin*'de bir Kürd devletinin kurulması için üç asır önce yaptığı çağrıyı bu tehlikenin somut bir belgesi olarak aynen yayımlayan bu dizinin, o ana kadar bu eseri tanımayan gençler arasında "bilinçlendirici" bir etki gösterdiği anlaşılmakta.[51]

Altmışların İkili Gelişimi

1960 Darbesi Kürd hareketi açısından ikili bir gelişme anlamına gelmekteydi. Cemal Gürsel'in M. Şerif Fırat'ın Kürdlüğün varlığını inkâr eden *Doğu İlleri ve Varto Tarihi* adlı kitaba yazdığı önsözden[52] ve bir dizi konuşmasından da anlaşılabileceği gibi iktidarı ele geçiren cunta, Kürdlüğü önemli bir tehlike olarak algılamaktaydı. Darbeden hemen sonra 55 Kürd "ağa ve bey"inin sürgüne tâbi tutulması ve 1963te 23'ler olarak bilinen Kürd milliyetçilerinin tutuklanması yeni iktidarın bu konudaki hassasiyetini göstermekteydi. Fakat aynı zamanda, darbe sonrasında hazırlanan anayasa, söz ve örgütlenme hürriyetini oldukça genişletmiş, hem "Doğu" sorununun belli ölçüde tartışılmasını, hem de Kürd entelijensiyasının yeni ifade olanaklarına sahip olmasını mümkün kılmıştı. TBMM'de İçişleri Bakanı Hıfzı Oğuz Bekata ile Kürdçü olarak bilinen Sağlık Bakanı YTP başkanı Yusuf Azizioğlu arasında kavgaya dönüşen münakaşalar önemli bir yankı uyandırmış, liberal gelenekten gelen Ahmed Hamdi Başar'ın *Barış Dünyası* dergisinde "Doğu" sorununu ele alması, daha sonra *Yön* dergisinde devam edecek önemli bir tartışmanın başlamasına yol açmıştı. Böylelikle, Cumhuriyet tarihinin en önemli tabularından birisi fiilen kırılmıştı.

Yeniden yeşeren Kürd milliyetçiliği altmışların başından itibaren aralıklı da olsa yayın faaliyetleri ve daha sonra siyasî faaliyetlerle önemli bir güç haline gelecekti. Aralarında *Dicle Fırat*, *Deng*, *Yeni Akış* gibi dergilerin, Musa Anter, M. Emin Bozarslan, Aşık İhsani, Şükrü Yastıman ve altmışların sonlarına doğru İsmail Beşikçi'nin makale ve kitaplarının da bulunduğu bu yayınlar liseli ve üniversiteli Kürd gençliği arasında yoğun bir ilgi yaratmaktaydı. 1968'de Kürd edebiyatının en önemli klasiği olarak kabul edilen Ehmedê Xani'nin *Mem-û-Zin*'in yayımlanması, Kürdçenin yazılı bir dil olarak varlığını vurgulaması açısından önemli bir adım oluşturacaktı. Altmışların sonlarına doğru, aralarında *Ant*, *Türk Solu*, *Aydınlık* gibi sol dergilerin bulunduğu organlarda Kürd sorunu yoğun olarak tartışılan bir konu haline gelecekti. Sol literatürün (özellikle de Lenin ve Stalin'in) millî mesele üzerine bazı referanslarının Türkçe'ye tercümesi de bir millî mesele olarak Kürdlüğe önemli bir meşruiyet kazandırmaktaydı.[53]

Daha sonra değineceğim gibi, sol söylem Kürd hareketi için yeni bir evrensel-

lik anlamına gelmekteydi. Bu söylem yoluyla Kürd hareketi kendisini ezilen bir milletin temsilcisi olarak algılamakta, kaderini proletarya ve köylülüğün kaderiyle birleştirebilmekteydi. Marksist-Leninist söylemin millî meseleye gösterdiği bu ilgi, aynı zamanda Kürd aydınlarının yoğun olarak solun, özellikle de TİP ve Dev-Genç'in içinde yer almalarını da açıklamaktaydı.

Altmışların sonlarına kadar bu yeni Kürd milliyetçiliğinin kültürel ve anayasal bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Genel olarak ifade edilen talepler, Kürdçenin radyo, basın ve tedrisat dili olarak kabul edilmesi, anayasal hürriyetlere saygı gösterilmesi, Kürd bölgelerinde iktisadî yatırımların gerçekleşmesi gibi konularla ilgiliydi.[54] Bununla birlikte, en azından bazı Kürd aydınlarının Kürd bölgelerinin statüsü konusunda siyasî talepler ileri sürdükleri de görülmekte. Örneğin sabık milletvekili Mustafa Remzi Bucak Türkiye'den ayrıldıktan sonra Başbakan İsmet İnönü'ye yazdığı mektubunda "Kürtlük ve Kürtçülük dahi, en azından Türklük ve Türkçülük kadar azizdir, lezzizdir, hörmete ve yaşamağa layıktır ve o hakka sahiptir" demekte ve Kürd-Türk federasyonu fikrini savunmaktaydı.[55] Bucak, Yusuf Azizoğlu'na yazdığı mektupta ise: "Cumhuriyet devletinin, *Kürdistan Eyaleti* üzerindeki hakkı hükümranist Fransa'nın Cezayir vilayeti üzerindeki hakkı kadar dahi kuvvetli değildir" demekteydi.[56]

Kürd Milliyetçiliğinden sola geçiş

Bu dönem Kürd hareketinin tam anlamıyla bir özerklik kazanamadığını, sembolleri ve sosyal söylemleri itibariyle kendisini besleyen iki olguya sıkı sıkı bağlı kaldığını görmekteyiz. Bunlardan ilki Irak Kürdistanı'ndaki Barzani isyanıydı. 1961'de başlayan bu isyan, Türkiye, Suriye ve İran Kürdleri arasında yoğun bir ilgi bulmuş, radyo yoluyla Kürdlere Kürdçe hitap edebilmişti. Aynı zamanda diğer Kürd isyanları gibi sınır-aşırı bir niteliğe sahip olan bu isyan Türkiye Kürdlüğünün kendisini kolaylıkla özdeşleştirebileceği bir direniş hareketi haline gelmişti. Daha önce de belirttiğim gibi bir arkadaş çevresinden oluşan 49'lardan teşkilatlanmaya geçiş, Barzani hareketi ile mümkün olacaktı. 1965'te kurulan Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi otuzların Xoybun'undan sonraki ilk Kürd teşkilatını oluşturmaktaydı. İlk yıllarda, kısmen Irak Kürdistan Demokrat Partisi'nin bir uzantısını oluşturan parti, önce Faik Bucak, Bucak'ın öldürülmesinden sonra ise Dr. Said Elçi tarafından yönetildi.

Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi, büyük ölçüde Irak KDP'sinin ikili niteliğini paylaşmaktaydı. Gérard Chaliand'ın altmışlı yıllarının en önemli gerilla hareketlerinden biri olarak değerlendirdiği Barzani hareketi,[57] aynı zamanda son derece muhafazakâr ve Batı yanlısı bir niteliğe sahipti. Hareketin, güçlü bir aşiret ağına dayanan liderliği, örneğin toprak reformu gibi içtimaî konularda sol söylemlerden son derece uzaktı. Fakat, gerilla savaşı aynı zamanda radikal şehir gençliğinin de seferberliği anlamına gelmekteydi. Gençlerin bir kısmı Irak Komünist Partisi'ne üyeydi. Diğer bir kısmı KDP'de aktifti. Bu gençlik, hem yeni bir terminoloji hem de yeni bir pratik geliştirmekteydi. Örneğin, gerilla savaşının resmî ismi olarak kabul edilen *şoreş* kavramı, bu gençlik için isyandan çok siyasî anlamda ihtilal manasına gelmekteydi (daha sonraki yıllarda, şoreş, Kürdçe'de bu yeni anlamla yer alacaktı). Savaşla birlikte gelişen *peşmerge* (ya da ölüme gidenler) efsanesi ile birlikte, klasik sol militan figürü de gelişmekteydi. 1966 yılında Barzani'den uzaklaşan (hatta, Bağdat kuvvetleri ile birlikte Barzani'ye saldırdıktan sonra yeniden gerilla savaşına katılan) İbrahim Ahmed ve Celal Talabani yönetimindeki bu sol kanat, marjinal olmakla birlikte, Kürd hareke-

tinin tümünü belirleyecek bir model sunmaktaydı.

Irak KDP'si gibi Türkiye KDP'sinin liderleri de genellikle muhafazakâr Kürdçü tabakadan (aşiret liderleri, tarikat şeyh ve müridleri, esnaf ve tacirler) gelmekteydi. Modern bir eğitim görmüş Avukat Faik Bucak ya da Doktor Said Elçi örneklerinde görüldüğü gibi, bu milliyetçi çevre eğitime ve kalkınmaya büyük bir önem vermekteydi. Fakat daha çok Şeyh Said figürünü sahiplenen bu kadro, hem otuzlu yılların Batıcı Kürd entelijensiyasının fikirlerinden, hem de sol söylemlerden uzaktı.

Ne var ki, Irak KDP'sinde olduğu gibi, Türkiye KDP'sinde de sol söylemler gençler düzeyinde önemli bir yankı buluyor ve klasik muhafazakâr milliyetçilerden son derece değişik bir sol militan figürünün oluşmasında önemli bir rol oynuyordu. Kendisinden daha sonra bahsedeceğim Dr. Şivan, bu militanlaşmanın örneklerinden biriydi. Kaldı ki, Türk solu, Kürd hareketinin hem organik hem de ideolojik olarak bağlı olduğu ikinci dinamiği oluşturmaktaydı. Solla eklemlenme Kürdlük fikrinin birleştirildiği, ama değişik sosyal kökenlerden gelen 49'lar grubunun "sağ" ve "sol" Kürdçüler olarak bölünmesinden sonra gerçekleşmekteydi. Oldukça dinamik bir dönem olan ve giderek "48'liler"in siyasete damgasını vurduğu altmışlı yıllarda sağ akımlar Kürd hareketinde ancak marjinal bir yankı bulabilirlerdi. Sağın, sadece solun ilgilendiği ve meşrulaştırdığı Kürd meselesi konusunda liberal bir söylem üretememesi, tam aksine Kürdlüğü komünizmle birlikte bir tehlike olarak görmesi, aralarında bazıları Adalet Partisi'nde yer alabilen Kürd sağcılarının da marjinalleşmesini beraberinde getirmekteydi.[58]

Sınırlı taleplerin ötesine geçmeyen "Kürdçü" yayınlarla birlikte, millî meseleyi meşrulaştıran sol fikirler de Kürd talebeleri, esnaf, zanaatkâr ve uleması arasında yayılmaktaydı. Özellikle, Kürd aydın, serbest meslek sahibi ve gençlerinin yoğun olarak yer aldığı ve karar mercilerinde temsil edildiği TİP[59] Kürd bölgelerinde önemli bir yankı uyandırmaktaydı. Misal olarak, Mehdi Zana'nın Silvan'daki terzihanesi, Kürdçü ve solcu yayınların yoğun olarak tartışıldığı bir üniversite halini almıştı.[60] Kürd hareketi siyasî bir akım olarak doğuşundan yarım asır sonra, Miroschlaw Hroch'un Avrupa'nın küçük halkları milliyetçiliğinin ikinci aşaması olarak tanımladığı, milliyetçiliğin dar bir entelijensiya sınırını aşıp şehir halkının söylemi halini alması aşamasına gelmekteydi.[61] Ne var ki, büyük ölçüde sol söylem sayesinde mümkün olan bu gelişme milliyetçiliğin aşılmasını da beraberinde getirmekteydi.

Sol söylem, hem öznele, millî meseleye, evrensel, milletlerüstü bir meşruiyet kazandırmakta hem de millî mesele ve içtimaî meseleler arasında bir bağ kurulmasını mümkün kılmaktaydı. Böylece, klasik milliyetçi temaları terk etmese de, Türkiye'deki Kürd hareketi, *de facto* milliyetçilik ötesi bir nitelik kazanmakta, kendisini işçi-köylü hareketinin ve emperyalizme karşı savaşan halkların bir parçası olarak algılamaktaydı. Bu ikili boyut, Kürd hareketine hem güçlü bir kitlesel zemin hem de sosyal bir boyut kazandırmaktaydı. Bu nedenle, 1967'de yedi Kürd şehrinde düzenlenen mitingler, millî ve içtimaî taleplerin bir arada dile getirildiği yoğun kitle hareketlerine dönüşmekteydiler.

Kürd hareketinin özerkleşmesi: Devrimci Doğu Kültür Ocakları

Türkiye'deki Kürd hareketinin Irak Kürdistanı ve Türk solunun oluşturduğu bu iki ağır dinamiğe oranla özerkleşmesi ancak altmışların sonu, yetmişlerin başında mümkün olacaktı. 1969'da gerçekleştiren ve aralarında o zamanlar sola yatkın bir gazeteci olan İsmail Cem'in de bulunduğu gazeteciler sayesinde Türkiye ka-

muoyunun haberdar olabildiği "komando hareketleri" Kürdler arasında yoğun bir tepki uyandırmış,[62] millî meselenin sosyalizm programının dışında bir boyuta sahip olduğunu göstermişti. Türk solu arasında yoğun olarak tartışılan silahlı mücadeleye geçiş projeleri Kürdler arasında da radikalleştirici bir etki göstermekteydi. Son olarak, Barzani'nin halesi zayıflamamakla birlikte, radikalleşme Türkiye Kürdlerinin kendilerini Irak Kürdistanı'nın basit bir uzantısı olarak algılamayı reddetmelerine yol açmıştı.

Bu radikalleşme karar mercilerinde Kürdlerin yoğun olarak temsil edildiği TİP'in 1970'de toplanan dördüncü kongresinde Kürd sorununu resmen kabul etmesine yol açtı. Bununla birlikte, 1970'e varıldığında üniversiteli Kürd gençlerinin önemli bir kısmı Türk solundan ayrı bir örgütlenmede karar kılmışlardı. Dev-Genç'ten ayrılan gençler, 1970'de Devrimci Doğu Kültür Ocaklarını kurdular. Bu örgütsel gelişme, o zamana kadar sol çevrelerde kullanılan "Türkiye halkı" şiarından "Türkiye halkları" şiarına, sosyalist devrim sorunsalından çağı belirleyen "ulusal kurtuluş savaşları" sorunsalına geçiş anlamına gelmekteydi. DDKO, 30.000 nüsha basılan ilk aylık bülteninde "Amerikan emperyalizmi ve onun yerli işbirlikçileri büyük toprak sahipleri ve büyük sermayedarların" sömürüsüne karşı mücadele ve "halkın devrimci kültürünü geliştirme ve yayma" çağrıları yer almaktaydı. Bültenin daha sonraki sayılarında "Komando hareketleri" kınanacak, "Doğu'daki halk hareketleri" hakkında düzenli bilgiler sunulacak, faşizme karşı bir cephe oluşturması önerilecekti. Alevi-Sünnî ayrımı, aydınlar, Kürd aydınları... bültende ağırlıklı olarak işlenen konulardan bazılarıydı. DDKO aynı zamanda Kemalist geleneğe dayalı "ilericiliği" eleştirecek, sol aydınların bir kısmını "Batı kapitalizminin ve emperyalizminin gönüllü misyonerleri" olmakla suçlayacaktı.

DDKO, doğal olarak, içinden çıktığı Türkiye sol hareketi ile ortak bir sentaksa sahip bulunmaktaydı. Ne var ki, bu sentaks içinde ağırlıklı olarak vurgulanan, Kürdlük olgusuydu. Ocakların ilk genel kurul karar tasarısında, bu olgu şu şekilde dile getirilecekti:

"1 Türkiye'nin bütünlüğü içinde Kürt halkı vardır.
2 Kürt dili Türkiye'de konuşulmakta olan bir dildir.
3 Bu varlık kendine özgü bir kültür birliği yaratmıştır.
4 Kürtler, ülkenin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde müşterek bir pazar ekonomisi etrafında toplanmışlardır."[63]

Radikalleşme sürecinin ikinci sonucu ise, Sait Kırmızıtoprak (Dr. Şıvan)'ın TKDP'den ayrılarak silahlı mücadeleye yönelen yeni bir girişim başlatması oldu.[64] 12 Mart döneminde TKDP başkanı Sait Elçi'nin Dr. Şivan tarafından öldürülmesi, Dr. Şivan'ın da Barzani'nin emriyle idam edilmesi hem Kürd hareketini manen sarsacak, hem de Dr. Şivan'ın girişimini büyük ölçüde akim bırakacaktı. Bununla birlikte bu girişim Türk solu gibi Türkiye'deki yaşadığı Kürd hareketinin de bir fragmantasyon sürecine girdiğini ve Barzani hareketine daha mesafeli yaklaşımların oluşmasının kaçınılmaz olduğunu da göstermekteydi.

1971-1984: KÜRD HAREKETİNİN FRAGMANTASYON DÖNEMİ

Radikal liderlerinin hemen tümü öldürülen Türk solu kadar ağır darbeler yemese de, Kürd hareketi 12 Mart askerî rejiminden zayıflayarak çıkacaktı. Dönem değiştirici bir faktör olarak askerî rejim hem radikalleştirici hem de Elçi-Kızıltoprak çelişkisiyle ortaya çıkan fragmantasyonu artırıcı bir rol oynamıştı. Özellikle Diyarbakır hapishanesi tam anlamıyla Kürd so-

rununun tartışıldığı ve yorumlandığı bir üniversiteye dönüşmüştü. Ama hapishanedeki aydınlar ve öğrenciler, daha genel aftan önce değişik akımlara bölünmüşlerdi. Mümtaz Kotan çevresinde toparlanan bazı entelektüller, daha sonra Rizgari olarak bilinecek, daha çok yayın faaliyetlerine ağırlık verecek bir oluşumu başlatmaktaydılar. Said Elçi taraftarları KDP geleneğini devam ettirirken, Said Kızıltoprak taraftarları DDKD (Devrimci Doğu Kültür Dernekleri) olarak bilinecek yeni bir oluşuma girişmekteydiler. TİP'le ilişkileri koparmış olan Kemal Burkay taraftarları ise Türkiye Kürdistanı Sosyalist Partisi (TKSP, daha sonra Kürdistan Sosyalist Partisi) ya da Özgürlük Yolu olarak bilinecek girişime hazırlanmaktaydılar. Her dört girişim de Kürd sorununa Türkiye'de demokrasi çerçevesinde bir çözüm aramaktaydılar. Her dördü de, legal ve illegal faaliyetleri birleştiren, şiddeti dıştalayan bir siyasî mücadeleye ağırlık vermekteydiler. DDKD ve Özgürlük Yolu olarak bilinecek hareketler daha çok Sovyet yanlısı bir çizgi izlerken, KDP ve Rizgari Sovyet-Çin çatışmasının dışında yer almaktaydılar.

Türk sol hareketinde yaşanan bölünmeyle atbaşı giden bu fragmantasyonu ideolojik farklılıklardan çok sosyolojik bazı faktörlerle açıklamak mümkün. Gerçekte, bölünme, Kürd hareketinin meşruiyeti ve yasallığı devlet tarafından kabul edilmiş bir sahaya sahip olamamasının ve bu nedenle, kendi içinde iktidar, kontrol ve denge mekanizmalarını kuramamasının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktaydı. Yine radikal sol gibi, Kürd hareketi de "aciliyet" sendromunu yaşamakta, "örgütselliği" gelecek çatışmalarda var olmanının koşulu olarak görmekteydi. İdeoloji (buna, belki de, bugün anlaşılması özel sözlükler gerektiren bir *frazeoloji* demek daha doğru olur) bir oluşuma kendisini başka oluşumlardan ayırt edecek sınırlar kazandırmaktaydı. Türk solunda olduğu gibi, yasadışılığa mahkûm Kürd hareketlerinde de son tahlilde belirleyici olan ideoloji değil, hemşehrilik ilişkilerini de içeren sosyalizasyon mekanizmalarıydı.

Genel affı izleyen kısa dönem, yeniden toparlanma dönemi olarak tanımlanabilir. Bu yeniden toparlanma, 1975'te Barzani'nin mücadeleyi durdurma kararı ile eşzamanlıydı. Barzani hareketinin sonu Kürd milliyetçi/solcu çevreler açısından üçlü bir anlam kazanmaktaydı. Her şeyden önce, artık Türkiye Kürd hareketinin dayanacağı referans bir aktör bulunmamaktaydı. Bu, Türkiye Kürd hareketinin ilk emareleri altmışların sonunda belirleyen özerkleşme sürecini ister istemez hızlandırmaktaydı. İkinci olarak, o zamana kadar Kürd hareketinin anadireğini oluşturan Barzani hareketinin beklenmeyen sonu Türkiye Kürd hareketinde bir şok etkisi yaratmış, onu yeni sorumluluklarla karşı karşıya getirmişti. Zihnî ve sembollik olarak her zamankinden daha çok Kürdistanîleşmiş bu hareket, artık kendisini 20. yüzyılı kapsayan sınıraşırı bir mücadelenin son halkası olarak algılamak durumundaydı. Bu şakirtlikten üstatlığa geçiş döneminde, Türkiye Kürd hareketinin Ortadoğu'da referans Kürd aktörü olmayı hedeflemesi kaçınılmazdı. Son olarak da Barzani'nin Batı'ya -özellikle de ABD, İsrail ve İran'a- dayalı bir hareketin mümkün olmadığını gösteren yenilgisi altmışlarda zaten sola kaymış Türkiye Kürd hareketini daha da radikalleştirmekteydi. Yeni perspektif arayışları ise, fragmantasyonu derinleştirici bir faktör olarak ortaya çıkacaktı. Yetmişlerde Türk solu içinde ayrımlaşmalara yol açan Sovyet-Çin (ve daha sonraki yıllarda Arnavutluk) mevziinde çatışma Kürd hareketini de belirlemekteydi. Hakkında ancak bölük pörçük bazı bilgiler olan, ama yayınlarının da gösterdiği gibi genellikle yetmişlerin Maocu söylemini "Kürdleştiren" Kawa örgütünün oluşması (1976-1977) bu safhalaş-

maların Kürd gençleri arasında da önemli bir ilgi gördüğünü göstermekte.

Bu hareketlerin sosyolojik bir tahlili şu anda mümkün görünmemekte (böyle bir tahlil, her şeyden önce dönemle ilgili kapsamlı bir nicel ağırlıklı çalışmayı gerektirmekte). Bununla birlikte, yetmişli yılların militanlarının altmışların Kürd milliyetçilerinden oldukça değişik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Türkiye'deki radikal sol hareketlerde olduğu gibi, Kürd hareketlerinde de üniversite öğrencilerinin ve meslek sahiplerinin önemli bir yer aldığı görülmekte. Bununla birlikte, militanların önemli bir kısmının geleneksel eşraf hanedanlarından değil de, kırsal gençlikten ya da ilk nesil şehir gençliğinden geldiği düşünülebilir. Bu olgu, daha sonra PKK ve KUK'un ortaya çıkışı ile daha da beliginleşecekti. Aynı zamanda, marjinal bir şekilde de olsa, Behçet Cantürk gibi eğitim düzeyi düşük, "kabadayı"lıktan gelmiş bazı simalar da sol ve milliyetçi söylemden etkilenmekte ve militanlara iş ya da "koruma" imkânları sağlayabilmekteydiler. Bu "aşağı sınıfların" yükselişi, doğal olarak aşiret bağlarının ya da hemşehrilik temeline dayalı sosyalizasyon mekanizmalarının sona ermesi anlamına gelmemekteydi. Ne var ki, bu yeni neslin yükselişi ile birlikte, Kürd bölgelerinde AP ya da MSP'ye yakın geleneksel muhafazakâr milliyetçilerin nüfuzu hızla erimekteydi.

Şiddete Kayış

Bu fragmantasyon önce legal planda faaliyet göstermekle birlikte illegal yapılardan oluşan TKSP, DDKD, Rızgari, Kawa gibi örgütlerin oluşmasıyla kendisini gösterecekti. 1976-1978 döneminde, bu hareketlere iç parçalanmalardan doğan yeni oluşumlar eklenecekti Söylemsel olarak şiddeti dıştalamamakla birlikte, Kürd hareketi bu dönemde kitlesel ve teorik düzeyde gelişmeye çalışacaktı. 1977 seçimlerinde Diyarbakır ve Ağrı belediye başkanlıklarının TSKP tarafından desteklenen bağımsız adaylar tarafından kazanılması kitlesel düzeyde önemli bir yol katedildiğini göstermekteydi.

Teorik düzeydeki en önemli gelişme ise, Kürdistan'ın Türkiye ya da Irak ve İran'ın bir parçası olarak değil de bu ülkeler tarafından parçalanmış bir sömürge olarak kabul edilmesiydi. Bunun doğal bir sonucu olan ikinci teorik gelişmeyse, Kürd hareketinin kendisini Ortadoğu Kürd tarihinin tümünün bir parçası olarak görmesi ve hukuksal bir hak ve siyasî bir olasılık olarak bağımsız ve birleşik bir Kürdistan'ı reddetmemesiydi. Bu dönemde özellikle 1920-1960 döneminde yazılmış eser ve anıların yoğun bir şekilde yayılması ve aralarında İsmail Beşikçi'nin Kemalizmi cepheden hedef alan kitaplarının da bulunduğu orijinal çalışmalarının yayımlanması, bu teorik gelişmelere maddî ve özellikle de manevî bir dayanak sağlamaktaydı.

1975-1977 döneminde Kürd bölgelerinin büyük bir canlılığa tanık olduğunu görmekteyiz. Örneğin, 1975'te MHP lideri Alparslan Türkeş'in Diyarbakır'a yaptığı gezi yoğun kitlesel protestolara yol açmış, Türkeş, havaalanından geri dönmek zorunda kalmıştı. Ne var ki, silahlı mücadele ve anti-sömürgeci savaş söylemini siyasî sentaks olarak kabul eden gençlik, Kürd hareketlerinin pratikte şiddeti dıştalayan aktivizmini reformizmle suçlamaktaydı. Türkiye çapında yaşanan yoğun şiddet dönemi ve MHP'nin özellikle Alevi-Sünnî, Türk-Kürd karma bölgelerde gösterdiği gelişme ve Alevilere karşı giriştiği pogromlar, Kürd bölgelerinde de solun devlet ve radikal sağla bir ölüm-kalım savaşına girmesinin kaçınılmaz olduğu görüşünü güçlendirmekteydi.

Kürd hareketinin şiddete kayışı, böyle bir ortamda gerçekleşti. 1977'de Kürd esnaf, zanaatkâr, ulema ve köylüleri arasında önemli bir etkinliğe sahip olan TKDP bölündü. Genellikle gençlerden oluşan

militanlar, KDP'den ayrılıp KUK (Kürdistan Ulusal Kurtuluşçuları) adını alan ve hemen silahlı mücadeleye geçmeyi hedefleyen yeni bir örgüt kurdular.

İkinci bir örgüt ise, Abdullah Öcalan etrafında 1974'te oluşan grubun 1978'de PKK (Partiya Karkeren Kurdistan-Kürdistan İşçileri Partisi) adı ile resmîleşmesi ile oluştu. PKK, kuruluşuyla birlikte silahlı mücadeleye başlama kararı aldı. Bu yeni oluşum, kuruluş kongresinden hemen sonra yayımladığı programında "Kürdistanı" bir sömürge olarak değerlendiriyor ve Kürd halkının temel amacını da "ulusal kurtuluş" olarak belirliyordu. Kürd sorununun "Kürdistan'ın dört parçasının özgür ve birlikte olması sorunu" olduğunu açıklayan parti, "Kürdistan devrimini" ise şu şekilde tanımlıyordu:

Kürdistan devriminin millî ve demokratik olmak üzere iki karakteri vardır. Millî çelişki, Kürt halkıyla Türk devleti ve arkasındaki emperyalist güçler arasındaki çelişkidir. Demokratik çelişki, Kürt halkıyla feodal düzen ve gelenekler arasındaki çelişkidir. Bu iki çelişkiden birincil olanı millî çelişkidir.

Kürdistan devrimi, temelinde devrimci gençlik, işçi ve yoksul köylülerin olduğu halk devrimidir. Kürdistan devrimi, bu blok etrafında tüm yurtsever halk kesimlerinin yer aldığı cephesel bir devrimdir.

Kürdistan devrimi, uzun süreli bir halk savaşıdır. Savunma, denge ve saldırı dönemlerinden oluşan halk savaşının temel mücadele yöntemi silahlı mücadeledir. Türk sömürgeciliği, ardındaki emperyalist güçler ve Kürdistan'daki yerel işbirlikçileri silahlı mücadelenin hedefidir.[65]

KUK ve PKK hakkında ciddi bir araştırma bulunmamakta. Öcalan'ın açıklamalarından yola çıkarak özellikle ikincisinin ilk safhasının bir hayli muammalı olduğunu, en azından, MİT'in yeni doğan bu hareketi içten kontrol altına almaya çalıştığını söylemek mümkün.[66] Yine her iki hareketin de fikir düzeyinde son derece zayıf kaldığını görmekteyiz. Silahların eleştirisinin eleştiri silahının yerini aldığı bir dönemde, fikir, şiddetin fetişleştirilmesinin ötesine gidememekteydi. Her iki hareketin de birleştiği noktalar, Barzani hareketinin çöküşünden sonra, kendilerinin Ortadoğu Kürdlüğünü temsil ettikleri, nöbetin Türkiye Kürdistanı'na geçtiği, birleşik ve bağımsız bir Kürdistan'ın ancak silahlı mücadele ile kurulabileceğiydi.

Her iki hareketin de özellikle kırsal kökenli gençlik arasında önemli bir gelişme gösterdiğini, bu gençliğe hem siyasî bir sentaks sağladığını, hem de şiddete dayalı, Kürdlükle içselleşmiş, bir sosyalizasyon sürecini başlattığını görmekteyiz. Bu şiddetin kaynağında Türkiye'nin diğer yörelerinde olduğu gibi, sistemin, içtimaî, etnik ve mezhep farklılık ve mücadelelerini meşrulaştıramaması ve bunlarla ilgili meseleleri sosyal bir mukavele temelinde çözememesi gelmekteydi. Siyasal sahanın darlığı ve ordunun ve *establishment*'in vesayeti altında tutulması, altmışlar ve yetmişlerin Türkiyesi'nde şiddet olgusunun ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştı. Şehirleşme gerginlikleri daha da artırmış, siyasetin sınırlarının yasal yollarla genişletilememesi, birçok ilde mahallî iktidarın *de facto* bir aktör tarafından şiddetle ele geçirilmesi ve monopolize edilmesi sonucunu doğurmuştu. Kürdlükle ilgili sembolik kaynakların en azından yasal olarak yasaklanmış olması şiddet yoluyla görünürlük kazanma stratejisini cazibeli bir seçenek haline getirmekteydi. Krizin yeni nesillerin başarı şanslarını oldukça sınırlamış olması da iktisadî kaynaklara ulaşma yolu olarak şiddete kayışı kolaylaştırmaktaydı. Barzani hareketinin en güçlü göründüğü anda sona ermesinin yarattığı şok ise, Kürdlük davasına eskatolojik bir nitelik kazandırmış, her ne pahasına olursa olsun, yeni bir hamlenin başlatılmasını zorunlu kılmıştı.

Yetmişlerin Sonu ve 12 Eylül Darbesi

Sol söylemi terk etmemekle birlikte, KUK ve PKK'nın, o ana kadar Kürd hareketlerinde en azından millî mesele kadar önem verilen sosyal mücadele ve söylemden, tedricen, tek söylem halini alacak Kürd eksenli bir söyleme geçtikleri söylenebilir. Bu gelişme, paradoksal olarak, aynı zamanda, kurucu üyeleri arasında Türk kökenli militanların da bulunduğu PKK'nın radikal sol hareketin mirasını sahiplenmesi, kendisini Deniz Gezmiş, Mahir Çayan ve İbrahim Kaypakkaya geleneğinin bir devamı olarak görmesi ile bir arada gözlemlenmekteydi.[67] Ortadoğu Kürd hareketinin temel aktörü olmayı hedefleyen PKK, aynı zamanda, belli ölçüde, kendisini Türkiye solunun "ağabeyi" ve "koruyucu kuvveti" olarak görmekteydi. Kürd hareketi, böylece, aynı zamanda Türkiye devriminin önünü açacak bir role soyunmaktaydı. Öcalan, 12 Eylül sonrası dönemde, bu olguyu şu şekilde dile getirecekti:

> *Kürdistan ulusal kurtuluş hareketini Türkiye devrimi için çözümleyici bir öğe olarak görmek zorunlu olduğu gibi, çelişkilerin en karmaşığını yoğun bir biçimde yaşayan en zayıf halka Kürdistan'ı ele alıp, Kürdistan ulusal kurtuluş hareketini geliştirmek yanlız yurtsevereverlik değil, enternasyonalizm açısından da Türkiye halkı ve proletaryasının kurtuluşu için vazgeçilemez stratejik bir görevdir.*[68]

Bu anlamda, 1977-1978 yıllarını Kürd hareketi ve onlarca fraksiyona bölünmüş Türk solu arasında bilinçli bir şekilde kararlaştırılmamış bir kopuş tarihi olarak değerlendirebilmek mümkün. Bu kopuş aynı zamanda, yetmişlerde, Türkiye'de kendine has özelliklere sahip, varlık sebebini Kürdlükte bulan siyasî bir mikro-iklimin oluştuğunu da göstermekteydi.

Daha önce de belirttiğim gibi, her iki hareketin yaşlı nesiller tarafından mahkûm edilen şiddete dayalı stratejileri, gençlik nezdinde önemli bir destek bulabildi. Ne var ki, bu şiddetin ilk aşamada devlete yönelmediğini, özellikle Kürdler arası bir şiddet halinde belirdiğini görmekteyiz. Hipotez olarak bu "iç şiddet"in değişik nedenleri olduğu düşünülebilir. Her şeyden önce, sosyolojik bir vakıa olarak şiddet, kendisini meşrulaştıran Kürdistanî söylemin dışında nedenlerle ortaya çıkmaktaydı. Belli bir ölçüde, şiddete başvurma şiddetin kime karşı kullanılacağı sorunundan bağımsızdı. Şiddet, sosyal, içtimaî ve iktisadî entegrasyon mekanizmalarının tıkanmış olmasının, Kürdlükle eşleştirilen sembolik kaynakların yasaklanmış olmasının sonucu olarak ortaya çıkıyordu; fakat bu, şiddetin kontrol altına alınabileceği ve muhakkak devleti hedef alacağı anlamına gelmemekteydi. Kaldı ki, hem KUK hem PKK, ilk nesil şehir gençliğinden ve kırsal gençlikten oluşan aynı potansiyel sosyal tabana sahiptiler. Her ikisinin de bu taban üzerinde hegemonya kurmaya çalışması kaçınılmazdı. Son olarak da, marjinal bir faktör de olsa, KUK ve PKK'nın aşiret dengelerinin dışında kalamadıkları, bir ihtimalle de aralarındaki çelişkilerin başka kuvvetler tarafından kışkırtıldığı düşünülebilir.

Her halükârda, bu şiddet stratejisinin yetmişler sonlarında Kürdler arasında tam anlamıyla bir travmaya yol açtığı söylenebilir. Musa Anter bu travmayı şu şekilde dile getirmekte: "Ben şahit oldum, geçmişte bölgemde bu örgütlerin çoğu, devletin güvenlik kuvvetlerine hacet kalmadan birbirlerini yok ediyorlardı."[69] Bu çatışmaların birkaç yüz cana mal olduğu tahmin edilmekte. Aynı zamanda, PKK'nın "feodallik" ve "sömürgeciliğin en güvenilir uşakları" olmakla suçladığı aşiretlere (Ramanlar, Bucaklar...)[70] karşı giriştiği şiddetin de, devleti zayıflatmadığını, Kürdler arası bir şiddet olarak algılandığını da belirtmek mümkün.

İlk başlarda tüm Türkiye'de olduğu gibi Kürd bölgelerinde de destek gören 12 Ey-

lül, diğer sol hareketler gibi KUK, PKK ve diğer Kürd örgütlerini de hazırlıksız yakaladı. Yüzlerce Kürd militanı ve aydını tutuklandı. Bunların bir kısmı hapishanelerde öldürüldü (bazı PKK'lı militanlar rejimi ve tutsaklık koşullarını protesto etmek için kendilerini yaktılar). PKK, 12 Eylül'le birlikte PKK Ortadoğu'ya çekildi. Türkiye-Suriye geriliminin ve 1982 Lübnan Savaşı'nın yarattığı olanaklardan da yararlanarak, askerî bir temel üzerinde yeniden örgütlendi. KUK ve diğer partiler ise, birer sürgün hareketi haline geldiler. Bu "sürgünleşme" kısa zamanda siyasî bir tükenmeye yol açtı. TSKP dışındaki hareketler varlıklarını sürdüremediler. Bununla birlikte, yüzlerce aydının Avrupa'ya yerleşmesi, bir diaspora milliyetçiliğinin gelişmesini ve Kürd kültür ve araştırma faaliyetlerinin sürgünde canlanmasını sağladı (bu dönem içinde, sadece İsveç'te 800'ü aşkın eser yayımlandı). Paris'te kurulan Paris Kürd Enstitüsü diplomatik sahada önemli bir rol oynadı.

1984 SONRASI KÜRD MİLLİYETÇİLİĞİ

12 Eylül öncesinde KUK ve PKK, Kürd gençliğine şiddete dayanan, kamusal alanı siyasetin çerçevesini daraltmakla birlikte, aleni bir varlık kazanmış bir sosyalizasyon imkânı sunmaktaydılar. 12 Eylül, şiddete dayalı bu sosyalizasyonun, Kürdlüğü içeren, ama şiddetten arındırılmış yeni bir sosyalizasyon oluşturulmadan, yok edilmesi anlamına gelmekteydi. Kürdlüğün sembollik kaynaklarının tümüyle yasaklandığı, Kemalizmin ve Türkçülüğün tek ideoloji olarak dayatıldığı askerî rejim döneminde, Kürd gençliğinin sosyalizasyonun yeraltına çekilmesi kaçınılmazdı.

Şiddet olgusuna Lambroso ekolünün sosyal yaşamı kriminalleştiren yaklaşımıyla bakan,[71] "yabancı ideolojiler"le birlikte Kürdlüğü de Kemalizm ilacıyla giderilecek bir hastalık olarak gören 12 Eylül, bu "tedavi"nin PKK'lı "abileri" kendilerini zindanlarda yakan 8-10 yaşındaki çocuklar üzerindeki etkisini hesaplayamadı. 1984'te ergenlik yaşına gelen bu çocuklar, PKK-Devlet çatışmasını hem şiddet yolu ile sembolik kaynakların ele geçirilmesi ve meşrulaştırılması, hem de sosyalizasyonlarının önündeki tıkaçın fırlatılıp atılması olarak göreceklerdi.[72] Delikanlılık yaşlarına geldiklerinde ise, "gerillalaşma" mukaddes bir ideal, fedakârlık duygusu ve prestij dolu bir gelecek ile eşanlamlı bir kavram haline gelmişti.

1984 sonrası Kürd Milliyetçiliğinin Üç Kaynağı

Bilindiği gibi, 15 Ağustos 1984'te PKK, 1999'a kadar devam edecek bir gerilla savaşını başlattı. Partinin silahlı kuvvetlerini oluşturan HRK (Hêzên Rizgarîya Kürdistan - Kürdistan Kurtuluş Kuvvetleri) bu savaşı aşağıdaki bildiri ile ilan etmekteydi:

> *Yurtsever Kürdistan halkı! Yüzyıllardır ulus olarak bizi yoketmek isteyen sömürgeciliğe karşı mücadeleyi yükseltme, yüzyıllardır süren, özellikle son dört yıldır en barbar biçimleriyle uygulanan baskı, işkence ve zorbalığın, akıttığımız kanın hesabını sorma zamanı gelmiştir. Bu, onurlu yaşamak isteyen her Kürdistanlı'nın yurtseverlik görevidir.*[73]

Savaşın ilk yıllarında, PKK eleştirilerini özellikle Kemalizme, "12 Eylül ile birlikte açık faşist bir diktatörlüğe dönüşerek, tarihi açıdan ömrünü tamamlayan" Türkiye Cumhuriyeti'ne ve "Türklerde siyasallaşma"yı belirleyen "ordu-millet" ve "militarizm" mekanizmalarına yöneltmekteydi.[74] Öcalan'a göre, "aşiretçi-feodal-dinci" bir ideolojiye sahip olan 1925'lerdeki ayaklanmalarla karşılaştırıldığında "Kürdistan ulusal direniş hareketi [...] en devrimci ideoloji olan Marksizm-Leninizmi esas almış ve emekçi sınıfların taleplerinden yola çıkmış"tı. Öcalan şöyle devam

etmekteydi: "Yine örgütlenme anlayışımız çok sağlamdır, taktiklerimiz halk savaşı taktikleridir. Açık ki, bütün bunlar eskiyle kıyaslanamayacak yeniliklerdir ve güçlü bir direnişin öğeleri olmaktalar."[75]

PKK, daha sonraki yıllarda, "Kürdistan'ı yeniden yaratma"yı ve Ortadoğu'da kurulacak sosyalist bir federasyonun temel halkası haline getirmeyi partisinin temel hedefi olarak kabul edecekti.[76] Öcalan, partisini "insanlığı kurtarma hareketi",[77] sosyalizmi ise "her türlü doğruluğa, iyiliğe, güzelliğe yaklaşma ve insanın olumlu özelliklerini koruma ve geliştirme sanatı" olarak tanımlıyordu. PKK "günümüzün emperyalist-sömürgeci düzeni ve onun ayakta tuttuğu kurumları eleştirerek, yıkarak, insanlığın ilk dinlerindeki gibi özgür bir toplumsallaşmayı esas alıyor, ilkel-komünalin eşit, özgür koşullarından günümüzün en karmaşık toplumsal gerçeğine, özgürlüğü vermek, taşımak istiyor..."du.[78] Öcalan, Marksizm-Leninizme verdiği önemi ise şu şekilde dile getirmekteydi:

[PKK] her şeyden önce kendi ideolojik-politik hattına, yani Marksizm-Leninizmin engin yaratıcılığına dayanan ve onun Kürdistan'da uygulanması demek olan ideolojik-politik çizgisine dayanacaktır. Marksizm-Leninizmi, ülkede giderek daha derinliğine uygulayarak, zafere gitmek için çalışmalarının temeline böyle bir eylem kılavuzunu oturtacaktır. İşte, PKK esas olarak böyle bir ideolojiye güven duymaktadır.

Yine Marksizm-Leninizmden kaynaklanan doğru devrimci çizgisini, partinin militan ve taraftarlarına özümsettirerek ve böyle bir düşmana karşı proletaryanının güçlü silahını kuşanıp, bayrağını daha da yükselterek karşılık vereceğine ve silahla düşmanı hakkettiği sonuca uğratabileceğine güvenmektedir.[79]

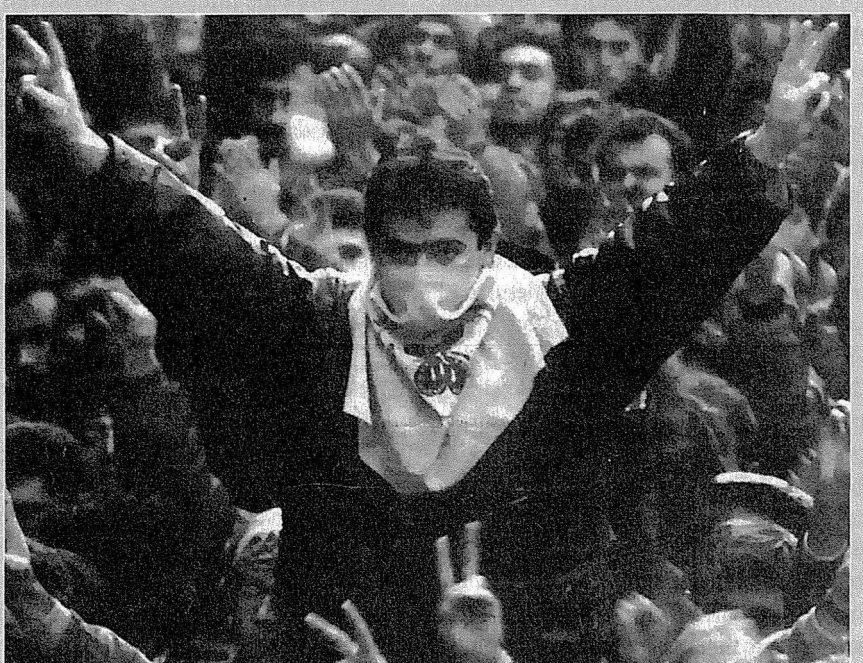
Parti, diğer Kürd çevrelerinde ve Türkiye legal Kürd hareketinde yaşanan sosyal-demokratlaşmanın çok ötesinde, yetmişlerin klasik sol söylemine bağlı kalmaktaydı. Bununla birlikte, "ilkel milliyetçilik"e sert eleştiriler yöneltmekle birlikte, gerçekte, PKK esas olarak şiddete ve fedakârlığa dayalı milliyetçi bir söylem de geliştirmekteydi.

Bu milliyetçiliğin en azından üç kaynağı olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, bir model olarak Ortadoğu'daki hâkim ve otoriter rejimlerin milliyetçiliğiydi. Diğer azınlık milliyetçiliklerinde olduğu gibi, Kürd örneğinde de devletin resmî ve mecburi milliyetçiliğinin kelimenin her iki anlamıyla bir mektep oluşturduğunu söyleyebilmek mümkün. Radikal hareketler, en azından belli bir dönem boyunca, başkaldırdıkları siyasî rejimlerle bir devamlılık içinde gelişirler. Otoriter devletlere karşı başkaldırıların büyük bir kısmının otoriter bir nitelik taşımasına şaşılmamalı. Otoriter bir devlet, radikal muhaliflerinin eğitimlerini gördükleri, sloganlarını, sembollerini, siyasî sentaksların öğrendikleri bir okul mahiyetine sahiptir. Siyasî kültürün oluşmasında belirleyici bir rol oynayan otoriter bir devlet, aynı zamanda bu kültürün kendisine karşı başlayan başkaldırılar yoluyla da yeniden üretilmesini sağlar.

Bu eğitmenlik rolü PKK'nın -ve Öcalan'ın büyük ölçüde kutsallaşmasını sağlayan- Kürd toplumunun zihnî evrenini de kavramamızı sağlamaktadır. PKK'nın başarısı sadece devlet şiddetine karşı (kendisine muhalif Kürd hareketlerince de meşru kabul edilen) bir şiddet üretmesinde değil, aynı zamanda, Kemalist sembolleri Kürdleştirebilmesinde aranmalıdır. Bu "Kürdleştirme" sürecinde "toprak", "uğrunda ölenler"in olması koşuluyla "vatan" haline gelebilmekteydi; ancak "ordu-millet"leşen, yani bir askerî irade ve disipline sahip olan bir halk "millet" sıfatına layık görülebilirdi. "Direniş" öncesi zaman dilimi, yani, yozluk, esaret ve çöküşle damgalanan geçmiş,

ancak "mazi" olarak tanımlanabilirdi; tarih ise "Direniş"le başlayan dönemi içermekteydi. Kölelik anlamına gelen ve bilinen "geçmiş"in unutulması ile mümkün olan "tarih", milletin "cevher"inde pozitif bir atavizm olarak kalan tarih öncesi "Altın Çağ"dan tarih ötesi "Altın Çağ"a sıçramanın yaşandığı ana verilen isimdi. Kemalizm için "tarih" Osmanlılarca yozlaştırılan, köleleştirilen, kendine yabancılaştırılan ve bu nedenle de "hainleştirilen" Türk kimliğinin yok edilmesi, Türklerin milletin "cevher"inde saklı gerçek kimliğe dönülmesi süreciydi. Bu anlamıyla, *Nutuk*'un son sayfasındaki kıyamet sahnesinde de görülebileceği gibi, amaç sadece "millî kurtuluş" değil, ancak daimi bir seferberlikle elde edilebilen, kendini Cumhuriyet'le özdeşleştiren yeni bir Türklüğün yaratılmasıydı. Aynı şekilde, PKK için amaç sadece Kürd "millî kurtuluşu" değildi. "Köle Kürd", yani mevcut Kürd'ten ancak "nefret edilebileceğini"nden yola çıkan PKK, silahlı mücadeleyi *homo kurdicus*'un yaratılmasının koşulu olarak görmekteydi. Kemalizm gibi PKK da şehitlerin ve "önder"in "iyi"lerle "kötü"ler arasındaki mücadelenin tek garantörleri olarak görüldükleri bir *anlatı* yaratmıştı.

Böylece, Türklerin "tanrılaşan" Mustafa Kemal'ine Kürdler "Güneşleşen" Abdullah Öcalan ile cevap vermekteydiler. Öcalan'ın *Çözümlemeleri*, Cumhuriyet'in resmî hikâyesi olan *Nutuk*'u Kürdleştirmekte, Taha Parla'nın tahlil ettiği Mustafa Kemal "karizması"na[80] "Kürdistan'daki büyük çözülüşün ve büyük yükselişin merkezinde olan",[81] "her çağda, hiçbir çağda ve gelecek çağda yaşayan"[82] bir



1980 sonrası Kürt hareketinin "ulusal özgüveni" teşvik çabası, Türk milliyetçiliğinin inşâ döneminden güçlü esinler taşır. Yanısıra bu çaba, bir toplumsal protesto potansiyeline de hitap ediyordu.

Kürd karizmasıyla cevap vermekteydiler. Her iki halde de, "millet"in yüceliği, cevheri, ancak misyon sahibi, tarih yaratıcı olduğu için kendi dönemine karşı sorumsuz, toplum ve politika üstü, "önderlik"leşen bir lider tarafından cisimlenmekteydi. Mustafa Kemal gibi Abdullah Öcalan da doğrunun, güzelin, evrenselin kaynağı ve tek kıstası, bilimin ve evrenselliğin tek referansıydı. Apoculuk, Türklüğün Kemalist mistisizmine bir alternatif oluşturularak Kürdlüğün yeniden icat edilmesiydi. Kürd isyanlarının bastırılmasını Türklerin "meküre" için harbi ya da "dahili istiklal harbi" olarak tanımlayan Kemalist iktidar, günün birinde Kürdlüğün yeniden doğuşunda böylesine belirleyici bir rol oynayabileceğini herhalde tahmin edemezdi.

İkinci kaynak olarak, yetmişli yılların reel sosyalizminin ötesinde, Marksizm-Leninizmin öznelliği meşrulaştıran evrensel bir söylem ya da yoksulların evrensel söylemi olarak 1980 sonrası Kürd milliyetçiliğinde, özellikle de PKK'nın söylem ve icraatında önemli bir rol oynadığını görmekteyiz. Bu Marksizm-Leninizmin yetmişlerde Kürd hareketinin tümüne hâkim olduğunu, Irak ve İran Kürd hareketlerinin ancak seksenlerin sonlarına doğru "sosyal-demokratikleştiği"ni, PKK'nın ise doksanların sonuna dek bu söylemi devam ettirdiğini daha önce belirmiştim.

Son olarak da, neredeyse Fanoncu olarak tanımlanabilecek, şiddeti fetişleştiren, kurtuluşun kaynağı, hatta amacı olarak gören trajik vizyona değinmek gerekli. Hâkim milletin hâkim aktörü olarak iktidarlaşan Kemalizmin aksine, PKK "köle" olarak tanımladığı Kürd milletini zorla "kölelikten" kurtarmayı hedefliyordu. Bu şartlarda Kürdlerin, Kürdlüğün yeniden yaratılmasının koşulu olarak algılanan şiddetin ilk hedefleri olması kaçınılmazdı. PKK basını bu şiddetin özellikle parti içinde yoğun olarak uygulandığını, partinin "mahkemelerince" verilen idam cezalarının sıradanlaştığını, bir süre sonra idam edilenlerin "itibarlarının iade edildiğini", idam cezasını veren savcıların ise casuslukla suçlanarak idam edildiklerini göstermekte.[83]

Bu anlayış, tarih kavramının tümüyle yok edilmesi, 15 Ağustos'un[84] meta-olay olarak görüldüğü bir meta-tarihe geçiş anlamına gelmekteydi. Bu anlayışta, kişi putu ve şehitler putunun gelişmemesi mümkün değildi. Mukaddes bir ikili olarak, önce önder, sonra "önderlik" ve daha sonra da "Güneş" olarak adlandırılan Öcalan ve şehitler partinin tek meşru mercileri olarak kabul edilmekteydi. "Önderliğin" meşruiyeti "şehitlerin" mirası ile açıklanmakta, aynı zamanda onlara sadakatin tek garantisi olarak görülmekteydi.

PKK diğer Kürd hareketlerinden çok Tamil Kaplanları, Aydınlık Yol ya da Türkiye'deki Dev-Sol ile karşılaştırılabilecek bir niteliğe sahipti. Daha önce hiçbir Kürd hareketi, liderlik ve karizmayı bu tür bir denklemde birleştirememişti. Şeyh Said, Barzani, İran Kürdistan Demokrat Partisi lideri Kasemlu [...], kişi putuna ve korkuya dayalı bir karizmaya değil, dinî ya da siyasî bir meşruiyete dayanan bir karizmaya sahiptiler. Onlarca Kürdün kendisini Öcalan için yakmasının gizemi, "Önderliği" karanlık bir dünyanın tek aydınlık referans olarak tanımlayan bu karizmada yatmakta. Yine PKK öncesi ya da PKK ile eşzamanlı gelişen Kürd hareketlerinin tümü şiddeti devletle müzakereyi ya da millî/siyasî bir hedefe ulaşmayı mümkün kılabilecek bir araç olarak görmekteydiler. PKK'nın kullandığı şiddet ise, devlete yöneldiği anda bile, millî bir amaca ulaşmaktan ziyade, Kürdleri kendi "köle kimlikleri"nden kurtaracak,[85] yeni şahsiyetinde Öcalan'a olan sonsuz bağlılığında bulacak bir kişiliği oluşturmaya yönelik,[86] bir şiddet olarak kabul edilmekteydi. Bu koşullarda Kürdistan ya da parti için "ölebilme" bile "aklanmaya", "PKK'lileşmeye" yetmemekteydi.[87]

PKK'nın yükselişi ve tıkanışı

Ne asrın başındaki kültürel, yirmiler ve otuzların "Batıcı" ve 1960 sol milliyetçilikleriyle ne de İran, Irak, Suriye Kürd milliyetçilikleriyle karşılaştırılamayacak ölçüde radikal bir milliyetçiliğe geçen PKK, milliyetçilik ve millet konusunda elle tutulabilecek bir program sunamadı. Partinin hedeflediği, varlığını Öcalan'a borçlu *homo kurdicus*'un yaratılması, onlarca gencin kendilerini Öcalan için yakmasını ya da partinin kendi içinde uyguladığı şiddetin meşrulaştırılmasını mümkün kılmakta, ama Kürdlere realist bir hedef sunamamaktaydı. Kaypak Ortadoğu dengelerine bağlılık ve köy yıkımlarını ve yüzlerce entelektüelin öldürülmesini de içeren düşük yoğunluklu savaş, doksanların ortalarına gelindiğinde PKK'yı oldukça zayıflatmıştı. Ama bunların ötesinde, PKK'nın kendisini eskatolojik bir söyleme hapsetmesi, her seferinde önemli bir seferberliği gerektiren, ama gerçekleşme şansı olmayan ve kısa zamanda yerlerini başka hedeflere terk ederek hafızalardan silinen yeni hedeflerin saptanmasını[88] kaçınılmaz hale getirmekteydi. Bu şartlarda, şiddet stratejisi ancak çok daha yüksek bir düzeye tırmandırılarak devam ettirilebilirdi. Bu ise öngörülemeyecek sonuçlara yol açabilirdi. 1998-1999 yıllarında bu tür şiddeti dıştalayıp az-çok pragmatik bir çizgiye vardığında, PKK manevra sahasının da büyük ölçüde daraldığını fark etti. Daha Öcalan'ın 1999 Şubatı'nda Kenya'da yakalanmasından ve PKK Başkanlık Konseyi'nin 5 Ağustos 1999'da silahlı mücadeleyi terk etmeyi kararlaştırmasından[89] önce, parti içinde tartışılan silahlı mücadelenin terk edilmesi, bir seçenekten çok kaçınılmaz bir gelişme olarak ortaya çıkmaktaydı.[90] Öcalan'ın tutuklanması, ilk haftalarda yoğun şiddet hareketlerine yol açmakla birlikte, daha sonra bu süreci hızlandırdı.

Öcalan'ın yakalanmasından sonra öne sürdüğü, Kürdlerin kültürel haklarının tanınmasını da içerecek Demokratik Cumhuriyet ve PKK'nın siyasileşmesi programı PKK'nın ve Kürd hareketinin gelişmesinde önemli bir aşama oluşturdu. İstiklal ve sosyalist Ortadoğu hedefinden vazgeçen Öcalan, "Misak-ı Millî gerçeği"ni sahipleniyor, geçmiş Kürd isyanlarını "yalın ağa-bey-reis-şeyh [...] hanedan aile çıkarları" ile açıklıyor ve bir ölçüde Kemalizmle barışmayı öneriyordu. 2000'li yıllarda "PKK, cumhuriyeti parçalama iddiasından onu güçlendiren temel olgulardan birisine dönüşecekti." Yeni Demokratik Cumhuriyet'te Kürdlere otonomi ve federasyon taleplerinin de geçersiz olduğunu açıklayan PKK lideri, Kürdleri "her zamandan fazla özgür vatan birliğinden yana" bir grup olarak tanımlamakta, bu yeni vatan kavramında "Atatürk'ün kurucu rolü" üzerinde durmaktaydı. Öcalan, Kürdlerin yeni talebi olarak "dil ve kültür özgürlüğü"nü ileri sürmekteydi.[91] Öcalan devletin tutumu nedeniyle başlayabilecek yeni bir şiddet döneminin ancak bir "Pirüs Zaferi" ile sonuçlanabileceğini de eklemekteydi.[92]

Ne var ki PKK'nın bu yeni çizgisi, Kürd meselesinin çözülmesinden çok dondulmasına yol açtı. Bu programın en azından üç handikapla malul olduğunu söyleyebilmek mümkün. Her şeyden önce, PKK'nın Irak Kürdlerine, Türkiyeli diğer Kürd hareketlerine ve kendi iç muhaliflerine karşı gerginliği devam ettirmesi, Türkiye için demokratikleşmeyi öngören "Demokratik Cumhuriyet" programının Kürdler içi demokrasi anlamına gelmediğini, PKK'nın kendisini Kürd siyasî sahasının referans, hatta tek aktörü olarak gördüğünü göstermekteydi. İkinci handikap, Türkiye açısından bazı demokratik açılımlar öngörse de, "Demokratik Cumhuriyet" programı toplumdan ve siyasetten çok devlete ağırlık vermekte, 28 Şubat "postmodern" darbesini destekleyerek, ordunun siyasetteki hâkimiyetinin meşruluğunu kabul etmekteydi. Üçüncü

ve en önemli handikap ise, devlet düzeyinde bir muhatap bulamayan bu programın, diyalogdan çok bir monologa benzemesiydi.[93] Siyasîleşmeden ürken, her türlü etnik ve kültürel farklılığı kriminalize eden, ana dilde eğitim talebini bile "ihanet" olarak değerlendiren,[94] resmî yaklaşımın Kürd meselesinde devlet şiddeti dışında bir çözümü tahayyül edemediği anlaşılmaktaydı.

Seksenli ve Doksanlı Yılların Legal Kürd Hareketi

Daha altmışlarda Kürd bölgeleri siyasî olarak Türkiye'de özel bir yere sahiptiler. Güçlü patron-müşteri ilişkileri bu sahanın belirleyici özelliğini oluşturmaktaydı. Aşiret ve tarikat bağları, özellikle AP ve CHP'ye önemli oranda oy kazandırabilmekteydi. Fakat bu siyasî sahanın belirleyici iki özelliği daha bulunmaktaydı. Patron-müşteri ilişkileri mahallî düzeyde Kürdlüğün, hatta belli bir dozda Kürdçülüğün de kabul edilmesini beraberinde getirmekteydi. Böylece, Abdülmelik Fırat, Nureddin Yılmaz, Şerafeddin Elçi, Ziya Şerefhanoğlu gibi tanınmış Kürdçüler siyasî sisteme entegre olabilmekteydiler. İkinci özellik ise, "alttan gelen siyaset"i temsil eden ve Türkiye düzeyinde marjinal bir konuma sahip olan YTP, TBP ve TİP gibi partilerin Kürd şehir seçmenleri arasında önemli oranda itibar görebilmesi idi. Siyasî sisteme oranla bu özerkleşme, yetmişli yıllarda daha da artacak, 1977 ve 1979 mahallî seçimlerinde aralarında Diyarbakır, Ağrı ve Batman'ın da bulunduğu bazı şehirlerin yönetimi Kürd milliyetçilerine geçecekti.

Bu eğilimin seksenli ve doksanlı yıllarda daha da güçlendiğini görmekteyiz. Bunun nedenini aşiret ve tarikat bağlarının zayıflamasında değil,[95] hem şehir nüfusunun sayıca artmasında hem de Kürdlüğün, korucular dışında aşiretler arasında da siyaset yapmanın belirleyici koşulu haline gelmesinde aramak gerekiyor. Bu dönemde, özellikle koruyucu aşiretlere karşı Kürd milliyetçiliği, hatta PKK ile müzakere, merkezle müzakere kadar avantajlı bir hal alabilmekteydi. Yine aynı şekilde, daha önce birbiriyle rekabet halindeki aktörler düzeyinde siyasî partilerle yapılan müzakere, yerini merkezle Kürdlük adına kolektif müzakere isteğine bırakmıştı.

Bütün bunların sonucu, seksen ve doksanlarda Kürd milliyetçiliğinin legal düzeyde gelişmesi, 1991 seçimlerinde olduğu gibi siyasî sistemle ayrı bir aktör olarak müzakereye girişmesi ve birçok Kürd kentinde mahallî iktidarı ele geçirmesine yeterli olan, Türkiye düzeyinde yüzde beş oranında oy sahibi olması oldu. Diğer bazı milliyetçi-Kürd katmanlar ise, özellikle Zazalar MSP geleneğinden gelen partilere ağırlık verdiler.

Ne var ki, bu yasal Kürd hareketinin manevra sahası oldukça dardı. Her şeyden önce, devletin yoğun baskısına maruzdu. Böylece HEP-DEP-HADEP geleneğinin onlarca üyesi ve bir milletvekili "faili meçhul cinayetler"e kurban gitti. Diğer bazı şiddet ortamlarında olduğu gibi, Türkiye'de de iktidar özellikle ılımlı muhalifleri ortadan kaldırmayı hedeflemekteydi. Türkiye düzeyinde "iç düşman" olarak tanıtılan bu yasal muhalefet, aynı zamanda, devletin desteklediği ya da en azından göz yumduğu Hizbullah teşkilâtının hedefi haline gelmişti. Bu hareketin sahasını daraltan ikinci bir faktör ise, PKK ile çatışmadan ve Kürdler arasında tecrit olma riskini göze almadan kendine has özel bir gündem ve söylem belirleyebilmesinin mümkün olmamasıydı.

Sonuç, bu yasal Kürd hareketinin hem radikalleşmesi hem de giderek kurumlaşması oldu. Radikalleşme, tabanın militanlaşması ve PKK'nın güçlenmesi ile bir arada gitmekteydi. Kurumlaşma ise, orta sınıflardan ya da entelijensiyadan gelen, yaşça ilerlemiş siyasî aktörlerin sisteme kendi kimlikleri ile ile entegre olmayı dilemesi ve barışın getireceği koşulların su-

nacağı imkânların farkına varabilmesiydi. Bu nedenle, PKK'nın silahlı mücadeleyi terk etmesi, bu gelenek tarafından rahatlatıcı bir fırsat olarak kabul gördü.

Gelecek ya da Milliyetçilik Ötesi Bir Kürd Hareketi

Kürd milliyetçiliği ve hareketinin geçmişiyle ilgili bu makaleyi gelecekle ilgili bir notla bitirmek hem zorunlu hem de zor. Özellikle Türkiye gibi toplumsal şiddet potansiyeli yüksek, bölgesel şiddet faktörlerine tümüyle açık ülkelerde gelecekle ilgili tahminlerin pek bir anlam taşımadığı açık. Bununla birlikte, çözülmeyen, meşruiyeti, hatta varlığı bile inkâr edilmeye devam eden bu sorunun potansiyel olarak her zaman yeni bir şiddet ortamının tohumlarını içerdiğini söylemek mümkün.

Türkiye'nin siyasî tahayyülünün önünün açılması, gençliğe Kürdlük temelinde yeni sosyalizasyon imkânlarının sağlanması, Kürd hareketinin siyasallaşmasının tehlike olarak değil, şiddete geçişin önündeki tek engel ve bir şans olarak kabul edilebilmesi halinde, Kürd hareketinin yeniden yapılanmış siyasî bir sistemin bir parçası haline gelecek mikro-siyasî/idarî birimlerle kendilerini yeniden üretebileceğini, siyasîleşme süreciyle birlikte, demokratikleşme sürecine girebileceğini düşünebiliriz. Bu, Türkiye'de, diğer ülkelerdeki Kürd hareketleriyle ortak sembolik referanslara sahip, ama Ortadoğu dışındaki diaspora yoluyla da evrenselliğe açık, şiddet yerine, siyasî bir mukavelenin meşrulaştırdığı diyalojiyi kabul etmiş, milliyetçilik ötesi bir Kürd hareketinin oluşması anlamına gelebilecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu kavram için bkz. Ş. Mardin, *Türk Modernleşmesi. Makaleler 4*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 108.

2 Ortadoğu milliyetçilikleri konusunda teorik bir çerçeve için, bkz. F. M. Göçek (ed.), *Social Constructions of Nationalism in the Middle East*, Albany, State University of New York Press, 2002.

3 Bkz. Şemseddin Sami (der. M. E. Bozarslan), *Tarihteki İlk Türkçe Ansiklopedide Kürdistan ve Kürdler*, İstanbul, 2001.

4 J. Berque, *L'intérieur du Maghreb XVè-XIXè siècle*, Paris, NRF, 1978.

5 Micheal Hudson, *Arab Politics, The Search for Legitimacy*, New Haven & Londra, Yale Univ. Press, 1977.

6 Bu makelenin sınırları Kürd milliyetçiliğinin berisinde ve ötesinde gözlemlenen bu aşiret-tarikat ilişkileri, dil ve mezhep temelinde oluşan iç-etnik cemaatler, devlet aidiyetleri ve bölgesel aidiyetler gibi konulara daha ayrıntılı olarak değinmeme imkân bırakmamakta. Bu konularda, aşağıdaki çalışmalarıma bakılabilir: *La question kurde: Etats et minorités au Moyen-Orient*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1997, "Pour une lecture sociologique des mouvements minoritaires: l'exemple kurde", H. Bozarslan (der), *Regards et Mirroirs. Mélanges Rémy Leveau*, Leipzig, Universitätverlag, 1997, s. 37-59; "Kurds: States, Marginality and Security", içinde S. Nolutshungu (der.), *Margin of Insecurity. The International Security of Minorities*, Univ. of Rochester Press, 1996, s. 99-130; "La question kurde: grilles de lecture, niveaux d'action", *Confluences Méditerranée*, sayı: 34, 2000, s. 13-20.

7 Bu konuda, Ermeni Taşnaksutyun Partisi'nin önde gelen liderlerinden Ruben Paşa (Ter Minassian)'nın anılarına (R. Ter Minassian, *Mémoire d'un partisan arménien*, l'Aube, yayın yeri belli değil, 1990). ve G. Sasuni'nin *Kürt Ulusal Hareketleri ve Ermeni Kürt İlişkileri (15. Yüzyıldan Günümüze)*, Stockholm, Orfeus, 1986, eserine bakılabilir.

8 G. Mukriyani (der.) *Dîwan-i Hecî Qadirî Koyî*, Erbil, t.y., s. 50

9 W. Jwadieh, 1963, *The Kurdish Nationalist Movement: Its origins and Development*, Syracuse Univ., s. 183 (*Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi*, Çev.: İsmail Çekem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000).

10 C. Celil, *Jiyana Rewşenbirî û Siyasîya Kurdan (Di dawiya sedsala 19'da)*, Uppsala, 1985, Jina, Nû; C. Celil, *XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nde Kürtler*, Ankara, Öz-Ge, 1992.

11 W. Jwadieh, *a.g.e.*

12 D. Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, Londra, 1977, Frank Cass.

13 Bkz. B. Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid Devri Dogu Anadolu Politikasi*, Ankara, 1987, TKAE; St. Duguid, "The policy of unity: Hamidian Policy in Eastern Anatoia", *Middle Eastern Studies*, cilt: IX, 1973, sayı: 2.

14 *Kürdistan*'ın tıpkıbasımı ve Latin harflerine transkripsiyonu için bkz. M. E. Bozarslan, (ed) *Kurdistan*, 2 c., Uppsala, Deng, 1991.

15 "Bîsmîllahîrrehmanîrrehim" ile başlayan Kürdçe makale, *Kurdistan*, sayı: 8, 1.12.1898, içinde M. E. Bozarslan, (der.) *Kurdistan*, Uppsala, Deng, 1991, c°1, s. 209.

16 "Wezîyeta Hazir û Musteqbel a Kurdistanê", *ibidem*, c°2, s. 513).

17 "Kürdlere", *ibidem*, c°2, s. 476.

18 Cemiyet'in gazetesinin tıpkıbasımı ve Latin harflerine transkripsiyonu için bkz. M. E. Bozarslan, (der) *Kürd Terakki ve Teavün Gazetesi*, Uppsala, Deng, 1995.

19 Tam metin için bkz. Malmîsanij, *Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti ve Gazetesi*, İstanbul, Avesta, 1999, s. 109-116.

20 Orijinal metindeki *fille* kelimesi Hıristiyan anlamına gelmekle birlikte, genellikle Ermeniler için kullanılmaktaydı.

21 X. Xeyali, "Weten û Ittifaqa Kurmanca", M. E. Bozarslan (der.), *Kürd Terakki ve Teavün* gazetesi, *a.g.e.*, s. 69-71.

22 Sati al-Hüsrî misali de Türk olmayan diğer bazı Müslüman düşünür ve siyaset ehlinin de hem Osmanlıcı hem de kültürel azınlık milliyetçisi olabildiğini göstermekte.

23 Bkz. H. Bozarslan, "Histoire des relations kurdo-arméniennes", H.-L. Keiser (der.), *Kurdistan und Europa. Einblicke in die kurdische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Zürich, 1997, Chronos Verlag, s. 217-236.

24 Bkz. C. Celil, *XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nde Kürtler*, Ankara, Öz-Ge, 1992.

25 Bkz. E. Cemil Paşa, *Muhtasar Hayatım*, Brüksel, Brüksel Kürt Enstitüsü, 1989.

26 Bkz. İ. Göldaş,*Kürdistan Tealî Cemiyeti*, İstanbul, 1992, Doz.

27 *Jin*'in tıpkıbasımı ve Latin harflerine transkripsiyonu için bkz. M. E. Bozarslan, (der.), *Jîn*, 5 c., Uppsala, Deng, 1987-1989.

28 Bkz. "Muhacirin Müdiriyeti Neşriyatından 'Kürtler' Münasebetiyle Dehak Efsanesi ", Jîn, vol. 4 (1987), s. 789-92; K. Bitlisi, "Kürdler Irani Degil midir? ", *Jîn*, c. 4, s. 779-84; M. Selimbegi, "Eyyam-i Mahsusamizi Tespit Meselesi ", *Jîn*, c. 4 (1987), s. 716-18.

29 İsyanın liderlerinden Alişer yazdığı yarı Kürdçe yarı Türkçe şiirinde, hem Kürdlüğe hem de Aleviliğe yer vermekteydi: "Kürdistan'ın orduları / Kahrettiler barbarları / Vatan için öleceğiz / Istemeyiz Moğolları / Yürek Yaman Yaman Yaman / Dağları sardı kar ve duman / Bize kahraman Şah'ı gönderiniz / O'dur her derdimize derman", aktaran S. Silopî (K. Cemil Paşazade), *Doza Kurdistan. Kürt Milletinin 60 Yıllık Esaretten Kurtuluş Savaşı Hatıraları*, Ankara, Öz-Ge, 1991, s. 91.

Koçgiri ve daha sonraki Dersim isyanlarının liderlerinden Nuri Dersimi, 1941'de Suriye'deki Fransız makamlarına verdiği "beyanat"ında her iki aidiyeti vurguluyor, "ırkını" "Kürt-Alevi" olarak tanımlıyordu (bkz. N. Dersimi, *Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım*, Ankara, Öz-Ge, 1992, s. 209.

30 Mustafa Kemal'den aktaran, T. Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, İstanbul, 1952, s. 169.

31 Dönemin gizli bir raporundan iktibasen, F. Bulut, *Belgelerle Dersim Raporları*, İstanbul, Yön, 1991, s. 233.

32 Bkz. M. Bayrak, *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri. Gizli Belgeler - Araştırmalar - Notlar*, Ankara, Öz-Ge, 1993; M. Bayrak, *Açık-Gizli / Resmi- Gayriresmi Kürdoloji Belgeleri*, Ankara, Öz-Ge, 1994.

33 Bkz. C. Gündoğan, *1924 Beytüşşebap İsyanı ve Şeyh Sait Ayaklanması'na Etkileri*, İstanbul, Komal Basım-Yayım-Dağıtım, 1994; R. Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion (1880-1925)*, Austin, Univ. of Texas Press, 1989; M. Kamlan, *Belge, Tanık ve Yazışmalarıyla Ağrı Direnişi,1926-1930*, İstanbul, Peri Yayınları, 1997.

34 Bkz. H. Bozarslan, "Tribus, confréries et intellectuels: convergence des réponses kurdes au Kémalisme", in S. Vaner (der.), *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1991, s. 61-80.

35 İ. Beşikçi, *CHF Tüzüğü ve Kürd Sorunu*, Ankara, Komal, 1977.

36 Bkz. H. H. Serdî, *Görüş ve Anılarım, 1907-1985*, İstanbul, Med Yayınları, 1985.

37 Böylece, milliyetçilik konusundaki belli başlı teorilerin önerdiğinin aksine, geleneksellik milliyetçiliğe geçişte önemli bir rol oynamakta, ama modern bir söyleme geçişi sağlarken, moderniteyi de beraberinde getirdiği maddî ve kültürel kaynaklara bağımlı kılmaktaydı. Kürd hareketi büyük bir ihtimalle bu tür paradoksal gelişmeyi yaşayan hareketlerden sadece birisi idi. İmparatorlukların dağılması ya da müstemleke hükmünün bitmesinden sonra kurulan siyasî yapılanmalarda başgösteren azınlık milliyetçiliklerinin büyük bir bölümü geleneksellik ve modernite arasındaki bu gerilimi ve zorunlu ittifakı yaşadılar.

38 Metinler için bkz. R. Alakom, *Hoybün Örgütü ve Ağrı Ayaklanması*, İstanbul, Avesta, 1998, s. 26-29.

39 Aktaran Z. Silopi, a.g.e., s. 121 (Türkçe metindeki bir hata M. M. Ehmed tarafından yayımlanan Kürdçe metinle karşılaştırılarak düzeltildi. Bkz. M. M. Ehmed, *Xoybün, Civata "Serxwebün"a Kürdî [1927-1946]*, Kamışlı, Kovara Zanin, 1993, s. 110.)

40 H. Azizan (C. A. Bedirxan), *Kürt Sorunu Üzerine. Kürtlerin Sürgün Edilmesi ve Dağıtılması Yasası*, İstanbul, Avesta, 1997, s. 38-39.

41 E. A. Bedirxan, *Bir Kürt Aydınından Mustafa Kemal'e Mektup*, İstanbul, Doz, 1992.

42 Khoybun, *Les massacres des Kurdes en Turquie*, Le Caire, 1928, s. 9.

43 Bu dönem hakkında, bkz. K. Burkay, *Anılar, Belgeler*, Stockholm, Roja Nû, 2001.

44 I. Nuri, *Kürt Tarihi*, İstanbul, Yöntem, 1976, s. 11-12.

45 Z. Silopî, a.g.e., s. 210. Bu müstear ismi kullanan Kadri Cemil Paşazade'nin kardeşi Ekrem Cemil Paşazade, de Kürdlerin "onbin yıllık parlak ve muhteşem geçmişleri"nden bahsediyor, onların "Mezopotamya'da, Araratlar'da, Zağroslar'da, Toroslar'da, Akdeniz sahillerinde, Hindistan sınırlarında, Filistin'de, Suriye'de yaşanan medeniyetlerin büyük ve hatta en önemli yaratıcılarından biri" olduğunu yazıyordu. E. Cemil Paşa, *Kürdistan Kısa Tarihi*, İstanbul, Doz Yayınları, 1998, s. 9, 12.

46 Biraz uzun olmakla birlikte, dönemin Kürd milliyetçiliğinin zihnî evrenini dile getiren bu hitabeden bazı bölümler aktarmayı gerekli görmekteyim.

"Ey Kürd genci, ey asırların zulmüne istihar eden civanmerd milletin oğlu, beni dinle!

İnsanlık tarihinin şafağı ağarırken, onun ilk şuleleri Hint Denizi'nden Kafkaslara, Küçük Asya'nın Doğu yamaçlarından Orta Asya'ya kadar uzayan yüksek dağlarda ve güneşli yaylalarda seni doğuran büyük ırkın mağrur alnına isabet etmiştir.

Senin tarihin, ardı arkası kesilmeyen kahramanlık menkıbelerinin tarihidir. Çünkü sen, kırk asırdan beri namuslu ve azade bir varlık için savaşan ve bu gün dahi savaştan yılmamış olan bir milletin çocuğusun.

[...] Yaşamak isteyen her varlık döğüşmelidir!

Dünya üzerinde bir yeri olmak isteyen her millet çarpışmalıdır!

Tabiatın değişmez kanunu budur. Kimyevi, nebati ve hayvanî alemin amansız varlık kanunu budur, döğüşmek, savaşmak!..

Bu kaide, insan cinsi için daha da acımasızdır. Irk ırkın, millet milletin, insan insanın yırtıcı canavarıdır.

[...] Ey ırkımın ümidi istikbali olan Kürt gençliği! Bu naçiz eseri sana ithaf ediyorum.

[...] İntikâm!

[...] İntikâm!.. Kürt diyarında uluyan sırtlan ve çakallar ırkının mülevves vücutlarından Kürt vatanını tathir için!

İntikam! [...] "Medeniyet" denilen kahbenin peşine sığınarak bize ulayan köpekleri susturmak için

[...] Hürriyet İlahına sunduğumuz binlerce kurbanlar, kendileri için bizden bir türbe istiyorlar, hatıraları için bir Abide bekliyorlar...

Bu Abide, hür ve müstakil Kürdistandır"

N. Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Alep, Anil Matbaası, 1952, s. 336-39.

47 N. Kutlay, *Anılarım*, s. 41-42.

48 M. Anter, *Hatıralarım*, s. 60-61.

49 N. Kutlay'ın '49'lar hakkında verdiği bilgilerden, 49'lardan 28'inin öğrenci olduğu, diğerlerinin muhasebeci, aslî subay (3 kişi), mühendis, avukat, tüccar, gazeteci... gibi mesleklere sahip olduğu anlaşılmakta. Bir elit "çevre"yi oluşturan grupta sadece bir işçi bulunmakta. Kutlay'ın verdiği bilgiler, öğrencilerin önemli bir kısmının üniversite sonrasında serbest mesleklere yöneldiğini göstermekte. Bkz. N. Kutlay, "Kürt Aydınlanmacılığında '49'lar' Olayı", *İkinci Bilim ve Siyaset*, sayı: 1, 2001, s. 61-70.

50 N. Kutlay, *49'lar Dosyası*, İstanbul, Fırat Yayınları, 1994

51 K. Burkay, *Anılar, Belgeler*, I. Cilt, Stockholm, Roja Nû, 2001, s. 111.

52 M. Ş. Fırat, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Ankara, MEB, 1961.

53 Marksist literatürdeki millî mesele ile ilgili diğer referanslar (özellikle de Avusturya-Macaristan Marksistlerinin millî meseleye devlet dışında çözüm arayan yapıtları), "revizyonizm" ile suçlandıkları için bu dönemde Türkçeye çevrilemediler.

54 Bkz. M. E. Bozarslan, *Doğu'nun Sorunları*, Ankara, Toplum, 1966.

55 M. R. Bucak, *Bir Kürt Aydınından İsmet İnönü'ye Mektup*, İstanbul, Doz Basım ve Yayıncılık, 1991, s. 99.

56 M. R. Bucak, a.g.e., s. 18.

57 G. Chaliand, *Stratégies de la guérilla. Anthologie historique de la longue marche à nos jours*, Paris, Gallimard, 1984.

58 Aralarında Şerafettin Elçi, Nurettin Yılmaz, Abdülmelik Fırat'ın da bulunduğu "sağcılar", Kürdçü olarak kalmaya devam ettiler. Adalet Partisi'nin kendilerini kabul etmesi sahip oldukları oy potansiyeli ile açıklanabilir.

59 K. Burkay, a.g.e., s. 168-169.

60 M. Zana, *Bekle Diyarbakır*, İstanbul, Doz, 1991.

61 M. Hrosch, *Social preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985

62 I. Cem, *Türkiye Üzerine Araştırmalar*, Cem, İstanbul, 1971.

63 *DDKO Dava Dosyası*, c.1, Ankara, Komal, 1975, s. 626.

64 Bu ikinci parti Türkiye'de Kürdistan Demokrat Partisi ismini aldı.

65 Aktaran S. Çelik, *Ağrı Dağını Taşımak. Çağdaş Kürt Halk Direnişi, Siyasi, Askeri, Ekonomik ve*

Toplumsal Sonuçları, Frankfurt / M, Zambon Verlag, 2000, s. 41.

66 Bkz. A. Öcalan'ın M. Sayın'la yaptığı mülakatlar, M. Sayın, *Erkeği Öldürmek*, İstanbul, Zelal, 1998.

67 "12 Mart Dönemi Direnişçilerinin Anıları PKK'de Somutlaşmıştır", A. Öcalan, *12 Eylül Faşizmi ve PKK Direnişi*, Ankara, Yurt Kitap-Yayın, 1992, s. 273.

68 *Ibidem*, s. 128.

69 M. Anter, *a.g.e.*, s. 215.

70 PKK, *Doğru Yolu Kavrayalım*, yayın yeri belli değil, 1978, s. 44.

71 Bkz. N. Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, İstanbul, Metis, 1992, s. 73-84.

72 Ö. Laçiner'in de belirttiği gibi gençliğin ötesinde Kürd toplumunun büyük bir kısmı da PKK'nın gerilla savaşını destekledi: "12 Eylül uygulamalarının yöre halkında yarattığı duygu ve tepkiler o düzeydeydi ki, geçmişi unutturabiliyor, PKK'yı kurtarıcı gibi addetmese bile, onu en azından çiğnenmiş bir onur duygusuna, hiçe sayılmış bir kişilik bilincine tercüman olan bir hareket olarak görebiliyordu." Ö. Laçiner, *Kürt Sorunu. Henüz Vakit Varken*, İstanbul, *Birikim*, 1991, s. 48.

73 Bildirinin tam metni için bkz. S. Çelik, *a.g.e.*, s. 495-497.

74 A. Öcalan, *12 Eylül Faşizmi ve PKK Direnişi*, *a.g.e.*, s. 81, 145, 222.

75 *A.g.e.*, s. 170.

76 Bkz. *Bağımsız Kürdistan Yolunda*, Köln, Serxwebun, 1987.

77 A. Öcalan, *12 Eylül Faşizmi ve PKK Direnişi*, a.g.e., s. 512.

78 A. Öcalan, *Kürt Hümanizmi ve Yeni İnsan*, İstanbul, Mem Yayınları, 2001, s. 80, 119.

79 *Günümüz Kürdistan'ında Türk Ordusunun Rolü*, Köln, Serwebun, 1983, s. 99.

80 Bkz. T. Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 3 c., 1991-1992.

81 A. Öcalan, *Kürt Hümanizmi*, *a.g.e.*, s. 175.

82 Öcalan'dan aktaran M. Şafak, *Kürdistan'da Önderliksel Gelişme ve Uluslararası Komplo*, İstanbul, Mem Yayınları, 1999, s. 7.

83 "İtibarları iade edilen"lerden bir kısmının hayat hikâyesi için *Serxwebun* gazetesinin Eylül 1992 ve Ağustos 1993 tarihli sayılarına bakılabilir.

84 PKK'nın gerilla savaşı 15 Ağustos 1984'te başlamıştı.

85 A. Öcalan'ın Doğu Perinçek'le görüşmesi, *2000'e Doğru*, 15.10.1989.

86 Öcalan parti militanlarına şöyle hitap etmekteydi: "Sizin kişiliklerinize bakıyorum da, normal ulusal yaşam ölçülerine göre pisliklerle doludur. Acaba sömürgecilikten, gericilikten kaynaklanan pisliklere ne kadar 'dur' diyebilmişsiniz? Eğer 'dur' diyebilmişseniz, bu zayıflıklar ve bu tarihe yaraşır bir adımın sahibi olamamak ne demektir? Siz bunları kendinize sormazsınız ve görmezsiniz de. Bırakalım sormayı, bunlarla boğuşmayı pek az denersiniz. İşte düşmüş, bitmiş Kürt budur ve sadece düşman tarafından 'eşek' gibi kullanılır, hayvan gibi bastırılarak, vurularak, ölen öldürülür, gerisi terbiye edilip üzerine binilir. Bu korkunç, ama yaşadığımız bir hükümdür [...] Unutmayın ki gerçek PKK tarihi benim yaşam tarihimdir. Ben isterdim ki, parti tarihi sizin de tarihiniz, hem de anlı şanlı bir tarihiniz olsun. Ama yapamıyorsunuz", A. Öcalan, *PKK 5. Kongresi'ne Sunulan Politik Rapor*, İstanbul, Güneş Ülkesi Yayıncılık, 1995, s. 15, 23.

87 *A.g.e.*, s. 203-204.

88 Bu hedefler arasında Genel Ayaklanma, Kürdistan Ulusal Parlamentosu, Cizre-Botan Savaş Hükümeti'ni sayabiliriz.

89 Resmî metinler için bkz. S. Çelik, *a.g.e.*, s. 516-520.

90 Bkz. A. Öcalan, *Barışa Doğru I - Roma Konuşmaları*, İstanbul, Aram Yayınları, 2000.

91 A. Öcalan, *Özgürlük Kazanacak. Kürt Sorununda Demokrasi ve Barış Manifestosu*, İstanbul, Mem Yayınları, 1999.

92 A. Öcalan, *Sümer Rahip Devleti'nden Halk Cumhuriyeti'ne Doğru. Özgür İnsan Savunması*, İstanbul, Mem Yayınları, 2001, c. 2, s. 309.

93 Bu olgunun Kürd hareketi içinde doğurduğu tepkiler için bkz. H. Yıldız, *Muhatapsız Savaş, Muhatapsız Barış*, İstanbul, Doz, 2001.

94 Diyarbakır'ın Çermik İlçesi'ne bağlı Başarı Köyü'nde bir ilkokulun açılışını yapan İkinci Ordu Komutanı Orgeneral Edip Başer, Kürdçe eğitim talebini şu şekilde değerlendirmekte: "Vatanı bölmenin çarelerini araştırıyorlar... Maalesef gördüğümüz o ki, henüz saplandıkları o bataklığın farkına varmış değiller. Henüz o ihanet çukurundan çıkmaya niyetli değiller", R. Yavuz, "İhanet Çukurundan Çıkamıyorlar", *Hürriyet*, 2.2.2002.

95 Tam aksine, özellikle aşiret ilişkilerini temel alan bir korucu ordusunun oluşturulması Ortadoğu'nun önemli bir kısmında görülen yeniden aşiretleşmenin Türkiye'nin Kürd bölgelerinde de yaşandığını göstermekte.

Kürt Milliyetçiliğinin Diyalektiği

BASKIN ORAN

Kürt milliyetçiliğinin burada ele alacağım yönü yalnızca onun kendi dışıyla etki-tepki ilişkileri. Bu, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bu "geç" milliyetçiliğin kendi iç dinamiğinin ötesinin (dış dinamiğinin) incelenmesi anlamına geliyor. Yani, Kürt milliyetçiliği, a) kendisinden önce ortaya çıkan Ermeni ve özellikle de Türk milliyetçilikleriyle nasıl bir etki-tepki ilişkisi içinde oldu, bir de, b) uluslararası ve bölgesel dinamikten nasıl etkilendi, bunu ele alacağım. (Yalnız, tahlil sırasında genellikle tırnak içine alarak kullanacağının temel kavramları burada açıklamak yer açısından mümkün olmadığından, şu kaynaklarda daha önce yazdıklarımın okunması kolaylık sağlayacaktır: *Azgelişmiş Ülke Milliyetçiliği, Kara Afrika Örneği,* 3. Basım, Ankara, Bilgi Y., 1997 (ilk 80 sayfa); *Atatürk Milliyetçiliği, Resmî İdeoloji Dışı Bir İnceleme,* 5. Basım, Ankara, Bilgi Y., 1999; *Küreselleşme ve Azınlıklar,* 4. Basım, Ankara, İmaj Y., s.65-118 ve 139-180; "Kemalizm, İslamcılık, Küreselleşme; Türkiye'de 'Yüce Sadakat Odağı' Kavramı Üzerine Düşünceler", *SBF Dergisi,* Cilt 54, no.2 (Nisan-Haziran 1999), s.133-162).

BİRBİRİNE TEPKİDEN DOĞAN MİLLİYETÇİLİKLER ÜZERİNE TEORİK NOT

A) Doğduğu ülkeye vs. bağlılık anlamına gelen ve her insanın içinde doğuştan bulunan "yurtseverlik"ten farklı bir kavram olan milliyetçilik bir değil üç anlama gelir: a) Kitleler arasında yaygın bir "biz"lik **duygusu**; b) Egemen sınıf tarafından ortaya atılan bir tutunum **ideolojisi**; c) Bu ideolojinin bu duyguyu, millet'i (toplumsal birim) ve onun içinde örgütlendiği ulusal devlet'i (siyasal birim) yüce sadakat odağı olarak gösterecek biçimde yönlendirmeye başladığında ortaya çıkan bir **toplumsal hareket**. Dünyada ilk ortaya çıktığı 18. yüzyıl sonu K. Amerika ve B. Avrupasında milliyetçilik bu sırayı izlemiştir. Bir süreç olarak simgelemek gerekirse, bu şöyle yazılabilir:

Kral-burjuvazi koalisyonu sonucu doğan merkezî devlet - asayiş - ticaret - ortak ekonomik pazar - ortak duygular - ulusal bilinç - **millet** - **milliyetçi ideoloji** - **milliyetçi hareket**. Buna, "A milliyetçiliği" diyelim.

B) Bu "sıra", bu iki bölge dışında bozulur ve farklılıklar başlar. En başta, feodal dönem boyunca güçlenen burjuvazi "ulusal" sınırlar inşa ederek kendini başka burjuvazilerin rekabetinden korumak zorunda olduğu için, milliyetçilik ideolojisi kapitalizme tekabül etmektedir. Oysa bu ideoloji kapitalist üretim biçiminin egemen olmadığı yerlerde de görülür. Çünkü Avrupa milliyetçiliği, 19. yüzyıl ortasından sonra emperyalizmi desteklemeye girişmiş ve bunun üzerine azgelişmiş ülkelerde yaptığı etki ve doğurduğu tepki sonucu (diyalektik, yani "her şey kendi zıddını kendi karnında taşır" icabı) ortaya ikinci dereceden bir milliyetçilik türü çıkmıştır. Bu, gayrimeşru babasından (Avrupa milliyetçiliğinden) ciddi biçimde farklıdır. Bununla birlikte, burjuvazinin yokluğunda/zayıflığında ideolojiyi formüle edecek olan

aydınlar yine millet'e ve onun bağımsız ulusal devlet'ine sadakati öngörür (zaten, adı bunun için "milliyetçilik"tir). Yani, aydınlar bağımsız devleti kurunca, milliyetçilik ideolojisini harekete geçirerek millet'i inşa etmeye başlarlar. Buna da "B milliyetçiliği" diyelim.

Bir tepkiden doğan bu "*nation building*" süreci, bir süre sonra bizatihi kendisi bir tepki yaratmaya başlar. Ülkede yaşayan farklı etnik/dinsel vs. gruplar, bu ideolojinin kendilerini tek bir kalıba (başat etnik/dinsel grubun kalıbına) dökmeye koyulduğunu görünce yabancılaşmaya ve sonuçta tepkilerini üçüncü dereceden bir milliyetçilik biçiminde ortaya koymaya başlarlar. Diyalektik ikinci defa işlemiş, tepkiye tepki başlamıştır.

C) Bu üçüncü dereceden milliyetçilik de (buna da "C milliyetçiliği" diyelim) aydınlar tarafından ortaya atılır (önemli not: "aydın", John Kautsky'nin enfes tanımıyla, "modernleşme kendi ülkelerine ulaşmadan modernleşmenin ürünü olan kişi"dir ve bu yüzden de kaçınılmaz olarak Batı'yı kendi ülkesinde kurmaya koyulur). Bu nedenle, o da **millet** ve **bağımsız ulusal devlet**'e sadakat duyar. Ama, kapitalizmin burada daha da zayıf oluşu yüzünden, azgelişmiş ülke milliyetçiliğinin Avrupa milliyetçiliğinden gösterdiği farklılıkları daha da ileriye götürür. Bu farkları şöyle özetlemek mümkün:

1) Bir ortak ekonomik pazar (ve onun içinde gelişerek millet'e yönelecek "biz" duygusu) oluşamadığından, "**biz bilinci**" millet'e değil, **aşiret**'e yönelmiştir. İdeolojiyi ortaya atacak aydınların başlıca sorunu budur, yani aşiretler biçiminde parçalanmışlıktır.

2) Bu aydınlar biz bilincini bir biçimde yaratmak zorundadırlar. Burada imdatlarına iki diyalektik süreç yetişebilir: Birincisi, uzun vadede, ülkede çeşitli olumsuzluklar üst üste binerse, kitleleri tutunum bunalımına sokarlar ve bu da biz bilincini bir anlamda ikame edebilecek bir tutunum bunalımı/ihtiyacı yaratabilir ki, milliyetçi seçkinler ideolojiyi ancak böyle bir tutunum bunalımının yarattığı boşluk içinde ileri sürebilirler. İkincisi çok daha kısa vade bir diyalektik etkidir: B'nin uyguladığı milliyetçiliğe duyulacak tepki bir "onlar bilinci" yaratarak biz bilincini önemli ölçüde ikame edebilir. Bu ikame unsurunun etkisi, B milliyetçiliğinin aşırılığı ve irrasyonelliğiyle doğru orantılıdır. Yani, daha önce de A ile B arasında söz konusu olduğu gibi, milliyetçilik milliyetçiliği doğurur.

Bu arada asimilasyon olamaz mı? Mümkündür, fakat düşük olasılıktır. Bir defa, B'nin doğal asimilasyon gücü zayıftır; çünkü hem milliyetçiliği bizatihi tepki milliyetçiliği olduğu için yenidir ve serttir, hem de kapitalizmi ("doğal asimilasyon"u mümkün kılacak) bir ulusal ekonomik pazar oluşturacak gelişmişlikte değildir. Zaten, doğal asimilasyon kronolojik bir önceliğe bağlıdır: B'nin ulusal ekonomik pazarı, C'nin biz bilincinin oluşmasından **önce** kurulmuş olmalıdır. Bunun tersi olursa (yani C'nin biz bilinci B'nin ulusal ekonomik pazar kurmasından önce oluşursa) doğal asimilasyon için artık fazlasıyla geç kalınmıştır. Bu durumda B olsa olsa "zorla asimilasyon"a gider ki, bu da bizi aynı noktaya getirip bırakıyor: Şiddetli bir "mağduriyet" duygusu sonucu C'nin onlar bilincinin güçlenmesine. Zaten, bu geç kalış sırasında uluslararası ortam uygun hale gelirse, C'ye dışarıdan bilinç şırıngası da ("dış mihrakların tahriki") yapılabilir.

3) C milliyetçiliği, feodal bir bünyede doğmak zorunda kaldığı için, bu bünyenin tutunum ideolojisi olan din'le iyice karışık halde ifade edilmek zorundadır. Din'in yüce sadakat odağının "millet" değil "Tanrı" kavramı olduğu anımsandığında, ideolojinin işinin daha da zorlaştığı anlaşılabilir.

Diğer yandan, bu ideoloji bir de durmadan mazinin "mağduriyet anıları"na ve efsanelerine vurgu yapmak zorundadır ki, "ne olduğu"yla değil "neye karşı olduğu"yla tanımlanmak zorunda kalan her şey gibi ciddi bir zayıflık öğesi taşır.

4) Burada bir de "devlet" kavramının büyük önemine dikkatleri çekmek gerekiyor: Bu ideolojinin işinin bir zorluğu da, kendi bağımsız devletinin yokluğunda (yani, B devletinin egemenliği altında) ifade edilmek mecburiyetinde oluşundan doğar. Bu "başka" devlet, parçalanma korkusuyla, onu önlemeye çalışacaktır. Zaten, K. Amerika ve B. Avrupa'da bile millet'in oluşması doğal süreç sonucu oluvermiş değildir; devletin yarattığı maddi ortam içinde olmuştur.

Bu teorik önermeleri bu yazının en sonunda "sonuç" olarak da yazmak mümkündü. Ama sonunda söylenecek şeyler en baştan söylenirse çoğu zaman anlatmak ve anlamak daha kolay oluyor. Şimdi bu önermelerin ışığında Türkiye'deki Kürt milliyetçiliğine geçelim.

KÜRTLERDE MİLLİYETÇİ DUYGU'YU HAZIRLAYAN ORTAM

Başlıkta, Kürt milliyetçilik duygusunu "yaratan" değil, "hazırlayan" ortam dendiği dikkatleri çekmiş olmalıdır. Çünkü bu duygu ancak ideolojinin uğraşa uğraşa inşa etmeye çalışacağı bir duygudur ve bu inşâ süreci de, tarih içindeki olumsuzlukların yaratacağı bir ortam sayesinde mümkün olacaktır.

Bu olumsuz öğeler, 1639'da Osmanlıların İran'la Kasr-ı Şirin barışını yapmalarıyla başladı. Bu tarihten sonra, Osmanlı'nın bölgedeki yarı bağımsız Kürt beyleriyle İran'a karşı yaptığı ittifak önemini yitirmişti. Sonuç olarak bunlar Osmanlı tarafından etkisizleştirildiler. Bunun ardından gelen dönemin Kürtler için perişanlığını ve doğan birlik ihtiyacını, sonradan Kürt milliyetçiliğinin "kitab-ı Mukaddes"i olacak *Mem-u Zin*'de (1695) **Ahmede Hani** iyi anlatır.

Bunun arkasından gelen asıl olumsuz öğe, Osmanlı'nın inişe geçişi sonucu ortaya çıktı. İltizam ve enflasyon başlamıştı, vergiler ağırlaşmıştı, Batı'nın çok daha kaliteli ve ucuz malları Anadolu'yu istila ederek el tezgâhlarını kapattırmıştı, II. Mahmut yeniçeriliği kaldırınca (1826) askerlik 15 yıla çıkmış ve üretici güçler yine felce uğramıştı; o bölgede görevli Moltke'nin *Türkiye Mektupları* bu dönemi iyi anlatır. Üstelik, Balkanlar'da da bağımsızlık kalkışmalarının başladığı bir ortamdı bu.

Bu ortamda, milliyetçilikle ilgisi olmayan ama ileride Kürt milliyetçi aydınları tarafından yüceltilerek kullanılacak olan Kürt bey isyanları 1806'da başladı ve içlerinden en güçlüsü olan Bedirhan Bey yenildiğinde 1847'de bastırıldı. Bastırıldıklarında, o zamanki adıyla Kürdistan'da (günümüzün acayip ortamında, mahkemeye verilmeyeyim diye eklemek zorundayım: bu terim İttihat ve Terakki tarafından 1908 sonrasında "Vilayat-ı Şarkiye" terimiyle değiştirilene kadar resmen kullanılmıştır) iktidar boşluğu doğdu, kaos başladı. Üretim güçleri bir darbe daha yediler ve Kürt insanının içine girdiği tutunum bunalımı/ihtiyacı yoğunlaştı.

Burada, bir diyalektik olgusuna daha değinmeden geçmemek gerek: Kürtlerin bu sosyo-ekonomik karmaşada güçleşen yaşamı, Kürt beylerinin Ermenilere uyguladıkları sömürüyü katmerlendirecek, bu da "mağduriyet" duygusu icabı Ermeni milliyetçiliğinin doğmasında önemli rol oynayacaktır. Arkasından, diyalektik süreç devam edecek ve II. Abdülhamit'in Ermeni ayaklanmalarını bastırmak için Sünnî ve büyük Kürt aşiretlerinden topladığı Hamidiye Alayları Kürt milliyetçilik duygusuna katkıda bulunacaktır. Ama biz bunu iki paragraf aşağıya bırakıp yine ortama devam edelim.

Doğa boşluk kabul etmeyeceği için, Bedirhan Bey'in bastırılmasından bir süre

sonra Kürt beylerinin yerini Kürt şeyhleri aldı. Bu yeni durum Kürtlük duygusunu ciddi biçimde güçlendirdi, çünkü "din" öğesi hiç kuşkusuz "aşiret" öğesini aşıyor ve bir bütünleşme yaratıyordu. Üstelik şeyhler, feodal ortamın tutunum ideolojisinin din olduğu hatırlanırsa, doğal lider idiler ("tespih kadar tüfeği, seccade kadar da atı iyi kullanabiliyorlardı"). Üstelik, Kadirilik'e oranla "halife"lere çok kolay "el verdiği" için baş döndürücü bir hızla yayılan Nakşibendilik'i Anadolu'ya bir Kürt getirmişti (Mevlana Halit, 1808). Rusya'yla yapılan 93 Harbi (1887-88) felaketinin yaşamı altüst ettiği bu ortamda ilk şeyh ayaklanması 1880'de, Bedirhan'ın oğlu Bahri'nin danışmanlık yaptığı Nakşibendi Şeyhi Ubeydullah tarafından çıkartılacak, bunların sonuncusu ise Ubeydullah'ın oğlu Seyit Abdülkadir'in de idamına yol açan 1925 Şeyh Sait isyanı olacaktır. Şeyhlerin kuramsal açıdan önemi ve ilginçliği şuradadır ki, Kürt milliyetçiliği zincirinde bu şeyhler, **dünyevi** iktidarı temsil eden Kürt beyleri (1847 öncesi) ile yine **dünyevi** iktidarı temsil eden Kürt milliyetçilik hareketi (1925 ve sonrası) arasındaki **uhrevi** baklayı oluşturmuşlardır.

1925 öncesi dönemde Kürt milliyetçilik duygusunu ayakta tutmuş "olumlu öğe" yok muydu? Vardı; iki olumlu öğeden söz edilebilir: Birincisi, **Kava destanı**. Ama buradaki olumsuz öğeyi de not ediniz: Demirci Kava, "beyinlerini yiyip yutan" zalim Dahhak'ı öldürmek suretiyle Kürt kitlelerini kurtaracak ve **Nevroz** ateşi bunun üzerine yakılacaktır. İkincisi, hemen yukarıda adı geçen **Hamidiye Alayları** ve yine Abdülhamit'in Kürt aşiret reislerinin oğullarını istediği biçimde eğitmek için kurdurduğu **Aşiret Okulları**. Her iki müessese de, kuruluş amaçlarıyla hiç ilgisiz hatta zıt bir sonuca neden olacaklar, farklı aşiretlerden Kürtlerin bir araya gelmelerine ve bir Kürt aydın kuşağı yaratılmasına yol açacaklardır. Özellikle Aşiret Okulları, bu açıdan, İngilizlerin Afrika'da kabile şeflerinin oğullarını eğitmek için kurdukları (ve aynı sonucu, yani Afrikalı milliyetçi aydın yaratma sonucunu veren) misyoner okullarını anımsatıyor!

MİLLİYETÇİ İDEOLOJİNİN DOĞUŞU

Tekrar edelim: Bütün bunlar, milliyetçilik duygusunu yaratan değil, hazırlayan ortamdı. Yaratan, Kürt milliyetçi aydınları oldu. Onlar da Türk milliyetçisi Jöntürkler arasında doğdular, milliyetçiliği onlardan öğrendiler ve onlara tepki (veya, antitez) olarak ortaya çıktılar.

İdeolojinin ilk gelişme ortamı, Bedirhan Bey'in oğullarından Mikdat Mithat Bedirhan tarafından çeşitli kentlerde 1898'den itibaren çıkarılan *Kürdistan* gazetesi oldu (transkripsiyonunu M.Emin Bozarslan'a borçluyuz). Milliyetçilik yapmıyordu henüz ama, çeşitli açılardan ilk Kürt aydınlarını yaratacaktır. Abdülhamit'in baskısına direniş temasını işleyişi, *Mem-u Zin*'den parçalar yayınlayışı ve çocukların Aşiret okullarına gönderilmesini isteyişi temaları arasında sayılabilir.

İkinci ortam, çok daha güçlü olarak, Meşrutiyet oldu. İmparatorluktaki bütün belirgin etnik/dinsel unsurlar gibi Kürtler de bir kültürel ve örgütsel filizlenme yaşamaya başladılar. Fakat buradaki en ilgi çekici durum, İstanbul'a hukuk, baytar vs. mektebi okumak için gelmiş tanınmış Kürt ailelerin oğullarının, İsmail Gasprinski ve Hamdullah Suphi [Tanrıöver] gibilerin Türkçü konferanslarını dinleye dinleye Kürt olduklarının farkına varmaları olgusudur. Kadri Cemilpaşazade'nin *Doza Kürdistan*'ı ve Kürt milliyetçileri içinde (en hafif deyimiyle) en su katılmamışı olan **Nuri Dersimî**'nin *Dersim ve Kürd Milli Mücadelesine Dair Hatıratım*'ı bu olguyu iyi yansıtır. Diyalektik ilişki sonucu Kürt milliyetçi aydınlarının güçlenmesi ise, İttihat ve Terakki'nin tüm kulüp ve yayınları kapat-

ması ve 1913'te başlayan Enver Paşa diktatörlüğünün Türkçü söylemi koyulaştırmasıyla gerçekleşecektir.

Üçüncü ve en güçlü ortam, Mütareke'dir (1918). İmparatorluk dağılmaktadır ve herkesle birlikte Kürtler de gelecek paniğine düşmüştür. 1919'da kurulan ve 1921'deki Koçgiri ayaklanmasını çıkartacak olan **Kürdistan Teali Cemiyeti**'nin organı niteliğindeki *Jin* dergisi (bunun da transkripsiyonunu M.Emin Bozarslan yapmıştır), Wilson ilkelerinin simgelediği uluslararası ortamın da etkisiyle ilk defa (ve ondan sonra hep kullanılacak) güçlü milliyetçi temalar ortaya koyar ki, burada olumsuz öğelerin yanına olumlu öğeler de eklenmiştir: Kürtlerin İ.Ö. 17. yüzyıldaki Medyalılara ve hatta Hz. Nuh'a kadar götürülen tarihsel kökeni, Kürt efsaneleri, özellikle de Kava Destanında ifadesini bulan ihtilal hakkı, ortak bir Kürtçe ve bir yazı ihtiyacı, Kürtçe lehçelerinin bir zenginlik sayılması, hegemon güç İngiltere'ye gösterilen güven, örgütlenmenin önemi gibi. Diğer yandan "Biz Jön Kürtler", "Daimi Lisan Encümeni", "Fert ölür, millet yaşar", "Kürdüm, iftihar ediyorum" gibi kavram ve sloganlar, Kemalizmin kökeni olan İttihat ve Terakki ideolojisinden Kürt milliyetçiliğinin ne denli etkilendiğini anlatır.

MİLLİYETÇİ HAREKET'İN DOĞUŞU

Koçgiri ayaklanması sayılmazsa, Kürtler Kurtuluş Savaşı'na güçlü biçimde katıldılar. Bunda en etkili öğe, Kürtler için çok önemli olan "Halife Sultan'ı kurtarmak" temasını Ankara'nın ustalıkla işlemesi ve 1915 tehcirinde kaçan Ermenilerin geri dönerek yağmalanan mallarını geri almalarını öngören 1920 Sevr Barış Antlaşması'ndan (m. 144) Kürtlerin duyduğu endişe idi. Ayrıca, aynı antlaşmanın tanıdığı (m. 88) Ermenistan'ın güney sınırının (yani, Sevr'in 62. ve 64. maddeleriyle kurmayı tasarladığı Kürdistan'ın kuzey sınırının) belirsiz oluşu da işbirliği için diğer bir önemli neden oldu.

Diğer yandan, yine Kurtuluş Savaşı içinde başlayan bir örgütlenme sonucu, Kürtler 1925 ayaklanmasını çıkarttı. Burada da olumlu öğeden çok olumsuz öğenin varlığı dikkatleri çekmeli: Yeni Türk devleti 3 Mart 1924'te halifeliği kaldırmıştı. Yine aynı yıl çıkartılan ikinci anayasa devletin resmî dilini Türkçe olarak ilan etmiş (m. 2), M.Kemal'in Ocak 1923 İzmit basın toplantısında Kürt yoğun illerin özerk olacağından bahsederken zikrettiği il temelinde özerklik (m. 11) kaldırılmış, "22 yaşını bitiren kadın erkek her Türk mebus seçmek hakkını haizdir" (m. 10) ve "Türkçe okumaya yazma bilmeyenler mebus intihap olunamazlar" (md12 gibi Türklüğe gönderme yapan hükümler kabul edilmişti.

Niteliği (dinsel/feodal/ulusal) çok tartışılmış olan 1925 ayaklanması, dinsel temanın tamamen önde tutulduğu bir isyan olmakla birlikte, ilk Kürt milliyetçi hareketiydi. Çünkü yaratıcısı Şeyh Sait değil, eski Hamidiye Alayları komutanlarının (büyük olasılıkla 1921 sonunda) çok gizli bir oluşum olarak kurduğu Kürt milliyetçisi **Azadi** örgütüydü. Amaçları bağımsız bir Kürt devleti oluşturmak olan bu muvazzaf Kürt subayları, laik nitelikleri yüzünden, feodal (dolayısıyla da dinsel) ortam içindeki Kürt halkını etkileyebilmekten uzak olduklarını bildikleri için, vitrine, örgüt lideri Cibranlı Halit Bey'in eniştesi Nakşibendi Şeyh Sait'i koymuşlardı. Burada, milliyetçilik yapabilmek için baştan aşağıya dinsel söylemi kullanmak zorunda kalışlarının dışında önemli olan hususlar, Halit Bey'in *Mem-u Zin*'i köylere dağıttırması ve "millî bir hükümet kurmak"tan bahsederken hep Bedirhan Bey'in adını telaffuz etmesidir.

Bununla birlikte, Ortadoğu'nun çeşitli ülkelerine kaçarak **Hoybun** (*Xwebun*) örgütünü kuran Kürt milliyetçileri Ağrı Dağı'nda yeni bir ayaklanma çıkardıklarında çok daha modern bir tutum sergi-

leyeceklerdir. Örneğin, Ermenistan'dan topçu ustası getirtecekler, "tayyare" düşürdükleri zaman hemen saldırıp parçalayan 1925'çilerin aksine uçağın mitralyözünü sökerek aşağıdan saldırmakta olan orduya karşı kullanacaklar, Ağrı ayaklanmasının 1930'da başarısızlığa uğraması üzerine faaliyetlerine *Ronahi* ve *Havar* dergileri ile çoğu yabancı dilde propaganda broşürleri yayımlayarak devam edecek olan örgüt, Batı dünyasında bu yönlerinin iyice zayıf olduklarını görünce de 1915'in bilediği Ermeni milliyetçilerinden yoğun yardım isteyeceklerdir.

1930'dan sonra Hoybun, Kürt milliyetçileriyle ilgilenmekten fazlasıyla uzak bir uluslararası ortamda, her feodal bünyeye özgü iç çekişmelerin de etkisiyle yurtdışında yavaş yavaş dağılacaktır. Yurtiçinde ise Ankara durumu çok ciddi biçimde ele almıştır. Bir yandan "perakende"leri askerî harekâtlarla temizlerken, bir yandan da çok radikal ve sistematik asimilasyona girişilir: Açık resmî raporlarda "Kürt" sözcüğü hiç telaffuz edilmezken, bu sözcüğün açıkça kullanıldığı ve enine boyuna tartışıldığı gizli raporlar hazırlanır. *Şark Islahat Planı* (1925) gibi erken master projeler Kürt kadınlarının Türk aileler yanına verilerek Türkçe öğrenmelerini planlarken, kasabalarda konuşulacak Kürtçe kelime başına para cezası konur. Sonunda, kalan son Kürt direnişi olan Dersim de planlı biçimde fethedilir ve Tunceli yapılır: Önce kara ve demiryolları tamamlanarak fethin altyapısı hazırlanır. Arkasından iskân yasaları (1927, 1934) ve Tunceli Kanunu (1935) hukuksal yapıyı kurar. Son olarak da Sadabad Paktı (1937) fethin uluslararası yönünü tamamlayacaktır.

İDEOLOJİ'NİN GELİŞMESİ

Dersim'in fethinden sonra Kürt milliyetçiliği 1959'a kadar derin dondurucuya girer. Bununla birlikte, 1950'de gelen Demokrat Parti'nin Doğu'da jandarma dayağını durdurup rahatlık getirmesi sonucu Kürtlerin iç dinamiği yavaş yavaş da olsa işlemeye başlar. TBMM'de doğulu milletvekilleri kulislerde Kürtçe konuşabilmeye başlarlar. Kürt gençleri İstanbul gibi büyük kentlerde üniversite okurlar ve bölgelerinin sorunlarını dile getiren yayınlar çıkartırlar: 1948'de Diyarbakırlı gençlerin çıkardığı *Dicle Kaynağı* bunların en anlamlısıdır ve Doğu'nun zor koşullarını, fakirliğini anlatır.

Derin dondurucudan çıkmak ise bu kadar utangaç bir iç dinamikle değil, ancak bir dış dinamik unsuru sayesinde olabilecektir: K.Irak'a dönmüş olan Mustafa Barzani'nin etkisindeki 50 Kürt **49'lar Tevkifatı** adı verilen olayla tutuklanırlar. Bundan hemen sonra 27 Mayıs hareketi yapılır ve iktidara bir süreliğine de olsa askerler gelir. Artık iki zıt süreç işlemeye başlamıştır: Birincisi, askerler yine sertliğe başlamıştır. Devlet Başkanı Orgeneral Cemal Gürsel "Dağlı Türkler rahat durmazlarsa öyle bir kan banyosu..." gibi gözdağı vermenin yanı sıra, Diyarbakır'a gittiğinde dinlemeye gelen Kürtlere bir kara mizah örneği de verir: "Size Kürt diyenin yüzüne tükürünüz!" 1 Haziran 1960'ta 485 Kürt gözaltına alınır ve Sivas'ta bir kampa yollanır. 19 Ekim'de 55 Ağa sürgünü yapılır. Köy isimleri sistematik olarak değiştirilir. Bölge Yatılı Okulları kurulur. Türkçe sözlerle radyoda yayınlanmak üzere Fikret Otyam'a Kürtçe türküler derletilir.

İkinci ve zıt olan sürece gelince, 1961 Anayasası Türkiye'ye o zamana (ve, bu zamana) kadar görülmedik bir özgürlük ortamı getirmiştir. 1962'de *Dersim*, *Ağrı*, *Dicle-Fırat*, 1963'te *Keko*, *Deng*, *Roja Newe* çıkar. Artık jandarma zorbalığı dile getirilmekte, "Kürt kızı" gibi terimler kullanılmaktadır. Bu ortamda ırkçı sağdan *Ötüken* dergisinin Kürtlere hakaret olarak algılanan yayını Kürt milliyetçiliğinin büyük bir çıkış yapmasına yol açа-

rak diyalektiği yine işletir ve 1967 ve 69'da Kürtlerin ilk gövde gösterisi olan Doğu Mitinglerine yol açar. Diğer yandan, dış dinamik de harekettedir: Mart 1970'de K.Irak'ta elde edilen Kürt özerkliği Türkiye'dekileri de etkiler.

Kürt milliyetçiliğinin iç dinamiği, sonunda, o zamana kadar Türk solunun şemsiyesi ve etkisindeki Kürt milliyetçi hareketinin ilk legal ve özgün örgütü olarak 1969'da DDKO'ları doğurur. Bununla birlikte, örgütün çıkardığı *Haber Bülteni*nde Vietnam'daki Mai Lai Katliamı ve Bask-Kürt benzeştirmesi gibi dış dinamik ve diyalektik öğeleri çoktur. Fakat DDKO'ların asıl önemi, 12 Mart Darbesi sonucu açılan davadaki "siyasal savunma"da sergiledikleri kavramlardır. Bunlar Marksizm ile milliyetçiliğin bağdaştırılmasını simgeler: "İç ve dış sömürgecilik" kavramı daha sonra ortaya çıkacak (ve hemen aşağıda sözü edilecek) iki önemli kavramın öncülüdür. yetmişlerde çıkan dergiler hep dış dinamikten kalkarak iç dinamiği oluşturmaya çalışırlar. Burkay'ın *Özgürlük Yolu* (1975) Irak Kürtlerinden, ulusal kurtuluş savaşlarından, Vietnam ve Kamboçya'dan söz ederek "gelin"e dokundurmak suretiyle demokrasiye, ayrılma hakkına, daha sonra da "Kürt toplumu", "Kürt halkı" ve nihayet "Türkiye Kürdistanı"na varır. Ertesi yıl çıkan *Rızgari* ile Kürt milliyetçiliği ideolojisi kemale erecek, sol ideolojiyi kullanarak özgün milliyetçi temalar üretecektir: Lenin'in self-determinasyon ilkesinden, Sadabat Paktı'nın doğrudan Kürtlerle ilgili 7. maddesinden, Lausanne'ın bir emperyalist paylaşım olduğundan başlayarak, yukarıda sözü edilen iki önemli kavrama varır: "Sömürge Teorisi" ve "Ezilen Ulus Milliyetçiliği". Birincisi sayesinde Türkiye'nin "kapitalizmin son aşamasında" olduğunu söylemeden Kürdistan'ı sömürdüğü söylenebilmekte, ikincisi sayesinde de Marksist kalınarak milliyetçilik yapma olanağı yaratılmaktadır; çünkü ezen ulus milliyetçiliği kötüdür, ezilen ulus milliyetçiliği iyidir. Yani, kendi sınırları içinde epey sofistike bir entelektüel çaba söz konusudur.

Ayni durumu resmî ideolojide görmek kesinlikle mümkün değil. DDKO İddianamesi, milliyetçi Kürtleri haklı çıkartmak ve diyalektik süreci işletmek için hazırlanmış gibidir: Türk ve Kürt kelimelerinin ikisi de dört harflidir ve bu harfler aynıdır; demek ki Kürtler Türk'tür. Zaten, savcıya göre "Anayasamız soyut bir ırkçı görüş yerine; birleştirici, ülkücü, ilerici bir milli ırkçılığı kabul etmiştir". Türklerin kökleri ve ataları Türk'tür ve bu iş "bir avuç aydının marifeti"dir.

Türk resmî ideolojisi bu dönemde de Kürtleri zapturapt altında tutmak için geceleri çok alçaktan jet uçurmayı uygun ve yeterli bulacaktır.

MİLLİYETÇİ HAREKET'İN GELİŞMESİ

Bu gelişmeyi A'dan Z'ye bir diyalektik unsurlar demeti yaratır.

1) Hepsinden önemlisi, 12 Eylül mezalimidir. Sanki daha milliyetçi olsunlar diye, cezaevindeki Kürtlere İstiklal Marşının tümü ceza olarak ezberletilir ve söyletilir. Toplatılan paralarla alınan boyalar, cezaevinin her yerine "Ne Mutlu Türk'üm Diyene" türünden sloganlar yazdırmakta kullanılır. Kurt köpeği saldırtma, pislik yedirme, copla sarkıntılık yapma, fare yutturma, görüşmecisi Türkçe bilmiyorsa görüş izni vermeme çok görülen uygulamalardır. O kadar ki, 16 Mart 1982'de Devlet Bakanı İlhan Öztrak cezaevlerinde 15 işkence kurbanı olduğunu açıklayarak dedikoduları durdurmak ister. Şubat '86'da ise Diyarbakır Askerî Savcısı cezaevlerinde 30 ölüm olduğunu belirtecektir: 4 kendini yakarak, 4 kendini öldürerek, 6 açlık grevinden, 16 muhtelif biçimlerde. Askerî mahkeme bir kararında, Ortaçağ engizisyon kararlarını andıran biçimde

şöyle yazacaktır: "İşkence, sanıktan doğru cevap almak içindir."

Onun için, buradan bir biçimde çıkanın soluğu dosdoğru dağda, 1984'te kurulacak ve yöntem olarak 12 Eylül terörüne karşı karşı-terörü seçecek olan PKK saflarında alması, doğrudan doğruya 12 Eylül diyalektiğinin sonucu olur. Diğer yandan, teröristlerin barınmaması için köy yakmalar sonucu Kürtler batıya göç edecek, büyük kentlerde gerçek bir "diaspora" oluşturacak, diaspora da daima daha milliyetçi olduğundan Kürt hareketi yurt sathına alabildiğine yayılacak ve gelişecektir. İç göçün Türkiye ortalaması yüzde 3 iken, Şırnak'ınkinin yüzde 14,5 olması karşısında başka bir sonuç çıkması zaten mümkün değildir.

Buna bir diyalektik olgu daha eklenir: Özellikle Ege'de, yoğun Kürt göçü sonucu yerliler Kürtlere tepki göstermeye, işten çıkarmaya, işe almamaya başlarlar ve bu Kürt bilincini daha da sivriltir. Bu arada doğudan durmadan gelen, üstü Türk bayrağı örtülü şehit cenazeleri de Türk milliyetçiliğini güçlendirir; askere genç gönderme kutlamalarının her biri ciddi birer Kürt aleyhtarı gösteri halini alır. Bununla birlikte, PKK'nın büyük kentlerde bomba vs. yollarla teröre çok az başvurması, diyalektiğin bu tersine işlemesini korkulduğu ölçüde azdırmayacaktır.

12 Eylül'ün direkt etkilerine, dönemin "Özal ekonomisi" sonucu oluşan işsizleşme ve fukaralaşmayı da eklemek şart. Çünkü bunun sonucu, işveren ile Türk ve işçi ile de Kürt dikotomisi kemikleşecektir.

2) Bir diğer diyalektik unsur, resmî söylemdeki tutarsızlıklardır ve bunlar Kürt milliyetçiliğini daha da biler. Aralık 1991'de Demirel ve E. İnönü'nün Diyarbakır'a giderek "Kürt realitesini tanıyoruz" demelerinden sonra Kürt ve Kürtçe kavramlarının inkârına eskisi gibi devam edilmesi bunu sağlar. Bu tarihten sonradır ki faili meçhul cinayetler serisi başlar ve PKK'nın panzehiri olarak dinci Hizbullah ("Hizbülkontra") devletin en azından hoşgörüsüne mahzar olur. Nevroz yasaklanır, Kürtçe yasağı devam eder, Kürt Enstitüsü kurdurulmaz ve bütün bunlar PKK'nın Kürt halkına "Ben dememiş miydim!" demesine olanak sağlamaya devam eder.

3) Üçüncüsü, dış dinamiğin artık devleşen önemidir. Uluslararası etki muazzamdır. Bir defa, 1984 sonundan itibaren Bulgaristan'da Türklere uygulanan akıldışı isim değiştirme kampanyası Kürtleri çok etkiler. O zamana kadar çocuğuna Kürt adı vermesi yasaklanan Kürt köylüsü "Devlet bilür" diye tevekkül göstermiştir ama, "devlet" bu Bulgaristan işinde tam bir "çifte standart" uygulayınca, Kürt köylüsü bu kavramı bilmediği halde anlar ve uyanır. Diğer yandan, Kürt milliyetçiliği Filistin İntifadasından çok şey öğrenerek uygular; çocuk ve kadınları öne sürüp taş attırmak bunlardan biridir. Vietnamlı Budist rahiplerden kendini yakmayı öğrenir. AGİK sürecinin getirdiği olanaklardan yararlanır. Irak'ta Kürt özerkliğinin yanı sıra, oradan gelen 1988 ve özellikle de 1991 mülteci dalgaları çok işine yarar.

MİLLİYETÇİ HAREKET'İN BAŞARISIZLIĞA UĞRAMASI

Kitlelere yayıldıkça dinsel temalara ağırlık veren PKK, doksanların ikinci yarısında askerî olarak yenilmeye başlar. Bunun nedenleri üzerinde durmak burada konumuzun dışında; önemli olan, bundan sonraki sürecin nereye gidebileceğini tahmine yarayabilecek olaylar dizisini vermek. Şubat 1999'da Öcalan'ın ABD tarafından izlenip ve yakalanıp, Nairobi havalimanında Türk komandolarına teslimi, PKK'nın ve bu son Kürt milliyetçiliği ayaklanmasının /hareketinin sonu olur. Fakat devlet, en azından bu satırların yazıldığı 2002 yaz aylarında, Kürt milliyetçiliğini en zayıf ve en

bölünmüş durumda yakalamanın avantajını kullanabileceğe benzememektedir. Çünkü diyalektiğin işleyerek Kürt milliyetçiliğine çok ihtiyacı olan "yaşam öpücüğü"nü vermesi için adeta her şey yapılmaktadır. Ana-babaların çocuklarına Kürtçe ad vermeleri "terör örgütünün propagandasına alet olmak" ve "propaganda koluyla terör örgütüne yardım ve yataklık yapmak" suçuyla DGM'ye verilmeye yol açmaktadır. Suç işlemek için çete kurmanın cezasının azami 2 yıl olduğu bir ülkede okullara seçmeli Kürtçe dersi konması için dilekçe veren öğrencilere 7,5 yıl istenmektedir. Bu dilekçelerin postayla gönderilmek istenmesi durumunda mektuplar postanede açılarak gönderenler saptanmakta ve tutuklanmaktadır. Minibüsünde Kürtçe kaset çalan şoförler "bölücülük" ve "örgüte yardım"dan 4,5 ilâ 7,5 yıl hapis istemiyle yargılanmakta ve mahkûm edilmektedir. Türk ana-babaların çocuklarını Türkçe okula değil İngilizce okula gönderdikleri bir küreselleşme ortamında, Kürt ana-babaların çocuklarını Kürtçe okula gönderecekleri korkusu, "Sevr Sendromu"nun çok mümtaz bir örneği olarak verilebilir.

SONUÇ

En azından 1925'ten beri, Türk devleti, Kürt sorunu konusunda fevkalade istikrarlı bir politika izlemeyi sürdürmektedir. O tarihten bu yana baskı ilkesi değişmediği için diyalektik sürecin etkisi de değişmemekte, Kürt milliyetçiliğin esas beslenme kaynağı Türk milliyetçiliğinin akıldışı uygulamalarının yarattığı olumsuz öğe, yani gündelik terimle "mağduriyet duygusu" olmaktadır. Kürtlük bilinci 1925'ten sonra ortaya çıkmaya başladığı halde, ortak ekonomik pazarın ancak 1980'den sonra ortaya çıktığını (yani, asimilasyonun artık kesinlikle imkânsız olduğunu) Türkiye Cumhuriyeti hiç anlamıyor gözükmektedir.

Bu arada, sabun köpüğü tedbirler dizisi de değişmediği için, devletin bu sorunu çözmek için uyguladığı yöntemler doğudaki çocukların Ankara'da Atakule ve İstanbul'da Tatilya'ya götürerek gezdirilmesinden, Galatasaray maçlarının Diyarbakır'da oynatılmasından, Diyarbakırspor ile Vanspor'a büyük yardımlar yapılmasından, ses-film sanatçılarına doğu ve güneydoğuda konser verdirilmesinden ve bale sanatçılarına başlarında poşuyla gösteri yaptırılmasından daha radikal bir düzeye henüz ulaşmamıştır.

Her ne kadar 2000'lerin başında Kürt milliyetçiliği had safhada yenilmiş ve sakin gözükmekteyse de, "batı cephesinde yeni bir şey"in olmadığı Türkiye'de, yakın bir gelecekte doğu cephesinde de yeni bir şey olmamasından korkmak paranoya sayılmamalıdır.

Türk Milliyetçiliği ve Kürt Sorunu

MESUT YEĞEN

Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesiyle temasını resmetme işine, bu temasa dair genel bir tasviri zorlaştıran unsurlara işaret ederek başlamak gerekiyor. Zorluğu yaratan ilk unsur, bizzat Türk milliyetçiliğinin uzun tarihidir. 1800'lerin sonundan günümüze uzanan tarihiyle, kültürel bir hareket olarak başlamışken, Türk milliyetçiliği yekpare bir ideoloji olmamış, önce Osmanlıcılığı bertaraf eden bir bütünleştirme (devleti kurtarma) stratejisine, ardından da laik, modern ve ulusal bir devletin (-toplumun) kurucu ideolojisine evrilmiş, nihayet günümüzde siyasî hayatı olduğu kadar kültürel hayatı da kuşatan, neredeyse rakipsiz bir genel anlatıya dönüşmüştür. Çeşitli uğraklardan oluşan uzun bir tarihe sahip oluşu; Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesiyle temasını, onu görme biçimini çeşitlendirerek 'belirsizleştiren' ilk unsurdur.

İkinci unsur, farklı Türk milliyetçiliklerinin mevcudiyetidir. Bütün çeşitlemelerini hakkıyla tespit etmek bu çalışmanın menzili dışında kalsa da, ıslahatçılığa ve inkılâpçılığa dolanarak modern bir devleti ve sekülerleşmiş bir ulus-toplumu inşâ eden ana akım milliyetçilik, köktenci bir milliyetçilik, sol-milliyetçilik, "İslâmcılıktaki milliyetçilik" (Bora, 1998), günümüzün banal, pop-milliyetçiliği gibi Türk milliyetçiliği çeşitlemeleri malumdur. Aralarındaki geçişliliklere, başvurulan ortak referanslara rağmen, bu milliyetçiliklerin kiminin indirgenemez farklar üzerine inşâ edilmiş olduğu sabittir. Bu çeşitlenme, Kürt meselesine dair görme biçimlerindeki çeşitlenmenin de neredeyse dolaysız sebeplerinden biridir.

Aynı düzlemde değerlendirilmesi gereken üçüncü bir unsur, başta ana akım milliyetçilik olmak üzere, Türk milliyetçiliklerinin başka ideolojilerle sarmallanarak belirişi ve icra olunuşudur. Türk milliyetçiliğini farklı düğüm noktalarına sabitleyerek çeşitlendiren sarmallanmaların en önemlileri, hiç şüphesiz ıslahatçılık ve inkılâpçılık olarak Batılılaşmacılık, merkeziyetçilik, korporatist bir halkçılık, kalkınmacılık vb. olmuştur. Bütün bu sarmallanmaların neticesini tahmin etmek hiç de zor değildir: Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesini görme biçimi "saf" milliyetçi bir görme biçimi asla olmamıştır. Türk milliyetçiliği, Kürt meselesini sarmallandığı ideolojilerin katkısıyla okumuştur. Bu durumu, Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesiyle temasını, meseleyi görme biçimini belirsizleştiren bir başka unsur olarak kaydetmek gerekir.

Son olarak, bizzat Kürt meselesinin tâbi olduğu dönüşümü, bu dönüşümün uğraklarını eklemek gerekiyor. Durum açık-

tır: Onlarca yıla yayılan Kürt meselesi, hep 'kendisinden başka' toplumsal unsur ya da süreçlere eklemlenerek gerçekleşmiştir. 19. yüzyılın ortalarından itibaren özerk bir toplumsal-siyasî uzamın idari ıslahat aracılığıyla tasfiyesine muhalefet olarak beliren mesele, 20. yüzyılla birlikte, ulusal-olmayan bir siyasî birliğin ulusal bir siyasî birliğe çevrilmesine, muhalefete dönüşmüş, 20. yüzyılın ortalarından itibaren ulusal pazarın bölgeye yayılmasıyla ortaya çıkan mağduriyete sarmallanır olmuştur. Bugünse meselenin küreselleşme sürecinin imkân ve sıkıntılarına eklemlenmiş olarak devam ettiği öne sürülebilir. Bütün bu farklı halleri, Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesiyle temasını, meseleyi görme biçimini çeşitlendiren ilave bir değişken olmuştur.

Sonuç ortadadır: Hem Türk milliyetçiliğinin hem de Kürt meselesinin tarihsel ve ilişkisel karakteri, milliyetçiliğin Kürt meselesiyle temasında ve dolayısıyla meseleyi algılayışında epey bir çeşitliliğe yol vermiştir.[1] Bütün bu çeşitliliği, Türk milliyetçiliğinin 'gelişme' tarihini, sarmallandığı başka ideolojileri, iç bölünmelerini ve Kürt meselesiyle karşılaşma biçimlerini tek tek değerlendirerek ele almak bu çalışmanın harcı değil. Bunun yerine, tüm bunları hesaba katan genel bir incelemeyi Kürt meselesine dair temel görme biçimlerine odaklanarak gerçekleştirmek daha mümkün görünüyor.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ, ISLAHAT VE KÜRT SORUNU

Türk milliyetçiliği, aşağı yukarı 1890'lardan beri dolaşımda olmakla beraber, devleti kurtarma stratejisi olarak Türkçülük, Tanzimat'la birlikte adım adım kurulmuş Osmanlıcılık stratejisini, ancak Balkan Harbi'yle birlikte alt edebilir konuma geldi (Tunaya, 1989: 236-237).[2] 1890'ları takip eden birkaç on yılı Osmanlıcılıkla içiçe ve ancak zaman zaman rekabet ederek geçiren Türkçülük, devletin modern ve merkezî bir aygıta dönüştürülmesini, ayrılıkçılığın etkisizleştirilmesini ve daha liberal bir siyaseti amaçlayan ıslahat programının koynunda serpildi. Dönemin Osmanlı siyaseti için henüz ciddi bir sorun teşkil etmeyen Kürt meselesiyle de bu genel çerçeve içerisinde halleşti bu dönemin Türk milliyetçiliği.[3]

Somutlaştırmak gerekirse, dönemin Türk milliyetçiliği, meseleyi daha ziyade merkezî bir iktidar aygıtının güçlendirilmesine yönelik ıslahatlar üzerinden değerlendirdi. Osmanlıcılığa olduğu kadar, Osmanlıcılığın tanımlayıcı unsurlarından ademi merkeziyetçiliğe de muhalefet eden Türkçülük, siyasî iktidarı ele geçirir geçirmez merkeziyetçi düzenlemelerin kapsamını epey genişletti. İttihat ve Terakki'nin 1913 yılında gerçekleştirilen kongresinde kabul edilen cemiyet programının ilk maddesi, merkeziyetçilik ilkesinin kayıtsız şartsız kabulünü ilan etti (Tunaya, 1989: 236). Keza, çoğu Kürt olmak üzere, aşiretlerin iskân edilerek yerleşikleştirilmeleri kararlaştırıldı. Esasında, dönemin Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesiyle daha çok merkeziyetçiliği hedefleyen ıslahatlar üzerinden ilgileneceğinin işaretleri daha 1908 yılında, bizzat devrimin gerçekleştiği gün verilmişti. Devrim günü Diyarbakır'da konuşan bir Osmanlı subayı şunları söylemekteydi: "Meşrutiyet ağalığı lağvetti, beyliği kaldırdı. Bugünden itibaren beyle hamal birdir. Ağalık yoktur. Aşiret yoktur. [...] Eskisi gibi askerlerden kaçmayınız. Askerlik farz-ı cihaddır. [...] Aşiret döğüşleri şeytan içindir. Askerlik ise Allah içindir. [...] Devri istibdadda olduğu gibi vergiye derd-ü bela demeyiniz. [...] Kürtlerin yalnız bir derdi vardır, o da cehalettir."[4] Siyasî bağlılıklarının merkezinin aşiret oluşu, (dolayısıyla) askerlik yapmaktan kaçınmaları ve vergi vermeye pek de gönüllü olmamaları ve cehaletleri; dönemin Türk milliyetçiliği Kürtlere, Kürtlerle

meskun coğrafyaya ya da Kürt meselesine baktığında esas olarak bunları yani, modern bir siyasî iktidarın örgütlenmesini engelleyen unsurları görmektedir. Türk milliyetçiliği bu unsurları ıslahatlar yoluyla etkisizleştirilecektir.

Dönemin Türk milliyetçiliği Kürt meselesiyle esas olarak 'ıslahat' esprisi etrafında meşgul olmakla birlikte, meşguliyetini bununla sınırlı tutmadı. 1908 Devrimi'nin yarattığı serbestiyet ortamında kavmi aidiyetler güçlü bir biçimde ifade bulunca, iktidarı kontrol eden Türk milliyetçiliği bu serbestiyeti budamakta tereddüt etmedi.[5] 1909 yılında etnik saiklerle cemiyet kurulması yasaklandı (Tunaya, 1988: 368-369). Etnik saiklerle dernek kurulması yasaklanırken, Millî Kütüphane, Millî Arşiv, Millî Sinema, Millî Musiki Cemiyeti, Türk Gücü, Türk Ocağı gibi kurumlar oluşturuluyordu. Diğer bir deyişle, unsuri aslı olarak görülen Türklerin hâkim millet kılınmasını sağlamaya dönük genel bir proje uygulamaya konuluyordu.

Görünen o ki, 20. yüzyıl başı Türk milliyetçiliğinin, dönemin siyasî ajandasında henüz üst sıralarda bir yer işgal etmeyen Kürt meselesiyle teması birden çok unsur tarafından koşullanmaktaydı. Devleti modern bir makineye çevirmeyi hedefleyen kararlı bir ıslahat projesi, siyasî temsili genişletme iddiası ve Türkleri hâkim millet kılmaya dönük tedbirler bu unsurların başında geliyordu. Pek de tutarlı olmayan bu unsurların biraradalığı, Türk milliyetçiliğinin Kürtlerle ilişkisini de 'tutarsız' kıldı. Dönemin Türk milliyetçiliği, bir yandan siyasî temsili genişletme işini sırtlanıp Kürtlerin bir kısım temsilcisinin desteğini kazanıyor, ancak içerisinden çıktığı ıslahat hareketinin tedarik ettiği merkeziyetçiliğe dair genel enstrümanları köktenci bir biçimde kullanıp, Türkleri hâkim millet kılmaya yönelik uygulamaların peşine düşünce, hem 'ıslahat mağduru' Kürtlerin, hem de İstanbul'daki Kürt okumuşlarının şimşeklerini üzerine çekiyordu.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan geride kalan yirmi otuz yıla bakıldığında, görünen şudur: Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesiyle teması, modern ve merkezî bir devlet-toplumun inşâ edilmesi ve Türklerin hâkim millet kılınmasına dair uygulamaların kavşağında gerçekleşmiştir. Anılan uygulamalardan duyulan memnuniyetsizlik ve gösterilen direnç, bu direncin ya da daha terminolojik bir ifadeyle Kürt meselesinin, modern ve merkezî bir devletin inşâsının ve Türklerin hâkim millet kılınmasının önündeki pürüzlerden biri olarak kodlanmasının önünü açmış oldu. Dönemin ıslahatçılıkla melezlenmiş milliyetçiliğinin Kürt meselesine bakışı, küçük çeşitlenmelerle birlikte, uzun bir müddet için Türk milliyetçiliğinin egemen bakışı olacaktı.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ, İNKILÂP VE KÜRT SORUNU

Birinci Dünya Savaşı Türk milliyetçiliğinin seyrini kökten bir biçimde etkiledi. Savaşın görece önemsiz bir sonucu, dönemin milliyetçiliğinin bir süre için de olsa iktidarı terk etmek zorunda kalışıydı. Daha önemli sonuç ise, imparatorluğun ve devlet aygıtının fiilen çökmesi oldu. Savaş sonrası Osmanlı, coğrafi olarak neredeyse Anadolu'dan ibaret kalmış, Anadolu ise artık daha Türk ve çok daha Müslüman bir coğrafya oluvermişti.[6] Bu durum, imparatorluğu olmasa da çöken devleti canlandıracak olanların bu işi oturtacakları zeminin ne olabileceğinin de habercisiydi. Anadolu'nun artık daha Türk ve çok daha Müslüman bir sosyal kompozisyonuna sahip oluşu, yeniden tesis edilecek siyasî birliğin mahiyetini de etkileyecekti. Öte yandan, iktidardan uzaklaştırılmış ve elit figürlerinin bir kısmı tasfiye edilmiş de olsa, ıslahatçı-Türkçü ideal halen Anadolu'nun en canlı siyasî kadrosuna sahipti. Ülkenin toplumsal kompozisyonu giderek Müslümanlaşıp,

Türkleşmişken, ıslahatçı-milliyetçi fikriyatın halen en canlı siyasî kadroya sahip oluşu, siyasî birliğin yeniden tesisinde milliyetçilik fikrini epey avantajlı kıldı. Dönemin emperyalistlerinin Anadolu'ya dair planlarını engellemekle kalmayıp, temsili bir irade vasıtasıyla Anadolu'da siyasî birliği yeniden tesis edecek olan Kurtuluş Savaşı'nı örgütleyen kadro, 1918'le iktidardan uzaklaşmak zorunda kalan ıslahatçı-milliyetçi fikriyatı yeniden iktidara taşıdı.

Islahatçı-milliyetçi fikriyat yeni bir önderlik ve kısmen yenilenmiş bir kadroyla tekrar iktidara gelmiş olmakla birlikte, iktidar olunan coğrafyanın sosyal imkânları değişmişti. Bu durum, ıslahatçı-milliyetçi fikriyatın 1918 öncesi vizyonunun değişmesinin önünü açtı. Değişme, anılan fikriyatı oluşturan eksenlerin her ikisinde birden gerçekleşti. Ilkin ıslahat fikri keskinleşti. Emperyalistlerin işgalini sona erdirip siyasî birliği yeniden tesis edebilmiş olmanın verdiği kudret ve meşruiyet, ıslahat fikrinin hızla daha jakoben bir biçim alarak, inkılâp fikrine dönüşebilmesine katkıda bulundu. İkinci olarak ise, milliyetçilik fikri yenilendi. Amaç artık, çok etkili bir siyasî birlik içerisinde Türklerin hâkim millet kılınması değil, bizzat devletin ulus-devlet olarak, siyasî birliğin de ulus fikri etrafında örgütlenmesiydi. Her iki değişiklik de, bir yandan Kürt meselesini kışkırtırken, beri yandan da Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesini görme ve bu meseleyle halleşme biçimini değiştirdi.

Saltanatın ilgasından, hilafetin tasfiyesine, tevhid-i tedrisattan, medeni kanuna uzanan inkılâplar sürecini tekrarlamaya gerek yok. Kararlı bir inkılâpçılığın yeni rejimin en belirgin sıfatlarından birisi olduğu malumdur. Milliyetçilikteki değişimin, diğer bir deyişle, Türklerin hâkim unsur kılınması fikrinden, devletin ulus-devlet olarak örgütlenmesi fikrine geçişin en bariz göstereni ise, şüphesiz 1924 Anayasası'dır. 1924 Anayasası'nın Meclis Komisyonu tarafından teklif edilen gerekçesinde de belirtildiği gibi, bundan böyle, "Devletimiz bir devleti millîyedir. Beynelmilel veyahut fevkalmilel bir devlet değildir." Dolayısıyla, "devlet, Türkten başka bir millet tanımaz" (Gözübüyük ve Sezgin, 1957: 7).

Ulus-devlet kurulmuştur. Kurulan ulus-devlet, hükümranlık iddia ettiği toplumsal coğrafyada Türklük haricindeki kavmi mevcudiyetleri teslim etmekte, ancak bu mevcudiyetlerin hakka, hukuka tercüme edilmesine itiraz etmektedir. Bu, şüphesiz yeni bir durumdu; hele de Kürtler açısından. Çünkü, kavmi mevcudiyetlerin hukuka tercüme edilmesine itiraz edenler, çok kısa bir süre önce bu hukuku tanıyacaklarını beyan etmişlerdi. Bu beyanın açık bir örneği, ulus-devletin kurucu örgütü Anadolu ve Rumeli Müdafa-i Hukuk Cemiyetleri (ARMHC) programının birinci maddesinde yer alıyordu. Programa göre, "bilcümle anasır-ı İslâmiye yekdiğerine karşı hürmet-i mütekabile ve hiss-i fedakâri ile meşhun ve vaziyet-i ırkiye ve içtimaiye ve şerait-i muhitiyelerine riayetkâr öz kardeştirler" (Tunçay, 1989: 341). Açıkça telaffuz edildiği üzere, 1924'te ulus-devleti ilan edenler, sadece birkaç yıl öncesinde memleketin etnik farklılıklarını hukuki olarak tanımaktaydılar; tıpkı Cumhuriyetin kurucusu gibi. Mustafa Kemal'e göre de "[h]ududu millî olarak çizdiğimiz daire dahilinde yaşayan anasır-ı muhtelife-i İslâmiye yekdiğerine karşı ırki, muhiti, ahlaki, bütün hukukuna riayetkâr özkardeşlerdir" (TBMM, 1985: 73).

Ulus-devleti kuranların hükümran olmak istedikleri coğrafyanın toplumsal çeşitliliğine göstereceklerini beyan ettikleri hürmet, Kürtler söz konusu olduğunda çok daha belirgindi. Birinci Dünya Savaşı sonunda elde kalan coğrafyada Türklerden sonraki ikinci büyük Müslüman kavim haline gelen Kürtlerin bu konumu, Istanbul Hükümeti'yle ARMHC temsilcileri arasında imzalanan Amasya Protoko-

lü'nde teslim edilmişti. Protokolün ilk maddesi, Osmanlı ülkesini Türklerin ve Kürtlerin yurdu olarak tanımlamaktaydı. Aynı madde Kürtlerden Osmanlı milletinin ayrılmaz bir unsuru olarak bahsetmekte ve Kürtlerin etnik ve toplumsal örflerinin tanınacağını belirtmekteydi.[7]

Durum ortadadır: 1924'e gelindiğinde, Türk milliyetçiliği kavmi mevcudiyetlerini olmasa da, bu mevcudiyetten kaynaklandığı farz edilen haklarını tanımayı reddettiği Kürtleri Türk *olmaya* davet etmektedir. Cebri ya da 'normal' bir asimilasyon pratiği hızla uygulamaya konacak,[8] ancak bir süre sonra Kürtleri Türk olmaya 'davet etmenin' de gereği kalmayacaktır; Kürtlerin ulus-devletin tahkim edilişine gösterdiği direnç ve otuzların otoriteryan ikliminde halleşilen 'soy Türkçülük', Türk milliyetçiliğini Kürtlerin kavmi mevcudiyetini inkâr etmeye götürdü. Soy Türkçülüğün kimi çeşitlemelerince halen sahiplenilen, ana akım Türk milliyetçiliğince ise doksanlara kadar özenle korunan bu meşhur dikîtuma göre Kürtler yoktular.

Ne var ki, Kürtleri görünmez kılan Türk milliyetçiliği, Kürt meselesini görünmez kılmakta aynı beceriyi gösteremedi. Türkiye Cumhuriyeti'nin, kavmi aidiyetleri inkâr eden bir ulus-devlet olarak ortaya çıkmakla kalmayıp, Kürtlerin merkeze olan gevşek tâbiyetlerini tasfiye etme işini hızlandırmaları pek de memnuniyetle karşılanmadı. Bu memnuniyetsizlik, Türkiye Cumhuriyeti'nin bir ulus-devlet olarak kuruluşunu izleyen on beş yılda, zaman zaman ayaklanmalara dönüşen sert biçimler aldı. Bu durumda, inkılâpçılıkla sarmallanmış Türk milliyetçiliği, Kürt meselesini, imparatorluk mantığınca idare edilen heterojen bir toplumsallığı ulus-devlet mantığınca hâkim olunan türdeş bir toplumsallığa dönüştürmenin 'hassasiyetleri' üzerinden algıladı. Bütün bu dönem boyunca Kürtlerin memnuniyetsizliğine, modern, millî ve seküler bir devlet-toplum inşâ etmeyi amaçlayan inkılâpların merceğinden bakıldı. Millî bir devlet-toplumu inşâ etmenin yanında, modern ve seküler bir devlet-toplumu da hedefleyen Türk milliyetçiliği, Kürtlerce gösterilen toplumsal ve siyasî direnci, bu devasa projeyi oluşturan kompartımanları hep birden telaffuz eden, melez bir dil üzerinden okudu. Hulasa, dönemin Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesini 'anlamak' ya da 'gidermek' üzere geliştirdiği algı, modern, millî ve seküler bir toplum-devleti inşâ etmenin peşine düşmüş, jakoben bir inkılâpçılığın algısı oldu.[9]

Bahsedilen algının metinleştiği mükemmel bir örnek, 1925'teki Şeyh Sait Ayaklanması'nın önderlerinden çoğunu idama mahkûm eden Istiklal Mahkemesi'nin başkanınca yapılan karar konuşmasıdır:

> *Kiminiz hasis kişisel çıkarlarınıza bir zümreyi alet, kiminiz yabancı kışkırtmasını ve siyasî harisleri rehber ederek hepiniz bir noktaya yani Bağımsız Kürdistan teşkiline doğru yürüdünüz. Senelerden beri düşündüğünüz ve tertiplediğiniz genel ayaklanmayı yaparak bu bölgeyi ateş içinde bıraktınız. Cumhuriyet hükûmetinin kesin hareketi, Cumhuriyet ordusunun öldürücü darbeleri ile irticanız ve ayaklanmanız derhal yok edildi ve hepiniz yakalanarak hesap vermek üzere adalet huzuruna çıkarıldınız. Herkes bilmelidir ki, genç Cumhuriyet hükûmeti kışkırtıcılık ve irtica, her türlü lanetli faaliyetlere kesin surette göz yummayacağı gibi, hatta kesin tedbirleri sayesinde bu gibi eşkıya hareketlerine yol vermeyecektir. Senelerden beri şeyhlerin, ağaların, beylerin baskısı altında sömürülen, eriyen, inleyen bu bölgenin zavallı halkı artık sizin kışkırtıcılığınızdan ve kötülüğünüzden kurtularak Cumhuriyetimizin verimli ilerleme ve saadet vaad eden yollarında yürüyerek refah ve saadet içinde yaşayacaktır* (vurgu eklenmiştir) (aktaran Aybars, 1988: 325-326).

"Yabancıların kışkırttığı bağımsız Kürdistan ideali", "irtica," "eşkıyalık," "şeyh-

ler ve ağalar" bir yanda, "ilerleme ve saadet vaat eden Cumhuriyet Hükümeti ve Cumhuriyet Ordusu" beri yanda. Karşıtlık barizdi: Millî, merkezî ve seküler bir toplumsal 'duruma' karşı çıkanlar, yani Kürdistan idealini kışkırtanlar, mürteciler, eşkıyalar, şeyhler ve ağaların karşısında, bu toplumsal durumun örgütleyicisi Cumhuriyet hükümeti ve Cumhuriyet ordusu. İnkılapçı milliyetçilerin tasfiye etmeye çalıştıkları ne varsa Kürt ayaklanmasında biraraya toplanmış gibiydi. Millî bir devlet idealini boşa çıkarmak isteyen ecnebilerin piyonları, seküler bir devlet-toplum idealini boşa çıkarmak isteyen mürteciler ve merkezî bir devlet iktidarının taşraya yayılmasına direnen eşkıyalar, ağalar ve şeyhler; kısaca, bir fenalıklar cümbüşü. Aslında, bütün bu cümbüşü temel bir ikiliğe tercüme etmek mümkündür. Dönemin Türk milliyetçiliği açısından Kürt meselesi, inkılâpçı milliyetçilikle temsil edilen *şimdi*nin alt etmeye koyulduğu *geçmiş*in direncinden başka bir şey değildi. Diğer bir deyişle, Kürt ayaklanmasında veya genel olarak Kürt meselesinde cisimleşen, saadet ve ilerleme vaat eden *şimdi*yle, şimdinin tasfiye etmeye yöneldiği *geçmiş* arasındaki mücadeleydi. Dönemin Türk milliyetçiliği uzunca bir müddet Kürt meselesini bu türden bir karşıtlık üzerinden algılayacaktı.[10]

Kürt meselesini (millî, modern ve seküler olmayan) *geçmiş* ve (millî, modern ve seküler) *şimdi* genel karşıtlığı üzerinden okuyan inkılâpçı-milliyetçilik, bu karşıtlığı zaman zaman detaylandıracak, örneğin bazen kategorik olarak eşkıya ve aşiretlerin toplumsal direnciyle irtibatlandıracaktır. Bu durumda, inkılâpçı Türk milliyetçiliği, Kürt meselesini modernlik öncesi toplumsallıkların modern bir devlet-toplum inşâ etmenin önüne dikilişine dair bir pürüzler toplamı olarak görecektir. Dönemin Türk milliyetçiliği açısından, rahatsızlık çıkaranlar, modern bir devlet iktidarının tesisinden keyfi kaçan aşiretler ve eşkıyalardı. Örneğin, dönemin Türk milliyetçiliğinin mümtaz metinleri arasına dahil olmayı hak eden İskân Kanunu[11] açısından aşiretlerin mevcudiyeti meselenin önemli bir kısmını teşkil etmekteydi. Aşirete 'hükmi şahsiyet' tanınmayacağını belirten kanun, aşirete, aşiret resiliğine tanınmış bütün hakların da lağvedildiğini bildiriyordu (*Resmî Gazete*, sayı: 2733, 21 Haziran, 1934). Esas amacı kapsamlı bir asimilasyon gerçekleştirmek olan İskân Kanunu, çözmeye yeltendiği sorunu merkezî ve modern bir devletin hoş göremeyeceği aşiret tipi toplumsal örgütlenmelerin süregitmesi olarak kodlamaktaydı.

İnkılâpçı milliyetçilik açısından geçmişin bir başka kalıntısı ise eşkıyalıktı. 1930'da modern ve seküler bir örgüt, *Hoybun* tarafından idare edilen Ağrı Ayaklanması dönemin Türk milliyetçiliğince eşkıyalık olarak algılanıyordu. Bu yılın bütün yaz mevsimi boyunca gazeteler, "eşkıyaların nasıl temizlendiğine" ilişkin haberlerle doludur. Örneğin, 9 Temmuz 1930 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinin haberine göre "eşkıya üzerine tayyarelerimiz bomba yağdırmışlardır." Aynı gazetenin 13 Temmuz 1930 tarihli sayısı ise Kürt ayaklanmasını daha manidar bir karşıtlık içerisinde okumaktaydı. Habere göre, "İran'dan geçen *çetelere* karşı asker bulunmayan yerlerde *Cumhuriyet'i* bizzat *vatandaşlarımız* müdafaa etmişlerdir" (vurgu eklenmiştir). 1930 Ağrı Ayaklanması esnasında sıkça kullanılan 'eşkıya' nitelemesi, 1937 Dersim İsyanında da dolaşımdadır. 16 Haziran 1937 tarihli *Cumhuriyet* gazetesi, "meşhur Dersim'in klasik isyan ve *şekavetlerinin* İsmet İnönü eli ile tarihe gömüldüğünü" bildirmektedir. İsyanın önderi Seyyid Rıza da eşkıyalık suçlamasıyla idam edildi.

Kürt meselesini eşkıyalık ya da aşiret meselesi olarak algılanışına katkıda bulunanın milliyetçilikten ziyade inkılâpçılık olduğunu kaydetmek gerekir. Dönemin Türk milliyetçiliği, Kürtlerin rahatsızlığı-

nı inkılâplar vasıtasıyla giderilmeye çalışılan bir toplumsal durumun 'doğal' direnci gibi görmektedir. Daha kesin bir anlatımla, Türk milliyetçiliği açısından Kürt direnci, aslında (modern bir devlet-toplumun inşâsı demek olan) medenileşmeye gösterilen dirençten başka bir şey değildi. Kürt meselesini, yeni rejimin memleketi medenileştirme kampanyasına karşı gösterilen bir direnç olarak kodlayan önemli bir figür İsmet İnönü'ydü. 1937'de başbakanı olduğu hükümetin iki yıldır Tunceli'de bir ıslahat programı uyguladığını belirten İnönü, bu programın "kanuna muhalefetten zevk ve kuvvet almış olan bazı reislerce iyi karşılanmadığını", muhalefet ve mukavemet edildiğine işaret etmekte, ancak hükümetin kararlığının altını çizmektedir: "*Tunceli'nde ıslahat ve medenileştirme programı yürüyecektir*" (vurgu eklenmiştir) (aktaran Beşikçi, 1990: 82-83). Dersim İsyanı'nı değerlendiren Yunus Nadi'ye göre de 'Cumhuriyet rejiminin Tunceli vilayetinde yaptığı şey askerî bir sefer değil, medeni bir yürüyüştür (*Cumhuriyet*, 18 Temmuz 1937). Yine aynı yazara göre, hükümet Tunceli'nin "*dağlı bedevilerine*" şu hakikati anlatmaktadır: "[y]a bu deve güdülecek, ya da bu diyardan gidilecektir" (vurgu eklenmiştir) (*Cumhuriyet*, 17 Haziran 1937).

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ, DIŞARISI VE KÜRT SORUNU

Millî, merkezî ve seküler devlet-toplumun inşâsının Balkan Harbi, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'nı kapsayan uzun bir savaş dönemiyle çakışması anılan inşâ işini gerçekleştiren inkılâpçı-milliyetçi kadroyu 'dışarıya' karşı hep tedirgin kıldı. Tedirginlik, boşa değildi. Büyük bir imparatorluk devleti, bütün bir 19. yüzyıl boyunca emperyalistlerarası türlü hesaba konu edilmiş, ardından 20. yüzyılın başında neredeyse tümüyle ortadan kalkacak olmuştu. Bu çözülme sürecini durdurup Anadolu'da bir ulus-devlet kuranlar, özellikle Balkan Harbi'nden Sevr'e uzanan süreci unutmadılar. İnkılapçı-milliyetçilik, kurduğu yeni siyasî birliğin de 'ecnebi tehdidi' altında olduğuna inanmak için yeterli sebebe sahipti. Bu durumda, ardında saltanat ve hilafet özlemi, tasfiye edilen geçmişin direnci, eşkıyalar, aşiretler ve mürteciler olduğuna hükmedilen Kürt rahatsızlığıyla 'dışarısı' arasında bağ kurulmakta gecikilmeyecekti. Kürt meselesinin, başka devletlerin kışkırtmasıyla vücut bulan, suni bir mesele olduğu kanaati, Türk milliyetçiliğinin neredeyse bütün zamanlarında ve inkılâpçısından köktencisine bütün çeşitlemelerince benimsendi. Kürt rahatsızlığının ardında ecnebi kışkırtmasının bulunduğu daha 1925 Şeyh Sait Ayaklanması esnasında 'tespit edilmişti'. Ayaklanmanın önderlerini idama mahkûm eden İstiklal Mahkemesi, ayaklanmanın ardında 'yabancı kışkırtması' olduğuna hükmetmişti. Ancak, Türk milliyetçiliği, ecnebi kışkırtması fikrini zamana ve zemine bağlı olarak farklı biçimlerde içeriklendirecek, kışkırtanlar bazen Batılı emperyalistler, bazen Kuzeyli komünistler, bazen de Güneyli komşular olacaktı. Kurtuluş Savaşı'nın hemen ardından Anadolu'ya dair planları boşa çıkarılan Batılı ülkeler, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Kuzeyli komünistler, 1980 sonrasında ise Güneyli komşular kışkırtıcılık rolünü üstlenmişlerdi. Bugün, kışkırtma sırasının yeniden Batılılara geldiği bilinmektedir.

Kürt rahatsızlığını ecnebi kışkırtmasına indirgeyen ve kışkırtmanın ardındaki değişik aktörleri işaret eden eşsiz bir metin 1963 yılındaki bir davanın iddianamesidir. Aralarında Musa Anter, Said Elçi, Edip Karahan ve Yaşar Kaya'nın da olduğu bir grup hakkında açılan davanın iddianamesine göre,

> *... Cumhuriyet devrimizde [...] bazı devletler çeşitli düşünceler tahtında Doğu Anadolu'muzda karışıklık çıkarmak yo-*

lunu tutmuşlardır. [...] Nitekim Şeyh Sait, Ağrı ve Dersim isyanları muayyen aşiretlerin, dışardan körüklenen, inkılâp aleyhtarı irticai tesirlerinin neticesidir. [...] Dışardan gelen tahriklerin mahiyeti, tahriklere alet olanların şahsiyeti eskisi gibi değildir. Evvelce dış tahrikler Ortadoğu'da menfaatleri olan emperyalist devletlerden gelirken ve milliyet maskesi altında gizlenirken, bu defa komünizm faaliyeti halinde belirmektedir. Buna alet olanlar ise, eskiden şeyhler ve aşiret reisleri iken, şimdi mahdut münevver zümreyi teşkil etmektedir (vurgu eklenmiştir) (aktaran Şadillili, 1980: 184-185).

Metin iki açıdan önemlidir. İlkin, Kürt rahatsızlığının ardında olduğuna hükmedilen ecnebi kışkırtmasını örgütleyenlerin Türk milliyetçiliğinin 'düşman' tarifine göre değiştiğini göstermektedir. İkinci olarak ise, Türk milliyetçiliği Kürt meselesini ecnebilerce kışkırtılan suni bir mesele olarak gördüğü anda, meseleye dair öteki görme biçimlerinden vazgeçmiş değildir. Türk milliyetçiliğine göre, ecnebi kışkırtmasına alet olanlar herhangi birileri değil, fakat inkılâp aleyhtarı, mürteci aşiretler ya da mahdut münevver zümredir. Diğer bir deyişle, karşılaşılan direnç, ecnebi kışkırtması ile ilgili olduğu kadar, geçmişin alt edilen düzeniyle, alt edilen geçmişin direnci olarak irticayla ve modernlik öncesinin kalıntılarından birisi olarak aşiret sorunuyla, hepsiyle birden ilgilidir.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ, KALKINMA VE KÜRT SORUNU

Türk milliyetçiliği Kürt meselesiyle, yirmilerden aşağı yukarı 1950'ye kadar, modern, seküler ve millî bir devlet-toplumun inşâ edilmesine dair genel bir çerçeve içerisinde temas etti. Kırklara gelindiğinde, Kürt ayaklanmaları son bulmuş, Kürt meselesinin uzunca süren bir dönemi de kapanmıştı. Millî bir devlet inşâ etme işinin büyük kısmı halledilmiş, siyasî entegrasyon gerçekleştirilmişti. Ne var ki, siyasî entegrasyon gerçekleştirilmiş olmakla birlikte, ülkenin bir büyük pazar olarak örgütlenmesi, diğer bir deyişle iktisadî entegrasyon özellikle Kürtlerin yaşadığı bölgelerde henüz zayıftı. Bu durum, siyasî iktidarı pazar yoluyla bütünleşmenin gerçekleştirilmesi işine mesai harcamaya sevk etti. Bu durumda, koordinatları CHP tarafından çizilmiş olmakla birlikte, 1950 sonrasının büyük siyasî akımı DP-AP geleneğince de benimsenen ana akım Türk milliyetçiliği, Kürt meselesini bir iktisadî bütünleşme sorunu olarak kodlayacaktı. Ana akım milliyetçilik açısından siyasî direnci kırılan Kürtlerin yapması gereken az bir şey kalmıştı: İktisaden de bütünleşmek.

DP'nin altmışlardaki mirasçısı AP, 1965 yılındaki hükümet programında "yurdun birçok bölgesinde, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da hayat ve yaşayış şartları bakımından büyük farklar" olduğuna işaret edip "bölgeler arasındaki gelişme farklarını azaltmayı" vaat ediyordu (TBMM, 1988: 104). Ancak belirtmekte fayda var: Bölgeye yönelik bu ilgi, salt kalkınma meselesiyle alakalı değildi. Bu dönemin siyasî iktidarlarının daha önemli derdi, bölgeyle ulusal pazar arasındaki bütünleşme noksanlığıydı. Kalkınmayla ulusal bir pazar etrafında bütünleşme sorunu arasındaki genetik ilişkiyi sergileyebilmek açısından, 1969'daki AP Hükümet Programı örnek bir metindir. Doğu bölgesinin kalkınması meselesinin üzerinde önemle durulduğuna işaret eden programa göre,

Ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütün olan memleketimizin bütün bölgelerinin kalkınması, Anayasamızın bir icabıdır. [...] Hedefimiz Türkiye'nin bütün bölgelerini tüm olarak çağımızın medeniyet seviyesine çıkartmaktır. Bunun içindir ki, memleketimizin tümüne şamil bir kalkınma planı tatbik olunurken, geri kalmışlı-

*ğın yaygın ve tesirli olduğu bölgelerde özel tedbirler alınmasına ihtiyaç görmekteyiz. Bu özel tedbirlerin maksadı; memlekette imtiyazlı bölgeler yaratmak değil, **bütünleşmeyi perçinlemektir** (vurgu eklenmiştir)* (TBMM, 1988: 155).

1969 hükümet programı açısından bölgesel kalkınmanın 'kendinde' bir sorun olmayıp, medenileşme meselesinin bir unsuru olduğuna hükmedilen bütünleşme işiyle alakası açıktır. Diğer bir deyişle, ifade edilen ihtiyaç, bölgeyle ulusal pazar arasındaki bütünleşmeyi gerçekleştirecek bir kalkınmadır. Görünen odur ki, dönemin ana akım milliyetçiliği meseleye baktığında esas olarak bir iktisadî bütünleşme sorununu görmektedir. Öte yandan, ana akım Türk milliyetçiliğinin çekim alanında bulunan Türkiye solunun bazı çeşitlemelerinin de Kürt meselesini iktisadî bütünleşme noksanlığı üzerinden kavradığını kaydetmek gerekir. Ancak, solun durumunda ayırt edici olan, bir yandan bütünleşmenin gerçekleşmemesinde devletin sorumluluğunun altını çizmesi öte yandan da meseleyi daha makro düzeyde feodalizmin tasfiye edilememiş olmasıyla ilişkilendirmesiydi.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ, KOMÜNİZM VE KÜRT SORUNU

Kapsamlı bir 'bütünleştirme' kampanyası sayesinde kırklarda sindirilen Kürt hoşnutsuzluğu altmışlara gelindiğinde yeniden ortaya çıktı. Bu durumu, Türkiye'nin ellilerle birlikte yaşamaya başladığı büyük dönüşümün siyasî plandaki izdüşümleri arasında görmek gerekir. Bilindiği üzere, Türkiye altmışların ortalarından itibaren sol bir siyasî dalganın yükselişine tanıklık etmeye başlamıştı. Tümüyle yeni bir sosyal zeminden beslenen altmışların Kürt hoşnutsuzluğu da bu sol dalganın bir cüzü olarak ortaya çıktı ve Doğu Mitingleri'yle cisimleşti.

Türkiye'nin ellilerle birlikte yaşamaya başladığı dönüşümün sebep olduğu büyük altüst oluş sadece sola hayat vermedi. Bu büyük altüst oluşun yarattığı güvensizliği Sünnîlik, Müslümanlık, Türklük ve muhafazakârlık gibi kültürel dolayımlara eklemleyerek seslendiren 'ülkücü' hareket de aynı zeminden beslendi. Ancak, anılan güvensizlik de dahil olmak üzere, tüm bu unsurlar arasında şöyle ya da böyle bir iç-tutarlılık sağlayan ya da tüm bunları üstbelirleyen, anti-komünizm göstereni oldu. Neticede, altmışlar, entelektüel kökleri 20. yüzyılın ilk yarısına uzatılabilecek köktenci Türk milliyetçiliğinin, toplumsal tutunumu sabit, önemli bir siyasî hareket olarak ortaya çıkışına tanıklık etti.[12]

Ancak hemen kaydetmek gerekir: Bu köktenci milliyetçilik, Kürt meselesiyle halleşirken ana akım milliyetçilikten büsbütün farklılaşmadı. Hatta denebilir ki, köktenci milliyetçilik uzun bir süre meseleye ana akım milliyetçilikçe tedarik edilen bir mercekle baktı. Köktenci milliyetçilik açısından da Kürt meselesinin kaynağında "ecnebi kışkırtması" vardı. Ne var ki, bu ortaklık iki milliyetçilik arasında herhangi bir kırılma noktası olmadığı anlamına gelmiyordu. Açıktır ki, ana akım milliyetçilik açısından Kürt meselesi, ecnebi kışkırtmasıyla alakalı olmakla birlikte, *daha çok* geçmişe dair ve dolayısıyla inkılâplarla giderilecek 'toplumsal' ya da kalkınmayla alakalı 'iktisadî' bir sorunken, altmışların köktenci milliyetçiliği açısından mesele, her zaman askerî olarak hazır olunması gereken, suni bir asayiş sorunuydu. Bölücülük meselesi olduğuna hükmettiği Kürt rahatsızlığını genel olarak komünizm tehdidi gösterenine ilişkilendirerek okuyan köktenci milliyetçilik açısından, mesele 'dışarıdan' kışkırtılmaktaydı. Üzerine komünizm heyulasının çöktüğü altmışlarda, dışarısının daha ziyade kuzeyde bir yer olduğu malumdur. Bu itibarla, köktenci milliyetçilik, ana

akım milliyetçilikle tedarik edilen bir referansı kullanmaktaydı, tabii ki küçük bir eklemeyle. Kışkırtıcıların hedefi salt millî devlet değildi. Enternasyonalist komünizm, hem millet hem din düşmanıydı.

Altmışlarda 'toplumsallaşan' bu köktenci milliyetçilik, Kürt meselesine bakarken "din ve millet düşmanı komünizmin kışkırtması" fikrini takipte her zaman istikrarlı ve soğukkanlı olmadı. 'Bölücü' potansiyel güçlendikçe, kışkırtanlarla kışkırtılanlar arasındaki sınır, köktenci milliyetçilik nezdinde hızla muğlaklaştı ve kışkırtılanları da ötekileştiren algı durumları ortaya çıktı. Buna imkân tanıyan, biraz da köktenci milliyetçiliğin Kürt meselesine dair temel bir kararsızlıkla malul oluşuydu. Anılan kararsızlık, Anadolu'da yaşayan herkesin soyca Türk olduğu fikriyle, Kürtlerin Türk olmadığını 'kabullenen' bir fikir arasındaydı.[13] Ağırlıkla ilk fikrin takipçisi olmakla birlikte, köktenci Türk milliyetçiliği zaman zaman ikinci fikre doğru sendeledi ve bu sendeleme anlarında da Kürt meselesine dair en toptancı yaklaşımları geliştirdi. Bu yaklaşımın daha ziyade altmışlarda aleniyet kazanabildiği bilinmektedir. Ancak altmışlarla birliktedir ki, köktenci milliyetçilik Ermenilerle Kürtler arasında 'akıbete' dair benzerlikler kurup, 'iktidara gelince sorunu bir yılda hallederiz' sözleri verir oldu.

Kürtlerin Türk olmadığını kabullenip, bunu meseleye dair toptancı bir çözümün 'altyapısı' olarak sunan pozisyonun zihinsel kökeni, 20. yüzyılın ilk yarısına, bu dönemin Türkçülük ideolojisine dek uzatılabilir. Bu dönem Türkçülüğünün spektaküler temsilcisi Nihal Atsız'ın söylediklerinde cisimleşen düşünce, değinilen köktenci pozisyonun en 'saf' kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Varlığını inkâr etmediği Kürtlerin aşağı bir kavim olduğunu düşünen Atsız'a göre (1992 [1967]: 525-530), "Kürtler, Türk veya Turanlı değildir. Buz gibi Iranlıdır. Konuştukları dil bozuk, ilkel bir Farsçadır. Tipleri de öyle." Türk olmadıklarına göre, Kürtlerin yapabilecekleri tek bir şey vardır: Çekip gitmek. "Nereye mi? Gözleri nereyi görür, gönülleri nereyi çekerse oraya gitsinler. İran'a, Pakistan'a, Hindistan'a, Barzani'ye gitsinler. Birleşmiş Milletler'e başvurup Afrika'da yurtluk istesinler. Türk ırkının aşırı sabırlı olduğunu, fakat ayranı kabardığı zaman Kağan Arslan gibi önünde durulamadığını, ırkdaşları Ermeniler'e sorarak öğrensinler de akılları başlarına gelsin."

Bütün 'çarpıcılığına' rağmen, bu zihniyetin köktenci milliyetçiliğin esasını oluşturmadığını teslim etmek gerekir. Köktenci milliyetçilik, daha ziyade Anadolu'da yaşayanların Türk olduğu fikrini esas aldı ve imha ya da arındırma yerine, asimilasyonu temel çözüm siyaseti olarak benimsedi.[14] Dahası, şunu açıklıkla kaydetmek gerekir: 1980 öncesi köktenci Türk milliyetçiliğinin ötekisi Kürtlük olmadı. Bu dönemin daha görünür ötekileri gayrimüslimlik,[15] komünistlik ve bazen de Alevilik oldu.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ, KÜRESELLEŞME *VE KÜRT SORUNU*

Doksanlar çok şeyi değiştirdi. 1980 Darbesi sonrasında başlayan 'transformasyonun' ve uluslararası pazarla bütünleşmenin pekiştirdiği eşitsizlik, Kürt hoşnutsuzluğunun temsilini üstlenmiş görünen ayrılıkçı askerî hareketin ve siyasal İslâmcılığın kayda değer bir güce ulaşması gibi unsurlar Türkiye siyasetini bir 'büyük çözülme' duygusunun girdabına sürükledi. Bu durumda, Türkiye siyasetinin ürettiği en güçlü yanıt, hiç de sürpriz olmayan bir biçimde, milliyetçilik oldu. Türkiye'yi seküler ve üniter bir ulus-devlet olarak muhafaza etme fikri olarak ana akım milliyetçilikle birlikte, köktenci milliyetçilik de hızla popülerleşti. İslâm'a dair hassasiyetlerindeki farklılıkları sebebiyle kimi toplumsal mekânlarda asla içiçe geçeme-

mekle birlikte, bu iki milliyetçilik Kürt meselesi başta olmak üzere, Batı'ya karşı tedirginlik, içe kapanmacılık vb. birçok konuda epey yakınlaştı. Ancak bu yakınlaşma aradaki farkları tümüyle gidermedi. Kürt meselesinin artan şiddeti bu iki pozisyonu bir yandan yakınlaştırırken, bir yandan farklı yönlerde değişime zorladı.

Köktenci milliyetçiliğin Kürt meselesine bakışında doksanlara kadar belirgin bir değişiklik olmadı. Ana akım milliyetçiliğin meseleye dair algısının önemli unsurlarından biri olan dışarısının kışkırtması fikri, köktenci milliyetçilikçe daha toptancı bir biçimde kullanılmaktaydı. Bu dönemde, Kürt meselesi Türklüğünü her nasılsa unutmuş Kürt Türklerinin küçük bir kısmının alet olduğu kışkırtmadan başka bir şey değildi. Dolayısıyla, "[y]apılması gereken, "kendini Kürt zanneden" bu toplulukların Türk kimliğine ve "Türklüğe mensubiyet şuuruna" geri-kazandırılmasıydı" (Bora ve Can 2000: 59). Ne var ki, Kürt meselesi ciddileştikçe köktenci milliyetçiliğin 'Türklüğe geri kazandırma' fikrini takip etmesi giderek güçleşti. Bu durumda, köktenci milliyetçilikçe bir yerlerde hep muhafaza edilen 'toptancı' algıya gün doğdu. Köktenci milliyetçilik, artık "Kürt kimliğinin inkârından, düşmanlaştırıcı bir ikrara" geçebilirdi (Bora ve Can 2000: 61). Nitekim, resmî düzeyde hep sakınılmaya özen gösterildiyse de, Kürtlerin artık iflahı mümkün olmayan, başka ve aşağı bir kavim olduğu fikri köktenci milliyetçiliğin sıradan takipçileri nezdinde hızla güçlendi. Bu hiç şüphesiz "toptan çözüm" fikrinin de güçlenmesi demekti.[16] İçeride bir 'düşman' yaratılmak üzereyken, düşük yoğunluklu savaşın sona erişi bu süreci dizginledi.

Ana akım milliyetçilik ise Kürt meselesiyle doksanlarda temas ederken inkılâplar esnasında geliştirdiği dili oluşturan unsurların bir kısmından vazgeçip, bir kısmını öne çıkarmak zorunda kaldı. Kürt meselesinin Cumhuriyet'in aştığı geçmişe ait unsurlardan hilafet ya da saltanatla ilişkilendirilmesi tabii ki mümkün değildi. 'Mürtecilikse' daha otantik taşıyıcılarına kavuşmuştu. Bu durumda, geri kalmışlık, eşkıyalık vb. kategoriler Kürt meselesine dair dilin unsurları olmaya devam ettiyse de, ana akım milliyetçilik meseleyi esas olarak 'dışarının kışkırtması' olarak algıladı. Ne var ki, Kürt meselesinin büyüyen hacmi ana akım milliyetçilikte de temel bir kırılmaya yol açtı. Ana akım milliyetçilik, doksanların hemen başında Kürt realitesini tanımak zorunda kaldı. Kürtler artık vardılar. Ne var ki, bu mevcudiyet, hakka hukuka tercüme edilebilir bir mevcudiyet olmadı. Kürtlerin Kürtlüklerinden ötürü birtakım haklara sahip olması mümkün değildi.

Sonuçta, inkılâpçılığın görme biçimlerinden tümüyle kopmamakla birlikte, günümüz ana akım milliyetçiliği bugün Kürt meselesini iki biçimde görmektedir. İlk görme biçimi yeni değildir: Kürt meselesi, esas olarak dışarıdan, daha çok da artık Avrupa'dan kışkırtılan bir meseledir. İkinci görme biçimiyse tümüyle yenidir. Türk milliyetçiliği artık 'Kürt realitesini' tanımaktadır; ancak bu realite ya yeterince belirgin olmadığı (ortak bir dile sahip olmamak vb.) ya da ulus-devlet fikrini zedeleyeceği için, hakka, hukuka tercüme edilemez. "Mevcudiyetinizi tanıyorum, ancak bunu hukuka tercüme edemem ya da etmeye henüz hazır değilim." Ana akım milliyetçilik iki binlerin başında Kürtlere böyle seslenmektedir.

SONSÖZ

Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesiyle temasına dair ilk söylenmesi gereken, bu temasın sabit ve 'saf' bir biçiminin olmadığıdır. Türk milliyetçiliğin uzun tarihi, bu tarihin Türkiye'nin ıslahat ve inkılâp serüveniyle içiçe geçmişliği ve Kürt meselesinin yüzyılda aldığı değişik haller, anılan teması sabit bir biçim almaktan alı-

koymuştur. Bu durumun yol verdiği çeşitlenmeyi bir kez daha tekrar etmeye gerek yok. Ancak bu çeşitlenmenin işaret ettiği bir sonucu tekrar etmekte fayda var: Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesiyle teması saf milliyetçi bir bakışın/algının koşullandırdığı bir temas olmamıştır. Türk milliyetçiliği, Kürt meselesiyle Batıcılık, halkçılık, kalkınmacılık vb. birçok başka ideolojinin desteğinde temas etmiştir. Keza, bu temas sadece milletin ya da millî-devletin kuruluşuna dair meseleler üzerinden değil, daha genel olarak modern, seküler ve millî bir devlet-toplumun kuruluşuna dair meseleler üzerinden gerçekleşmiştir.

İkinci sonuç ise Türk milliyetçiliğinin neyi ötekileştirdiğiyle ilgilidir. Türk milliyetçiliğinin seyrine üstünkörü bir bakış bile açıkça göstermektedir ki, Türk milliyetçiliğinin büyük rakibi, terminolojik bir ifadeyle, *ötekisi* esas olarak Kürtler ya da Kürt meselesi olmamıştır. Son on yıl hariç tutulursa, ne ana akım, ne de köktenci Türk milliyetçiliğinin ötekileştirdiği *esas* unsur, Kürtler, Kürtlük ya da Kürt meselesi olmuştur. Türk milliyetçiliğinin büyük ötekisi zaman içerisinde değişmiş, ancak neredeyse hiçbir zaman Kürtlük olmamıştır. Türk milliyetçiliğinin kuruluşunda ötekileştirilen *esas* unsurun, uzun bir süre geleneksel, İslâmî ve kozmopolit *geçmiş* olduğu rahatlıkla söylenebilir.[17] Şimdiyi yeni bir biçimde örgütleme niyeti olarak ıslahat ve inkılâp işiyle alakalı olarak zuhur eden ana akım Türk milliyetçiliğinin esas rakibi, yeni bir biçimde örgütlenmek istenen toplumsalın geçmişi olmuştur. Öte yandan, geçmişle mücadele esnasında ötekileştirilen iki yan unsuru daha eklemek gerekir: *Ecnebiler* (gayrimüslimlik) ve *dışarısı*. Bu iki unsuru ötekileştirmede ana akım milliyetçiliği sollayan köktenci milliyetçiliğin büyük ötekisi ise özellikle ortaya çıkış döneminde *komünizm* olmuştur. Sonuç önemlidir: Türk milliyetçiliği, ötekileştirdiği geçmişle, dışarısıyla ya da komünizmle irtibatlandırılarak algılamış olduğu Kürt meselesini (Kürtlüğü) asla bir başına ötekileştirmemiştir.

Bu iki sonuç, Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesiyle teması hakkında epey iddialı, son on yılın kargaşası düşünülünce, bir o kadar da şüpheli görünen bir sonsöze olanak vermektedir: *Kürt meselesinin Türk milliyetçiliğinin kuruluşundaki izleri pek de derin değildir.* ❐

DİPNOTLAR

1 Bu algı çeşitliliğine dair daha genel bir tartışma, bu yazının da yaslandığı bir başka çalışmada (Yeğen, 1999) yer almaktadır.

2 Bu noktada, Osmanlıcılığın da Türkçülükten tamamıyla muaf bir program olmadığını belirtmek gerekir. Buna dair pek güzel bir işaret Osmanlıcılığı su götürmez Namık Kemal'in düşüncelerinde mevcuttur. N. Kemal'e göre, "[e]limizden gelse, memleketimizde mevcut olan lisanların Türkçe'den başkalarını mahvetmek iktiza ederken, Arnavutlara, Lazlara, Kürtlere birer elifba tayiniyle ellerine şikak için bir silah-ı manevi mi teslim edelim? Lisan bir kavmin diğerine inkılâbını men için belki diyanetten bile daha metin bir seddir. ... Vakıa Rumlara, Bulgarlara bizim lisanı tamim etmek kabil değildir; fakat Arnavutlara, Lazlara, yani Müslümanlara tamim etmek pek kabildir, Onlar da, münasip yolda idare olunur, mektepler yapılır ve hatta bizim o nakıs maarif nizamnamesinin hükmü icra olunur ise, yirmi sene sonra, Lazca, Arnavutça bütün bütün unutulur" (Arai, 1994: 18). Daha çok Türkçülük stratejisinin bir unsuru olarak addedilebilecek 'Türk dilinin resmî ve geçerli dil haline getirilmesi' işinin bu hararetle savunulması Türkçülüğün Osmanlıcılıktaki mümtaz statüsünü göstermektedir. Keza, İttihat ve Terakki'nin henüz Osmanlıcı olarak addedildiği kuruluş yıllarında dolaşıma soktuğu "unsur-i asli" kavramı ya da Osmanlılık ve Türklüğün bir ve aynı şey olduğu iddiası da (Hanioğlu, 1989: 631-632) aynı çerçevede değerlendirilebilir.

3 1870'lerdeki Şeyh Ubeydullah İsyanı bir yana

konursa, 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde Kürt meselesi henüz etno-politik bir çekirdek etrafında sabitlenmiş bir ayrılıkçılık sorununa dönüşmüş değildir. 19. yüzyılın ortalarına kadar yürütülen merkezîleştirici ıslahat kampanyası özerk Kürt beyliklerinin direncini kırmış, dahası Kürt egemenlerinin önemli bir kısmı, Rus Harbi sonrası gelişen yeni jeo-politik içerisinde büyük Ermenistan korkusu ve Hamidiye Alayları gibi enstrümanlar vasıtasıyla merkeze büyük oranda sadık kılınmıştır. Öte yandan, Jöntürk Devrimi'ne kadar İttihat ve Terakki'nin 'liberal' programının yörüngesinde kalacak olan İstanbul'daki 'soylu' Kürt aydınlarınca takip edilen siyaseti, bu dönemin kayda değer Kürdi muhalefeti olarak işaretlemek mümkündür.

4 Konuşma yerel bir gazetede Türkçe ve Kürtçe olarak yayımlanmıştır. Aktaran Kutlay, 1992: 176-179.

5 Bu dönem Osmanlı siyaseti içerisinde, milliyetçilik ideolojisinin İttihat Terakki'nin tekelinde kalmamış olduğunu belirtmek gerekiyor. 1912 yılında kurulan Milli Meşrutiyet Fırkası da açık bir milliyetçi ülkü etrafında örgütlenmişti. Ötesinde, Türk milliyetçiliğinin en önemli ideologu olacak olan Yusuf Akçura da partinin kurucuları arasında yer alıyordu. Bu parti için bkz. Tunaya, 1988: 351-363.

6 Kurtuluş Savaşı sonrası gerçekleşen nüfus mübadelesi, Anadolu'nun Müslümanlaşması sürecini neredeyse tamamlayacaktı.

7 Amasya Protokolu için bkz. Kutlay, 1991: 138.

8 Asimilasyon programına dair önemli bir örnek 1934 yılında çıkarılan İskân Kanunu'dur. Kanunun amacı şöyle tarif edilmekteydi: "Türk bayrağına gönül bağlamamış iken Türk yurttaşlığını, kanunun ona verdiği her türlü hakları kullanmakta olanları Türkiye Cumhuriyeti uygun göremezdi. Bunun içindir ki bu gibileri *Türk kültüründe eritmek* ve onları Türk oldukları için daha sağlam yurda bağlamak yollarını bu kanun göstermiştir. Türkiye Cumhuriyeti devletinde, Türküm diyen herkesin bu Türklüğü devlet için belli ve açık olmalıdır." (vurgu eklenmiştir) (*TBMM, Zabıt Ceridesi*, 4. Dönem, Cilt.23-24:

9 Öte yandan, bu algının oluşumuna Kürt direncinin yaptığı katkıyı da ihmal etmemek gerekir. Bu jakoben ıslahatçılık merkezî, millî ve seküler bir toplum-devleti inşâ etmeyi geciktiren toplumsallığa yüklendikçe, Kürtler de nefes aldıkları bu toplumsallığa daha sıkı tutundular. Dolayısıyla, anılan algının ve dilin pekişmesine katkıda bulundular.

10 Dönemin Türk milliyetçiliğinin en yetkin figürlerinden Yusuf Akçura da Kürt meselesini bu türden bir karşıtlık içerisinde algılamaktadır. 1925'teki ayaklanmayı değerlendiren Akçura'ya göre, "Türkiye Cumhuriyeti asri bir devlet olmaya çalışırken, önüne gerek mensup olduğu Doğu medeniyetinin niteliğinden doğan, gerekse Osmanlı İmparatorluğu'nun esas örgütünden ve sonuçtaki yozlaşmasından devralınan hukuki, toplumsal, iktisadî, geleneksel, diplomatik bir hayli engel çıkıp dikilmiştir. Ve bu engelleri temsil eden şahıslar, kurumlar, zümreler, Cumhuriyetin hamlelerine karşı şimdi de az çok birleşmiş bir cephe teşkil etmektedirler. Yabancılarla toprak ağaları cephenin en kuvvetli kısmıdır; din adamları çoğunlukla bir perdeleme birliği gibi kullanılıyorlar. Bu gericilik cephesi yalnız savunmada kalmakla yetinmiyor; bazen hayli şiddetli saldırılara da geçiyor. Son Kürdistan isyanında görüldüğü gibi, Türkiye Cumhuriyeti çok kısa zamanda bu gericilik cephesini yok etmeye mecburdur" (Akçura, 1984: 18).

11 İskâna dair bir kanun olmakla birlikte döneme egemen olan milliyetçiliği izlemeye imkân veren 2510 sayılı kanunun gerekçesinde "Türk bayrağına gönül bağlamamış iken Türk yurttaşlığını, kanunun ona verdiği her türlü hakları kullanmakta olanları" Türkiye Cumhuriyeti'nin uygun göremeyeceğinden hareketle "Türkiye Cumhuriyeti devletinde, Türküm diyen herkesin Türklüğünün devlet için belli ve açık olması" gerektiğine işaret edilmektedir (TBMM, Zabıt Ceridesi, 4. Dönem, Cilt.23-24: 8). Metne göre, 'cihan tarihinde büyük muhaceret sellerini ve akıntılarını yapan ırkların başında Türkler ve Turani kavimler olduğu malumdur. [...] doğudan başlayan büyük akınla Batı'ya doğru Türk soyunun yayılışı, bütün dünya için eşi bulunmaz bir iyilik olmuştu' (TBMM, Zabıt Ceridesi, 4. Dönem, cilt: 23-24: 1).

12 Bu köktenci milliyetçiliğe dair temel bir çalışma için bkz. Bora ve Can, 1991.

13 Bu kararsızlık fikrine ve genel olarak MHP'nin Kürt meselesini nasıl anladığına dair bir çalışma için bkz. Bora ve Can, 2000.

14 Bu konuya dair etraflı bir izahat için bkz. Bora ve Can, 2000.

15 Bu noktada şunu açıklıkla belirtmek gerekir: Aslında hem köktenci hem de ana akım Türk milliyetçiliğinin büyük ötekisi, altmışlardan önce, hatta neredeyse seksenlere kadar, daha ziyade gayrimüslimler olmuştur. Özellikle altmışlara kadar Türk milliyetçiliğinin esas meselesi, Özdoğan'ın da ifade ettiği üzere (2001: 223), "Beyoğlu'nun fethi" olmuştur.

16 Doksanlarla birlikte mümkün olan bu konumun pek de sürpriz olmadığını belirtmek gerekir. Uymayanın düşmanlaştırılabildiği bir uğrak, aslında bütün milliyetçiliklerde potansiyel olarak zaten mevcuttur. Köktenci Türk milliyetçiliği açısından ise bu türden bir düşmanlaştırma için gerekli tarihsel referans da bizzat kendi tarihsel seyrinden çıkarılabilirdi. Kürtleri Türk saymayan Türkçülük ya da Kürtleri "tahrip" edilebilir unsurlar olarak gören bir algılayış köktenci Türk milliyetçiliğini öncelemekteydi. Dolayısıyla, düşmanlaştırma için yeterli malzeme vardı.

17 Geçmişin Türk milliyetçiliğince ötekileştirilmesine dair bir tartışma için bkz. Bora, 1996 ve Yeğen, 1996.

Millî Ezber: Saf Türk - Karışık Öteki

FUAT DÜNDAR

Türk milliyetçiliği bir anlamda ötekilerin reddi üzerinde inşa edilmiştir. Ama bu ötekiler, içerdeki ötekilerdir, azınlıklardır, gayri Türkler ve gayrimüslimlerdir. Koca imparatorluğun yıkılmasına müsebbip olanlardır, dış devletleri içişlerine bela edenlerdir, ebed müddet devletin bekasını tehdit eden iç mihraklardır. Türk milliyetçiliğini diğer milliyetçiliklerden farklı kılan işte bu özelliktir. Tek ve dış bir düşman üzerinde şekillenen öteki milliyetçiliklerin aksine Türk milliyetçiliği, sayısal olarak birden fazla "içerdeki ötekiler" üzerinde kendi milliyetçi argümanlarını geliştirmiştir. "Efendisi olduğu milletlerin ihanetlerine karşı" gibi bir söylemle şekillenen Türk milliyetçiliği böylece, bir milliyetçi hareket için gereken "zorunda bırakılma" duygusunu temin etmiş oluyordu.

Osmanlı'yı yıkan ve bugünkü Cumhuriyet'i de yıkacak tek gücün içerdeki ötekiler olduğuna tetiklenmiş Türk milliyetçiliği, azınlıklarla ilgili her söylemde bu haleti ruhiyeyi gösterecektir. Ötekilere değinen -daha doğrusu değinmek zorunda bırakılan- metinler, Türkçülüğün inşasına harç taşıyan metin olma özelliklerinin yanı sıra, bir başka açıdan da incelenmeye değer bir yanı mevcuttur; farklı kişi ve kurumlar tarafından kaleme alınmış sayısız makale ve kitabın sıradan bir okuması bile bizi, söz konusu metinlerin aslında birbirinin kopyası olduklarını ve geçmişte tek bir merkezden üretilmiş olan politikanın yeniden yazımı oldukları tespitine vardıracaktır.

İşte bu makalede yukarda yaptığımız tespitin tarihsel ve ideolojik arkaplanına değinilecek ardından, sayısız Türk bilim insanı tarafından kaleme alınmış sayısız makale ve kitabın ortak yanları tespit edilecektir. Bu arada şunu özellikle belirtmek gerekir ki, bu metinde "azınlık", "öteki" ve "gayri Türk" kavramları hep aynı grubu, iktidar olan Türk ve Sünnî kimlik dışındaki kimlikleri ifade etmek için kullanılacaktır.

BİR SORUN OLARAK ÖTEKİLER

Westfelya Anlaşması sonrası, Osmanlı İmparatorluğu, masa başında toprak kaybetmeye başlıyordu. Çünkü, daha önce savaş meydanlarında belirlenen bir ülkenin kaderi artık uluslararası politikanın yeni argümanları ile belirleniyordu: Nüfus çoğunluğu, anadil, otoktanlık gibi... Burada bir parantez açıp bir tespit yapmak gerekiyor; dış iddialara karşı devlet yeni politikalar üretmek zorunda kalırken bir yandan da gittikçe Batılılaşıyordu. Örneğin "modern" nüfus sayımları aslında Batı'nın iddialarına karşı, nüfusun çoğunluğunu

Türk ve Müslümanların oluşturduğunu ispat etmek ihtiyacıyla başvurulmuş bir yöntemdi. Batı; Sırbistan, Bulgaristan ve Yunanistan gibi ülkelerin bağımsızlıklarını talep ettiğinde bu halkların yaşadıkları yörelerde çoğunluğu oluşturduklarını, ayrı bir dil, din ve kültüre sahip olduklarını öne sürmüştü. Bağımsızlaşacak devletlerin sınırları ise anadilin konuşulduğu sahayla belirleniyordu.

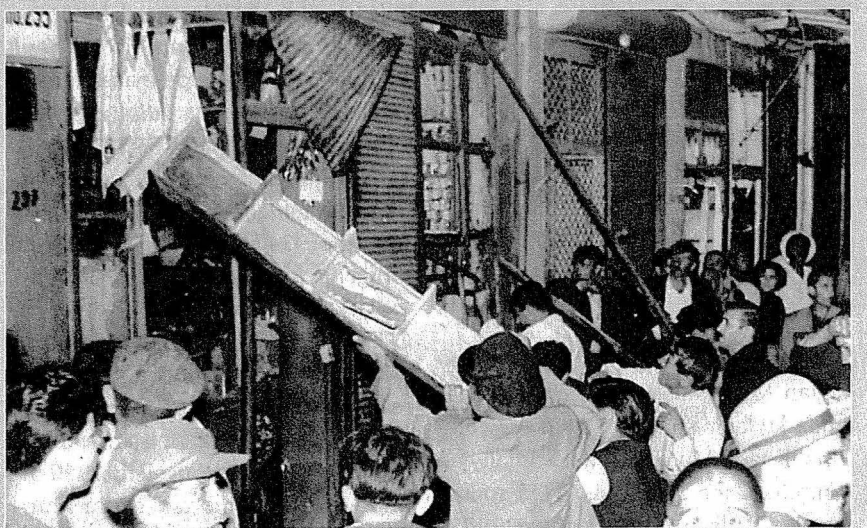
İTTİHAT VE TERAKKİ'NİN ETNİSİTE ARAŞTIRMALARI VE YENİDEN FORMÜLE EDİLEN AZINLIK BAKIŞI

Batılı devletlerin iddialarına karşı geliştirilmiş savunma tezleri; İttihat ve Terakki'nin karşı karşıya kaldığı benzer sorunlarda başvurduğu temel tezler olacaktı. Özellikle Makedonya'nın kaybından sonra, benzer özelliklere -çok etnili- sahip Anadolu'nun da elden çıkması korkusuna kapılan cemiyet, 1913 yılından itibaren Anadolu'nun etnik dağılımını öğrenmek için Anadolu'nun dört bir yanına yazar ve araştırmacılar gönderdi. "Görevlendirilmiş kişiler" saha araştırmaları sonrası ele aldıkları raporları merkeze ileteceklerdi. Bu raporlar, nüfus verileri ile beraber; İttihatçı hükümetin, 1913-1918 yılları arası Anadolu'da gerçekleştirdiği göç ve iskân politikasının hayata geçirilmesinde etkin olurken, aynı zamanda, bugüne miras kalan resmî ideolojinin azınlıklara ilişkin bakışının dayandığı en temel verilerdir.

Görevlendirilmiş aydınlar, Anadolu'yu karış karış gezmiş ve etnik topluluklara ait sosyal, kültürel, siyasî araştırmalarını rapor halinde merkeze sunmuşlardı. İttihat'ın Merkez-i Umumîsi Kızılbaş ve Bektaşileri incelemek Üzere Baha Sait Bey'i, Ahileri incelemek üzere Bursalı Mehmet Tahir (Olgun) ve Hasan Fehmi Hopa'yı; Ermenileri incelemek üzere de Esat Uras Bey'i; Aşiretler, Tarikatlar ve Alevileri incelemek üzere Zekeriya Sertel'i, Kürtler ve Türkmenleri incelemek için de Habil Adem'i göndermiştir. Habil Adem bir eserinde Anadolu'da yapılan etnisite araştırmaları sonrası merkeze iletilen çalışmalardan, "Ümmi, İçtimaii, Felsefi Türklük Meselesi"; "Kürt Aşiretlerinin Usul-ü İskanları"; "Arab Aşiretleri Usul-ü İskanları", "Ermenistan Tarihi ve Ermeniler"; "Anadolu'da gayr-i Sünnî Cemaatler"; "Cenubi Arabistan", "Bektaşi Tarikatı" ve "Türkiye'de Rum Teşkilat-ı İktisadiyesi"ni sayar. Gerçekten de 1918 yılında ardı ardına, "Türkmen Aşiretleri" ve "Kürtler Tarih-i ve İçtima Tedkik" adlı eserler yayımlanır. Ancak kısa bir süre sonra Birinci Dünya Savaşı sona erer ve İttihatçı iktidar dağıldığı için bu yayınların devamı gelmez.[1]

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrosunun azınlıklara yönelik politikasında İttihat ve Terakki'nin verileri temel alınmıştır. Lozan'da özelde Kürtler ve genelde Müslüman azınlıklar üzerine geliştirilen savunma tezleri Orhan Türkdoğan'ın da belirttiği gibi, Rıza Nur ve Ziya Gökalp'in Anadolu genelinde yaptığı araştırmalara dayanmıştır.

Cumhuriyet sonrası ötekilere karşı sürdürülen asimilasyon politikasının bir gereği olarak yok sayılmışlar ve mecbur olunmadıkça kendilerinden bahsedilmemiştir. Milli bir suskunluk sayacağımız kolektif ruh halini bazı mecburiyetler bozacaktı. Kâh dış politikanın dayattığı gelişmelerden dolayı kâh Kürtlerin dönem dönem gerçekleştirdikleri ayaklanmalardan sonraya tekabül eden azınlıklara ilişkin yayınlar; altmışlarda Kıbrıs sorunu, yetmişlerde Asala eylemleri ve Ermeni Soykırımı yasa tasarıları ile artacaktı. 1980 sonrası ise daha geniş yelpazede karşı karşıya kalınan sorunlar; PKK eylemleri, Kıbrıs, Batı Trakya, Pontus, Ekümenlik ve 12 Adalar meseleleri, Laz kültürü dergisi *Ogni* ve Gürcü kültür dergisi *Veneburi*'nin yayımlanması, Hatay sorunu ve laiklik tartışmaları... Bu sorunları ele alan metinler zorunlu olarak, Kürt, Rum,



6-7 Eylül 1955 olayları, şovenist ve anti-komünist bir provokasyonla 'okşanan' faşizan "kitle psikolojisi"nin, fiilen azınlıkları hedefleyen bir saldırganlığa dönüşmesiyle meydana gelmiştir. İlk anda yetkililerce sorumluluğu "komünistlere" yıkılmaya çalışılan bu olay, Türkiye'deki devlet bünyesindeki gizli gayrınizamî harp aygıtının "örtülü operasyonlarından" biridir.

CUMHURİYET ARŞİVİ

Ermeni, Laz, Gürcü, Nusayri ve Arap gibi kimliklere ilişkin metinlerin üretimini hızlandıracaktı.

Ancak, azınlıklar ile ilgili yerli literatürde savunulan görüşler, yararlanılan kaynakçalar ve hatta bazen kurulan cümleler bile birbirlerinin benzeri oldukları rahatça tespit edilebilir. Bu metinler aslında "cut-paste" metinleridir. Gerçekten de gayri Türkler ile ilgili iç literatürün sıradan bir okuması bile bize millî ezberi tespit etmemize yetecektir. Aşağıda genel çerçevesi çizilen millî ezberin hemen hemen tüm azınlıklar ve tüm yazarlar için geçerli olduğunu söylemek gerekir. Tabii ki birkaç aydının resmî ideolojiye, millî ezbere uzak duran incelemeleri olmuştur ama bu gerçekten çok küçük bir sayıya tekabül eder ve pek dolaşımda bulunmayan görüşler olarak kalmışlardır.

Azınlıklar ile ilgili millî ezberi dillendiren yazarlar çok küçük bir örnek vermek gerekirse, bunlar arasında Prof. M. Fuat Köprülü, Prof. Hasan Reşit Tankut, Hilmi Göktürk, Prof. Faruk Sümer, Prof. A. Nimet Kural, Prof. Ahmed Caferoğlu, Prof. M. Halil Yinanç, Prof. Nazmi Sevgen, Prof. Abdülkadir Inan, Prof. Muharrem Ergin, Doç. Yalçın Küçük, Hayri Başbuğ, Mahmut Goloğlu, Prof. Fahrettin Kırzıoğlu, M. Aktar Kaşgarlı, Osman Özer ve M.Süreyya Şahin sayılabilir.

Azınlıkları ele alan literatürün 5 önemli tekrarı, nakaratı şunlardır:[2]

1- Azınlıkların karışık, kırma oldukları: "Millî ezber"in en ünlü nakaratı, ele alınan kimliğin aslında var olmadığı, var olsa bile "saf" değil diğer kimliklerin karışımı olduklarıdır: "Bugünkü Kürt tabakası [...] *ağırlıklı olarak* Türk, Fars, Arap ve azınlık olarak yerli unsurların karışmasıyla oluşmuş yeni bir kimliktir" yönündeki ibarelere Kürtleri konu edinen -dolaylı ya da dolaysız- metinlerin büyük bir kısmında, çok az değiştirilmiş halleriyle rastlayabilirsiniz.

Tekin Alp

RIFAT N. BALİ

1883'de Serez'de Yahudi bir ailede doğan Moiz Kohen daha çok yazılarında kullanmış olduğu Tekin Alp, Tekinalp veya Munis Tekinalp adlarıyla tanındı. Önce Selânik'te, daha sonra İstanbul'da hukuk eğitimi gördü. 1905 yılında, sonradan *Yeni Asır* adını alacak olan, *Asır* gazetesinde yazı yazmaya başladı. Beş yıl boyunca bu gazetede yazar ve yazıişleri müdürü olarak görev yaptı. Jöntürk Devrimi'nin bir taraftarı olmasına rağmen İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin merkez karar organında yer almadı. Selânik'in 1912 yılında Yunanlılar tarafından alınmasını takiben birkaç yıl boyunca Viyana'da yaşadı, daha sonra İstanbul'a gelip yerleşti. İstanbul'da önce Hermann Spierer Tütün Şirketi daha sonra Duhan T.A.Ş.'de yöneticilik görevinde bulundu. İstanbul'da yaşadığı sürece *Türk Yurdu, Türk Derneği* ve *Yeni Mecmua* gibi dergilerde makaleler yayımladı. 1916 yılında *İktisat* dergisini yayımlamaya başladı. 1928 yılında Türkiye Yahudilerinin Türkleşmelerini hızlandırmak amacıyla Millî Hars Birliği'nin, 1934 yılında da Türk Kültür Birliği'nin kurucuları arasında yer aldı. Çok partili demokrasi döneminde CHP'den milletvekili adayı oldu, ancak seçilemedi. Aynı dönemde bir süre İstanbul Tüccarlar Derneği'nin umumi kâtipliğini yaptı. İstanbul Belediye Meclisi'nde de üyeydi. 1956 yılında emekli olduktan sonra Fransa'nın Nice kentinde yaşayan yeğeninin yanına yerleşti ve hayatının son günlerini orada geçirdi. 1961 yılında vefat etti ve Nice Yahudi mezarlığına gömüldü.

ESERLERİ VE MİLLİYETÇİLİĞİ

M.(oiz) Kohen imzasıyla *Türkler Bu Muharebede Neler Kazanabilirler,* İstanbul 1331 (1915); *Türkleştirme,* Resimli Ay Matbaası, İstanbul 1928; *Kemalizm,* Cumhuriyet Basımevi, İstanbul 1936 (sadeleştirilmiş yeni baskı Toplumsal Dönüşüm Yayınları İstan-

Aynı şekilde; "Gürcülerin etnik oluşumunda değişik oranlarda yerli Kafkasyalıların, Latinlerin, Yunanlıların, değişik birçok dönemde buraya gelen Türklerin, kısmen Arapların ve İranlıların, Moğolların yer aldıkları" kabul edilir. veya Lazlar, Abhazlar, Adigeler, Gürcüler... topluluklarının etnik oluşumlarına katılan en eski unsurlarından biri İskitler, Alanlar, Hazarlar, Bulgarlar, Kıpçaklar, Sabirler-Türkler olmuştur." Ya da başka bir metinde; "Merkez diye bilinen ilk unsurun Türk oymağı olduğu kesindir" gibi ibarelere rastlayabilirsiniz. Aynı mantıkla; "Rum adı altında Anadolu kıyılarında bulunanların hemen hepsinin, Selçuklulardan önce gelerek Hıristiyanlığı kabul etmiş Türkler oldukları"nı öğreniyoruz.

2- Azınlıkların göçmen oldukları, sonradan geldikleri: Azınlıkları ele alan makalelerin üzerinde en çok durdukları ikinci konu da, Anadolu'da yaşayan gayri Türklerin aslında "yerli-otoktan" olmadıkları sonradan yerleştikleri, nereden

bul 1998); *Le Kémalisme*, Félix Alcan, Paris 1937; *Türk Ruhu*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1944; *Türkismus und Pantürkismus*, Gustav Kiepenheuer, Weimar 1915. Tekin imzasını taşıyan *Turan* kitabı (Kader Matbaası, 1330 [1914] İstanbul) kendisine atfedilmişse de sonradan yazarının kendisi olmadığı anlaşılmıştır. Yazarın çok sayıda makalesi de vardır.

Tekin Alp, Jacob Landau'nun ileri sürdüğü ihtimal da göz önünde bulundurularak, belki de Yahudi azınlığına mensup olması nedeniyle her şeyden önce inançlı ve ateşli bir milliyetçi ve Kemalist kimliğiyle öne çıkar. Tekin Alp Cumhuriyet'in ilanından sonra genç Cumhuriyet'in kurucularının inşa etmek istedikleri ulus-devletin ne tür bir Türk yurttaşı oluşturmak istediğini en önce anlayanlardan biridir. Bunda Ziya Gökalp ile dostane ilişkiler içinde bulunması da rol oynamıştır. Cumhuriyet'in kurucularının, Ziya Gökalp milliyetçiliğine uygun bir şekilde, "Tek dil, tek ülkü, tek kültür" düsturunu en önce benimseyenlerden biri Tekin Alp'tir. Cumhuriyet'in ilk inşa yıllarında özellikle azınlıkların yeterince Türkleşmedikleri ve Türkçe konuşmadıkları konusunda basında

Tekin Alp önce Pantürkizmin, sonra Kemalist milliyetçiliğin hararetli bir ideologuydu. Ancak -Yahudi kimliğiyle- resmî milliyetçilik yazınının marjında kalmıştır.

rastlanan yoğun eleştiriler karşısında 1928 yılında yayımladığı *Türkleştirme* kitabı ile gerek etnik ve gerek dinsel azınlıkların her halükârda Türkleşip millî kimlik olarak her şeyin üstünde Türk millî kimliğini benimsemeleri gerektiğini savundu. Ait olduğu Yahudi azınlığına somut bir şekilde yön gös-

geldikleri konusunda ise bir bilgiye sahip olunmadığı yönündeki tezleridir. Bu toplulukların üzerinde yaşadığı sınırları belirli bir toprak parçasından ziyade, yeri-yurdu belli olmayan bir topluluk olduğu yani bir anlamda Anadolu'da misafir olduğu anlatılmaya çalışılır.

Bahsedilen azınlığın asıl olduğu nerede yaşadığı konusunda çeşitli iddiaların olduğu ve bugün yaşadıkları yere hangi tarihte geldiklerinin "henüz" bir kesinlik kazanmadığı "yerli ve yabancı bilim adamlarına dayanılarak" gösterilir! Bu çalışmalarda, her nedense dipnotlar ve referanslar oldukça karışık ve eksik verilir. Ve sıklıkla da "arkeolojik ve tarihsel verilere dayanılarak" denilip kaynakça geçiştirilir.

3- Azınlıkların köksüz ve tarihsiz oldukları: Millî ezbere göre Türklük ne kadar çok tarihin derinliklerine uzanıyorsa diğer kimlikler de bir o kadar köksüz ve hamdırlar. Örneğin; "Ermenistan denilen coğrafi bölgede, bugün Ermeni diye adlandırdığımız, ama köklerinin ne olduğu-

terdi ve kitabında yer alan Evamir-i Aşere ile Yahudilerin Türkleşmek için yapmaları gerektiği on şeyi sıraladı:

1) İsimlerini Türkleştir, 2) Türkçe konuş!, 3) Havralarda duaların hiç olmazsa bir kısmını Türkçe oku, 4) Mekteplerini Türkleştir, 5) Çocuklarını memleket mekteplerine gönder, 6) Memleket işlerine katıl, 7) Türklerle düşüp kalk, 8) Cemaat ruhunu kökünden sök, 9) Millî iktisat sahasında vazifeyi mahsusanı yap, 10) Hakkını bil.

Tekin Alp bu "on emir"le Yahudilere yeni Cumhuriyet'in taleplerine uygun olarak birer Türk yurttaşı olmaları için takip etmeleri gereken süreci gösterdi. Tekin Alp'in milliyetçi anlayışı ulus-devletin tarifine uygundur. Tekin Alp'e göre ulus-devlet içinde barındırdığı etnik ve dinî azınlıklarına kendi özel kültür, ülkü ve dillerini sürdürme ve geliştirmeye imkân tanımamaktadır. Dolayısıyla tek çıkış yolu Türkleşmektir. Bu da aslında CHF'nin 1923-1945 yılları arasında yoğun bir şekilde özellikle azınlık vatandaşlarından Türkleşmeleri yolunda talep ettiği gayretlere eklemlenmiş uyumlu bir yön göstermedir.

Tekin Alp azınlıkların sadece Türk ülküsünü benimsemelerini salık vermişse de çok partili demokrasi döneminde bu düşüncesinde bir değişiklik meydana geldiği görülür. Tekin Alp artık Tek Parti döneminde olduğu gibi azınlıkların, kimlikleri ve kültürleriyle içiçe geçmiş olan kendi millî ülkelerinden (somut olarak Yahudilerde Siyonizm ülküsü) vazgeçmeleri gerekmediğini, Musevi dinine mensup bir Türk yurttaşının aynı anda hem sadık bir Türk yurttaşı olabileceğini, hem de Siyonizm ülküsüne sevgi besleyeceğini, böyle bir çifte sadakatin mümkün olabileceğini ifade etti. Tekin Alp'in düşünce dünyasında meydana gelen bu ciddi değişiklik bir yerde, bir yandan 14 Mayıs 1948 tarihinde bağımsız İsrail Devleti'nin kurulması, diğer yandan da Yahudi gençlerin Türkçe'yi konuşmaları, cemaat okulları yerine Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullara gitmeleri, bir başka deyimle, Türkleşme yolunda hızla ilerlemelerinden ileri geldi.

Tekin Alp'in milliyetçi görüşü sadece Türkleşmeyi savunmakla kısıtlı kalmadı. Alp Cumhuriyet'in ve Kemalizmin de gürbüz bir savunucusudur. Tekin Alp, *Kemalizm* kitabında da belirtmiş olduğu gibi, Cumhuriyet'in Osmanlı Devleti'ne bir tepki, bir "aksülâ-

nu tam olarak bilmediğimiz bir topluluk yaşamaktadır" yönündeki paragrafa hemen hemen Ermeni Tehciri'ni konu edinen tüm yerli kaynaklarda -farklı ifade kalıplarında- rastlarsınız. Tarihsiz ve köksüz olan sadece Ermeniler değildir, Kafkas halkları da köksüzdür, geçmişleri karanlıktır, "Bu 18 halkın [Kafkas halklarının] her birinin etnik kökenini ayrı ayrı belirlemek mümkün değildir."

4- Azınlıklar için ortak ve özgün bir kültürden bahsedilemeyeceği: Azınlıkların aslında farklı ve özgün bir kültüre sahip olmadığı; onlara ait kültürel motiflerin, sembollerin aslında Türk milletine, Orta Asya kültürüne ait olduğu savunulur.

"Bugün Lazlara özgü bir saz olan kemençe de temel yapısı itibariyle bir kemanedir." Kemane de Türk halk müziğinin temel sazlarından biri olduğuna göre [...] Bahsi geçen toplumun Türk olması sonucu bilimsel bir sonuç olacaktır! Bazen bu sonuç ifadelendirilir de: "Lazların diğer

mel" olduğunu vurguladı. Tekin Alp'e göre CHF'nin Altı Ok'unun her biri Osmanlı Devleti'ne bir tepkiyi ifade eder. Milliyetçilik Osmanlı'nın cemaatçi ve "millet" yapısına, laiklik Osmanlı'nın teokratik yapısına, halkçılık Osmanlı'nın seçkin-halk ayrımına, devletçilik millî iktisadı Düyunu-Umumiye'ye teslim etmiş olan Osmanlı'nın iktisat anlayışına bir tepkidir. İnkilâpçılık ilkesi İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin benimsemiş olduğu evrimci değişim çizgisiyle uyumludur. Cumhuriyetçilik de Osmanlı'nın mutlakıyetine bir tepkidir.

Tekin Alp'in Tek Parti döneminde Kemalist ve milliyetçi ideolojilerin hararetli bir savunucusu olması Milli Nizam Partisi'nin doğmasıyla birlikte siyasallaşan İslâmî hareket tarafından şiddetle eleştirildi. Moiz Kohen adını taşımasına rağmen Tekin Alp gibi Türkçü tını taşıyan bir ad alması yüzünden Alp, İslâmî hareketi bölmek isteyen "gizli bir çehre" olarak yorumlandı. Kendisinin Yahudi oluşundan hareketle benimsemiş olduğu Kemalist ve milliyetçi çizgi de gene İslâmî hareketi bölmek ve karıştırmak isteyen bir Yahudi'nin gizli taktikleri olarak anlaşılmak istendi.

TEKİN ALP'İN MİLLÎ İKTİSAT VE SOLİDARİZM ANLAYIŞI

Tekin Alp'in solidarizm (tesanütçülük) anlayışı Alman kaynaklıdır. Bu anlayışın amacı toplumsal bütünselliği ve birliği sağlamaktır. Tesanütçülük ne bireysel mülkiyeti ve serveti ne de kamusal mülkiyeti tercih eder. Tekin Alp Birinci Dünya Savaşı'nı takiben Osmanlı Devleti'nde servetin belli ellerde toplanmaya başladığına dikkati çekerek bunun sonucunda toplum içinde bir yandan mutlu bir azınlık, diğer yandan da sefalet içinde bulunan geniş bir halk kitlesinin oluştuğuna dikkati çeker. Bunun meydana gelmemesi için de solidarist bir siyaset anlayışının uygulanmış olmasını savunur. Tekin Alp'in savunduğu tesanütçülük bir "sosyal devlet" anlayışıdır. Bu anlayışta devlet sosyal sınıflar arasındaki farkı azaltır ve toplum içinde dengesizliklerin ve gerginliklerin doğmamasını sağlar. Çeşitli gruplar arasında millî birliği hedefler ve karşılıklı uzlaşmaya dayanan sosyo-ekonomik bir birliği destekler. Tekin Alp millî iktisat anlayışının da güçlü bir taraftarı ve savunucusu oldu ve her türlü millî iktisadî teşebbüs girişimlerini yazılarıyla alkışladı ve destekledi.

folklor sazı olan 'tulum' ve 'çifte düdükle' ilgili araştırmalar bu sazların bölgenin etnik oluşumunda etkin olan Avar Türklerinin enstrümanları olduğunu göstermektedir." Hem esasında tulum kelimesi de Öztürkçe olduğuna göre, Yunanca'daki Tilimos/Tulumos'un da aslında Türkçe'den geçiş yaptığına göre başka bir kaynak, ispat aramaya gerek kalmaz, "Lazlar şüphesiz Türktür."

Azınlıkları Türklere bağlama iddiaları, bazen sadece bir kelime üzerinden bile yapılır. "Süryanilerin bazen Allah'ı Tangri olarak adlandırdıkları" iddiası birazdan Süryanilerin de "Türko-Semitik" kökenden geldiği sonucuyla karşı karşıya bıraktıracaktır bizi.

5- Özgün bir dilden bahsedilemeyeceği: "Cut-paste" yazarlarının üzerinde durdukları en önemli bir diğer konu da "anadil" meselesidir. Türkiye'deki azınlıklara ilişkin tek verinin nüfus sayımları ile elde edilen "anadil" ve "2. dil" verileri olduğu biliniyor. Anadil ile etnik kimlik

arasındaki ilişkinin ehemmiyetinin yanı sıra Müslüman azınlıkların resmî kimlikten ayıran tek özgünlüğün dil olması ve azınlıkların kendi grup bilincini deklere ettiği bir anlamda "sessiz plesibit" olduğu gerçeği hesaba katıldığında, millî ezber metinlerinin bu konuya büyük bir yer ayırmalarını anlamış oluruz.

Anadolu'daki Türkçe'den ayrı dillerin aslında özgün gramer ve kelime haznesinin olmadığı, çeşitli dillerin karışımından oluştukları, kelime haznesinin büyük bir kısmının Türkçe orijinli olduğu yönünde birçok iddia öne sürülür. "Merkezce diye bir dilden bahsedilemeyeceği" gibi Ermenice'nin de "o bölgede asırlarca karışan çeşitli toplulukların dillerinin yekdiğeriyle karışımından oluşmuş bir harita" olduğu demeye getirilir. Süryanice'de aslında "Arapça, Türkçe ve antik Siri dilinin karışımı" olduğunu görüyoruz. Ama bu konuda en çok Kürtçe'nin tartışma konusu edildiğini özellikle vurgulamak gerekir. İlginçtir ki hemen hemen Kürtlere değinen her metinde Kürtçe konusunda bazen mizah metinlerini aratmayacak derecede gülünç iddialar öne sürülmüştür. Ama en çok dolaşımda bulunan iddia İttihat ve Terakki'nin 84 yıl önce yayımladığı "Kürtler Tarih-i ve İçtima Tedkik" kitabından ileri sürdüğü bu görüşlerdir; "Petersburg Akademisi tarafından yayımlanan Kürtçe-Rusça-Almanca Lugat'ta 8307 kelime vardır. Bu kelimeler sayısal olarak şöyle sıralanmaktadır. [...] Türkçe 3080, Arap 200, Farisi 1030, Kürtçe 300..." kelimelik bir dil olduğu kanıtlanmış olmaktadır!

Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak kayıpları sırasında karşılaştığı yabancı devletlerin hukuki ve politik iddialarına karşı bir savunma refleksi ile oluşturulan karşı tezler İttihat ve Terakki döneminde daha da derinleştirilmiş ve Cumhuriyet sonrası resmî ideolojinin de temel argümanlarını oluşturacaktı. Azınlıklar üzerine yerli literatürümüzü kısaca bir paragrafla özetlemek mümkündür: Türk ırkı ne kadar arı ise azınlıklar o derece karışmıştır, Türk ne kadar köklüyse azınlık o kadar hamdır, Türkçe ne kadar zengin ve özgün ise azınlık dilleri bir o kadar fakir ve karmaşıktır; Türk yerliyken azınlıklar sonradan gelme ve yeri yurdu belli olmayanlardır; Türk tarihi ışıl ışılken azınlığın tarihi karanlıkta kalmıştır. ❐

DİPNOTLAR

1 Son iki başlıkta ileri sürülen görüşler için bkz. Fuat Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası*, İletişim Yayınları, 2001, İstanbul ve Fuat Dündar, "İttihat ve Terakki'nin Etnisite Araştırmaları", *Toplumsal Tarih*, sayı: 91, 2001.

2 Makalenin bu kısmından sonra bkz. özellikle, Ali Tayyar önder, Hilmi Göktürk, Hayri Başbuğ, Fahrettin Kırzıoğlu, Esat Uras, Kamuran Gürün ve Orhan Türkdoğan'ın eserlerine.

Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği

MURAT KÜÇÜK

Osmanlı İmparatorluğu'nda milliyetçi düşüncenin inşâsında yer almış kesimler arasında Alevilere rastlanmaz. Bu onların yeterince "muhalif" olmamalarından değil, aksine heterodoks yapıları nedeniyle sistemin tamamen dışında kalıp, şehirle son derece sınırlı ilişki kurabilmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Kırsal alanda kapalı geleneksel yapılarını koruyarak sakınımlı yaşamalarını sürdüren Aleviler, yüzyılın başında milliyetçi aydınlar tarafından "keşfedilmiş" ve millî tarih kurgusuna uyarlanmışlardır.

Bektaşiler için durum biraz daha farklıdır. Sünnî medrese geleneğinin kurum ve kurallarını çoğu kez mizahi öğelerle bezenmiş bir yerginin nesnesi haline getiren Bektaşilik, kimi zaman "vaka-i hayriye" gibi badirelerin ardından takiyeye başvurarak, kimi zaman muhipleri arasına kattığı paşalardan, validesultanlardan ve ayandan aldığı güçle pervasız, şehir yerindeki varlığını sürdürebilmiştir. Bu haliyle Osmanlı'da kabul edilebilir bir aykırılık olarak muhalefet geleneğinin içerisinde yer almış, dolayısıyla İmparatorluğu saran fikir akımlarından yoğun şekilde etkilenmişlerdir.

Bu makale imparatorluk bünyesinde Rafızî gelenekleri nedeniyle hiçbir vakit ümmetten sayılmayan bütün bu toplulukların, millete evrilen süreçte yaşadıkları etkileşimi, geliştirilen millî projeksiyonlar karşısında konumlanışlarını, milliyetçiliğin kendilerine sunduğu hareket alanının olanak ve olanaksızlıklarını anlamaya yönelik bir denemeden ibaret. Sözünü ettiğimiz projeksiyon, imparatorluğun doğal varisi Türkiye Cumhuriyeti'dir. Ancak Anadolu ve Balkanlar'daki İslâm heterodoksisinin etkilendiği tek "proje" olmadığından, yanı başında hayat bulan diğerleriyle daimi bir etkileşim hatta içiçelik halinde olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

TÜRK MİLLİYETÇİLERİNİN ALEVİLERE YÖNELİŞİ

İttihat ve Terakki'nin Anadolu Alevilerine yönelmesinden çok daha evvel İstanbul, Manastır, Selânik gibi önemli şehirlerde muhalif aydınlar arasında yer alan Bektaşiler, imparatorluğun kaderine ilişkin tartışmaların bir sonucu olarak, milliyetçi düşünceyle görece erken tanışmışlardı. Bu tanışıklık Bektaşilerin Türk ve Arnavut olarak ayrışmasıyla sonuçlanacak, Arnavut Bektaşiler bağımsız bir Arnavutluk için yollarını ayırırken,[1] Türk Bektaşiler "ev sahibi" olmak hasebi ile bir süre daha Yeni Osmanlıcılık'ta direneceklerdi. Namık Kemal ve Ziya Paşa 1865'te kurulan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin Bektaşilikleriyle tanınmış aydınları arasındaydı. Balkan Harbi'nin neticesinde iflas eden Osmanlı ruhu, yerini kesin biçimde Türkçülüğe bıraktı ve kuşkusuz kadrolarını aralarında Bektaşilerin de yer aldığı bu hırçın ve umutsuz kesimlerden devşirdi.

Bektaşilerin Arnavut ayrılıkçı hareketi dolayısıyla umutsuz bir şekilde gündeme gelmesi, İttihat ve Terakki'nin elde kalan topraklarda yaşayan diğer Alevi topluluklara yönelmesini zorunlu kılıyordu. Cemiyeti öteden beri endişelendiren daha önemli bir neden Batılı Oryantalistlerin, gayrimüslim azınlıkların yanı sıra Alevilere yönelik ilgileriydi.

19. yüzyıl gezginlerinin seyahat notlarında onlardan "Hıristiyan kökenli" gizli bir dinin mensupları ya da "Likyalıların torunları" olarak söz edilip Anadolu Rumlarıyla akrabalıkları öne sürüldükçe bu insanları kültür, inanç ve etnik bakımdan etüt edip Türklüklerini ortaya çıkartmak hayati bir mesele haline gelecekti.[2] Bu amaçla Baha Said'in öncülüğünde Türk Ocağı ve Millî Türk Talebe Cemiyeti aracılığıyla çeşitli araştırmalar yaptırıldı.

Türk millî tarih yazıcılığının o dönemdeki temel eğilimi Turancılığın doğal bir uzantısı olarak, Baha Said'in yazılarında Aleviler Orta Asya'dan Anadolu'ya göç etmiş kavimler arasında dil ve etnik özelliklerini korumayı başarmış topluluklar olarak selamlanacaktı. Bunun en birinci nedeni cem ayinlerinde nefes ve dualarını Türkçe söylüyor olmalarıydı. Baha Said'e göre Aleviler "en töreci, en halis Türkler" idiler ve "Arap'ın beynelmilel mefkuresi" ile uyuşamayıp "hürriyet zevkini tadacak bir ocak" aradıklarında Alevi tekkelerinde birleşmişlerdi. Osmanlı tarihi boyunca Alevilerin biricik hedefi "Türk dilini, soyunu ve kanını korumak" idi. Osmanlıda padişah ve devlet erkanı "Latin, Hırvat, Germen, Grek, Ermeni, Çerkez, Gürcü, Arnavut vb. yetmiş iki buçuk milletten türemişken" onlar Türk kalmayı başarmış, İslâmiyet öncesi Türk töresini dinî halinde muhafaza ettikleri için Osmanlı tarafından "Celalî, zındık ve mülhid" olarak suçlanmışlardı.

İkinci olarak Dedelerin Alevi toplumundaki dinî önderlik rolü, Asyalı şaman kavimlerin kamları ile aynıydı ve Baha Said'e göre, Turan ile hâlâ canlı kalan bağlarının en önemli iki delilini oluşturuyordu. Cem ayinlerini ayrıntılı bir şekilde tasvir eden Said, gördüklerini oğuzşaman töresi ile açıklamaya çalışırken oldukça donanımsız ve sınırlı görünse de onun açılımı Alevilik üzerine düşünmeyi sürdüren Cumhuriyet dönemi yazarlarının çıkış noktasını oluşturacaktır.

İTTİHATÇILARIN KEŞFİ ALEVİLERCE NASIL KARŞILANDI?

Baha Said'in büyük bir olasılıkla sadece fırka seçkinlerinin izleyebildiği araştırmasının sonuçları, Alevilerce hiç bilinmedi. Merkezî yönetim ile en fazla ilişkide bulunan Hacıbektaş'ta dahi. Oysa "Babagan" Bektaşiliğin, köy Aleviliğiyle organik bağlara sahip "Dedegan" geleneğin temsilcisi Çelebilerle aynı mekânı paylaştığı -daha doğrusu bir türlü paylaşamadığı- Hacıbektaş kasabası, Arnavutların milliyetçi rüzgârlarla giderek merkezden uzaklaştıkları yıllar boyunca artan gerilimden muhakkak ki payını almıştı.[3] Dergâhın yönetimi için rekabetin kızıştığı çeşitli dönemlerde her iki tarafın birbirlerini sık sık saraya jurnallediği kasabada, kimi babagan dervişlerin "Arnavut istiklali" için çalıştıkları birkaç kez söz konusu edilmektedir.[4] Çelebilerin bu kavgada üstünlük kazanabilmek amacıyla kullandıkları en önemli argüman ise Arnavutlara karşı Türklükleri değil, ne denli ehl-i sünnet oldukları ve Kuran'ın emirlerine uyma konusunda gösterdikleri titizliğin beyanından ibarettir.

Üstelik Babagan geleneğin izleyicisi Rıfkı Baba, Çelebilerin manen hâlâ Safevi Hükümdarı Şah İsmail'e bağlı olduğunu öne sürüp, padişah indinde zor duruma düşürmeye çalıştığında,[5] iddiayı yanıtlayan Cemalettin Efendi Şah İsmail'i "Anadolu'ya sapık düşünceler serpmiş" birisi olarak nitelendirip, Onu Türklüğün en önemli figürlerinden biri olarak tanımlayan modern Alevi yazarlarını hüsrana uğratmaktadır.[6]

Kuşkusuz istibdat yılları boyunca Türkçülüğün Aleviler açısından herhangi bir işlevselliği olamazdı. Ama İttihat ve Terakki yıllarında da Çelebi'nin Türk milliyetçiliğinden etkilendiğine dair elimizde bu kanıyı değiştirecek bir veri yok. Birkaç yıl sonra Enver ve Talat Paşa'nın Cemalettin Çelebi'yi Hacıbektaş'ta ziya-

ret edip Rus cephesi için Alevi gençlerden bir ordu teşkil etmesini istemesi ise sözünü ettiğimiz araştırmanın en somut sonucu olsa gerek. Bu yönelişe karşılık onlar muhtemelen geleneksel yapılarını koruyorlardı ve dergâh yönetimine ilişkin tarihsel polemiklerle fazlasıyla meşgul, siyasal seçkinlerin tartıştığı millî cereyanların uzağındaydılar. Kanımızca aynı geleneksel yapı ve kapalılık Anadolu'nun farklı yörelerinde yaşayan diğer Alevi topluluklar için de geçerliydi.

KEMAL ATATÜRK'ÜN "HEY DOST" AYDIN İZİNDE!

İttihat ve Terakki'nin başlattığı yönelimi sonraları Hilmi Ziya Ülken, Yusuf Ziya Yörükan, Fuat Köprülü, Ahmet Refik gibi bilim adamlarının araştırmaları izledi. Bu araştırmalar milliyetçi aydınlar tarafından Alevilerle ilgili yazılanların, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra halka ulaşmasını sağlıyordu. Aleviler Kemalist rejimin kendilerine sunduğu fırsatı fark etmekte gecikmediler. Aleviliği millî bir perspektif ile anlamlandıran metinler, sonraki yıllarda Alevilerce kaleme alınmış popüler yayınlar ve âşık geleneğinin Türklüğe, Cumhuriyet'e övgü dolu şiirleriyle karşılandı.

Bu dönemden itibaren milliyetçilik, Alevi varlığının şüpheden kurtarılıp günışığına çıkabilmesi için adeta bir manivela olarak benimsendi. Osmanlı döneminde Kızılbaş-Rafızîler olarak, gayrimüslim halklara tanınan millet statüsünün dahi uzağında, baskı politikalarına maruz kalan Aleviler, şeriatı ve hilafeti kaldıran Kemalist rejimin aydınları tarafından milletin en otantik temsilcileri olarak kabul görüyor, şimdiye dek uzak kalmak zorunda oldukları merkezin nimetlerine çağırılıyorlardı. Çağrının cazibesi, heterojen yapıları nedeniyle bu millî tahayyüle karşı gerçekleşen bölgesel direnişlere rağmen genel olarak olumlu bir yankı buldu. Tevhid-i tedrisat sonuçta onlara memuriyetin ve bürokrasinin yollarını açıyordu. Cumhuriyet'i izleyen ilk on yıllarda bunun semeresini aldılar ve öğretmen, mühendis, asker, savcı ve hatta hâkim olarak devlet kademelerinde yer alabildiler.

Ancak Cumhuriyet onları Aleviler olarak değil Türkler olarak çağırıyordu. Aleviliklerinden, âdet ve geleneklerinin Türklük ile bağından söz açılabilirdi ama bu bağ onların inanç ve ibadetlerini yasal bir zeminde sürdürmelerine yetmedi. Çünkü Cumhuriyet'in kuruluşunu izleyen yıllar esasen devletin Alevilere değil, Alevilerin devlete, dolayısıyla onun millî ideolojisine yöneldiği yıllardı. Milliyetçi ideolojinin kendileriyle ilgili kabulünden hareket ederek onunla bütünleşmeye, böylece Osmanlı'daki zorunlu gizliliği aşmayı ummaktadırlar. Ancak Kemalist rejimin bu noktada Alevi taleplerine verebileceği fazlaca bir şey yoktu. Sünnî İslâm'ı, "laik" hedeflere uygun bir rasyonalite ile kontrol altına alıp resmîleştiren devletin, inanç alanında ikinci bir varoluşa gereksinimi yoktu. Sonuç olarak millî bir devlet yaratmaya çalışan Cumhuriyet kadroları için, milletin homojen olması gerektiği gibi ve en az o kadar önemli olarak, onun inancının da yekpare bir görünüm sergilemesi gerekmekteydi. Ekseriyet dikkate alındı ve onun dini, "milleti geri bıraktıran mürteci unsurlardan temizlenip" makul bir biçimde yeniden yapılandırıldı.

Bu siyasî atmosfer içerisinde Aleviler kendilerini Türk milliyetçiliği ile ne denli meşrulaştırmaya çalışırlarsa çalışsınlar, dinsel inançları nedeniyle marjinal bir konumda kalmaktan kurtulamayacaklardı. Baha Said, 1926'da notlarını gözden geçirip *Türk Yurdu*'nda yayımlarken "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Kızılbaş Aleviler partiyi kazandı" diyordu ama bunun için Alevilikten vazgeçmeleri gerekmekteydi. Türklükleri takdir edilmekle beraber, millî birliğin gereği olarak inançtan soyunmaları, "asrî" Türkler ola-

rak cemiyet hayatındaki yerlerini almaları beklenmektedir. Kendi halinde akıp giden inancın "hurafe"lerle örülü dünyası, seyit ocakları ve tekkelerin yöresel ağırlığı, geleneksel dede talip bağlarının belirleyiciliği, hasılı inancın cümle zahiri görünümü, rejim için kesinlikle onaylanmayan ilişkiler yumağıdır artık.

CUMHURİYET'İN İCAPLARI

Türk milliyetçiliğinin pozitivist kuşatmasına karşı Alevilerin mukabelesi, inançlarını, bir daha kolay kolay çıkartamayacakları millî bir zırh ile korumaya çalışmak olmuştur. Aşık Veysel'in ayin-i cemlerde söylediği geleneksel deyişlere plaklarında hiç yer vermediği yıllar boyunca Alevi aşık şiirinin ana teması, geleneğin irfanı değil "Kemal Atatürk'ün 'hey dost' aydın izinde"[7] yürümekte kararlılıklarıdır. Pek çok deyişte Atatürk Hacı Bektaş ya da Hz. Ali'ye benzetilmekte, beklenen Mehdi ile özdeşleştirilmektedir (Öz, 1996: 41, 78).

Kırklı yıllar boyunca Alevilerce kaleme alınmış kimi metinlerde devletin talebi karşılanmaya çalışılmaktadır. "Tahtacı Aşiretleri" adlı folklorik derlemenin önsözünde Rıza Yetişen, Türklerin Aleviliğini "Hz. Ali'nin mertlik, dürüstlük ve yiğitliğini kendi ezeli hasletlerine uygun bulmuş" olmalarına bağladıktan sonra ayrılık vaktinin geldiğini şu sözlerle bildirmektedir:

"Gayet aydınlık olarak görüyoruz ki; realist olan Türk, yüzyıllar boyunca zayıf düşene yardım ve bağlılık göstermekten daima haz duymuştur. Bu cümleden olarak o, tarikata ilk bağlandığı sırf Ali'nin mağdur düşmesi yüzünden maneviyatına sığınmış, zamanımızda o yoldan ayrılırken de cemiyetimiz içindeki milli bütünlüğe zarar getirdiğini sezerek aynı realist düşünceyle birliği sağlamakta samimiyetle istical göstermiştir" (Yetişen, 1986: 2).

Bu iki cümle Cumhuriyet'in ilk yıllarında Aleviliğin millî kimliğin yaratılması önünde bir engel olarak algılandığını açıkça ifade etmektedir. Yaşam biçimlerinin zaten "Cumhuriyet'in icaplarına uygun" olduğunu belirten Yetişen devamla, Cumhuriyet'le birlikte tarihte yaşanan haksızlıkların sona erdiğini, o halde artık Aleviliğin de terk edilmesi gerektiğini belirtir.

Ne var ki kırklı yılların folklor araştırmacısı Alevi gencinin öngörüsü, topluluğun tam olarak bu yönde hareket ettiğini göstermez. Cumhuriyet'in ilk yıllarında kendileri için önerilen mevziye ikna olmuş görünen Aleviler, sonraki yıllarda Tek Parti yönetiminin uygulamalarına karşı estirdiği özgürlük rüzgârları nedeniyle DP'yi önemli oranda desteklemişlerdir.

Bu arada "laik" Türk milliyetçiliği bütün çabalarına karşın, milletin siyasete uzanabildiği yıllardan itibaren, kontrol etmeye çalıştığı Sünnî muhafazakârlığın kontrolü altına girmiştir. Muhalefeti, rejim için tehdit oluşturmayacak bir zeminde tutabilme umuduyla Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı kurduran Kemalizm, beklenmedik ilgi nedeniyle bu hareketin önderlerinin kendi kendilerini tasfiye etmelerinin ardından 1946'ya dek hâkimiyetini sürdürmekle beraber, savaş sonrası demokratikleşme talepleriyle birlikte kontrol edemez hale geldiği Sünnî muhafazakârlık karşısında ilk tavizlerini vermek zorunda kalmış, yine de DP'nin iktidara gelişini önleyememiştir.

Ancak DP milletin dindarları ile "liberal" bir ilişkiyi sürdürdükçe durum Aleviler için daha da ağırlaşmıştır. Bu andan itibaren Aleviler din karşısında dudak büken asker ve sivil bürokratik elitin yerine, dindarlara ama ekseriyet dindarlara saygılı, "liberal" yöneticiler göreceklerdir. Aleviler açısından gerçekte olup biten ise, CHP'li seçkinlerin Osmanlı mirasına karşı geliştirdiği reddiye ile iktidardan uzak tutmaya çalıştığı İslâm'ın bu kez "Türklerin dini" olarak

kaybettiği mevzilere uzanmakta oluşudur. Tarikatlar resmî olmayan biçimde temsilcileriyle siyasetin aktörleri arasındadırlar artık.

Aleviler ise "yeter söz milletin!" diyerek gelen bu ilk demokrasi denemesinde, milletin "ekseriyatını" oluşturamadıkları için yine kenarda kalmakla beraber, o güne dek sadece eski yazı bilen dedelerin okuyabildiği Buyruk, Hüsniye gibi geleneksel metinleri ilk kez o yıllarda Latinize ederek basma olanağı bulacaklardı.[8] Sünnî İslâm ile yazılı tartışmaya girişen Alevilerin sınırlı yayıncılık faaliyetlerinin ana teması, hâkim siyasî iklimin çoktan yanıtını verdiği bir soruyu, Alevi Türklerin inanç hürriyetinin neden tanınmadığını da ilk kez bu dönemde gündeme getirmektedir. Yanıtı yeni dönemde Cumhuriyet erkini elinde tutanlardan beklemekteydiler. En azından Alevilerin Türklüğü konusunda müelliflerin yazdıklarını okuyan ya da onları bizzat kaleme alan zihin halinden (Fuat Köprülü DP iktidarının en önemli kurmaylarından). Ama orada artık Cumhuriyet Halk Partili bürokratın din karşısındaki donuk kayıtsızlığı yoktu. Siyasete ağırlığını koyduğu ellilerden itibaren milletin ekseriyatı konuşuyordu artık ve ona böyle bir argümanla hitap edebilmenin olanağı yoktu. Milletin iki unsuru, pozitivist tutkalın etkisini yitirdiği bu anda doğrudan temas etmekteydi.

Aleviler DP'nin Sünnî muhafazakârlıkla girdikleri ilişkiden kendilerine göre birtakım dersler çıkardılar ve sonraki yıllarda yine CHP'ye yöneldiler. Asıl açılım 1960 İhtilali ile geldi. Millî Şef döneminde sormaya dahi cesaret edemedikleri, DP döneminde ise yanıt alamadıkları soruyu yinelemeyi sürdürdüler. Altmışlı yıllarda yayımlanan dergi ve kitaplar Köprülü, Barkan, Eröz gibi müelliflerin Aleviliğin millî muhtevasına ilişkin fikirlerinin geniş kesimlere ulaşıp popülerleşmesini sağladı. Türkçe ibadet ettiklerini, Osmanlı döneminde Türklüğün muhafaza edilmesini sağladıklarını, millî devletin kuruluşunu desteklediklerini vb. belirtip, o halde millî devletin neden kendilerini yok saydığını soruyorlardı.

Aynı dönemde Osmanlının kuruluş yıllarında Alevilerin rolü tam bir mit haline getirildi. Böylece Nur hareketi ve diğer Sünnî tarikatların AP ile siyasete ağırlığını koyduğu yıllarda, "Yavuz siyaseti izleyen" iktidarlara karşı "Türklüğünden şüphe edilmemesi gereken" Alevi direnişinin meşru argümanları oluşturulmaya çalışıldı. Bu süreç ilk "Alevi Partisi" olarak tanımlanan Türkiye Birlik Partisi'yle siyasal bir harekete evrildi. Ancak Alevilerin altmışlı yılların ikinci yarısından sonra gerçekleştirdiği siyasal açılım, başka toplumsal-sınıfsal kesimlerin de siyaset sahnesine girişi ve yükselen Soğuk Savaş döneminin gerilimiyle önce kendisine solda bir yer bulmaya çalıştı, sonra bu yeri de muhafaza edemeyip etkisizleşti. Bu arada Alevi aşık geleneğinde Cumhuriyet popülizminin yerini devrim, emperyalizm ve sosyalizm temaları almıştı.

MARAŞ, SİVAS, ÇORUM OLAYLARI

Alevilerin, altmışlı yıllarda Marksizm ile buluşması önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Zira Soğuk Savaş yıllarında politik saflaşmanın sağladığı hareket yeteneğiyle, Sünnî dindarlığı anti-komünist milliyetçilikle bütünleştiren taşraya hâkim muhafazakâr siyasetin ağırlığı, Alevilerin Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren millî inşâ üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı meşruiyet arayışını başarısız kılacaktı. Alevilerin Türklüğü, âşık geleneğinin Türk edebiyatındaki yeri gibi "süfli" konular kitaplarda kalıp, kolektif zihniyette hiçbir iz bırakmadan, yerini geleneksel rekabetin hasmane söylemine bıraktı ve Aleviler Cumhuriyet'in kuruluşundan yıllar sonra eski muhatapları ile yüz yüze geldiler. Ne denli Türklüklerini vurgulasalar da Müs-

lümanlığın gerekleri mevzuunda şüpheden öte, kabul edilemez konumlarında ısrar ettikleri sürece hiçbir şeyin değişmeyeceği bir kez daha anlaşıldı.

Türk milliyetçiliğinin Turancı eğilimleri, 1965'ten itibaren siyaset sahnesine yasal bir parti girişimiyle dönmüştü ve bir süre sonra Sünnî muhafazakârlığa hitap etmeden fazla yol alınamayacağı görüldüğünden,[9] İttihat ve Terakki döneminde bizzat keşfettikleri Alevilerin "şamanist özü" eskisi kadar ilgilendirmiyordu onları. Hareketin önderleri milletle ümmeti dercedip, aynı zamanda "Hira Dağı kadar Müslüman" olmaya karar verdikten sonra, Müslümanlıklarından öteden beri şüphe ettikleri Alevilerle en küçük bir teması arzu etmediler. Aksine Sünnî Türklerin Alevilerle yanyana yaşadığı yörelerde güçlenebilmek için kızılbaşların dinsizliği, komünistliği -Malatya, Elazığ, Erzincan gibi illerde buna Kürtlüğü de dahil- dilden düşmedi. Böylece varolan geleneksel Alevi-Sünnî yabancılığı siyaseten körüklenerek, Cumhuriyet yıllarında şehirlere göç edip ekonomik varlık göstermeye başlamış Alevilere karşı tepkili eşrafın ve ehli sünnet ahalinin oyları talep edildi.[10] Türk milliyetçiliğinin Rafızî mezhebin izleyicileriyle beraber anılmasının imkânsızlaştığı yeni dönemde Alevi mahallelerine yönelik her taarruz öncesi "camiye bomba atıldı" tahriki ile Sünnî dindarlığın kolayca milliyetçi komandoların sevk ve idaresine alınabilmesinin açıklaması da bu geleneksel yabancılaşmada yatıyordu. Sadece Maraş'ta, Sivas'ta değil Çorum'da da Türklükleri dikkate alınmadı. Kürt, Kızılbaş ve Komünist; üçünün bileşimi en tehlikelisiydi ama bunlardan biri her koşulda rahatlıkla diğer ikisinin yerine geçebiliyordu.

Aleviler için de Turancı bir milliyetçilik hiçbir zaman cazip olmadı. Milliyetçiliğin Aleviler için nasıl bir işlevselliğe sahip olduğunun önemli bir sağlaması MHP ile aralarındaki mesafede belirmektedir. Alevi yazar ve kanaat önderlerince inancın kökenleri bahsinde Orta Asya sık sık vurgulanmakla beraber, Turancı bir açılımın Alevilerce hiçbir zaman bir anlamı olmadı. Orta Asya vurgusu "içerdeki" milliyetçiliğe yönelik bir işlevsellik hedeflemektedir.

SEKSENLİ YILLAR

Soğuk Savaş döneminin sona ermesinin ardından etnik ve dinsel hassasiyetlerin artışıyla birlikte başta Kürt sorunu olmak üzere İslâmcılık ve Alevi hareketi siyasal gündeme art arda arz-ı endam eyledi. Seksenli yıllarda Kürt hareketinin yükselişinden Maraş, Malatya, Sivas, Erzincan, Tunceli ve Muş yöresinde yaşayan Aleviler de etkilendi. Kürtlükle Aleviliğin kesişme alanlarında Kürt milliyetçiliğinin gücünü kırmak isteyen devlet, Alevi köylerine cami yaptırma politikalarıyla anımsanan Türk İslâm Sentezi'nin uzunca süren etkisinin ardından Alevileri bir kez daha hatırladı ve Aleviliğin Türklüğün özü olduğu söylemi, devlet politikası haline geldi.

Doksanlı yılların sonlarından itibaren, rejime yönelik tehdit sıralamasında İslâmcı ideolojinin ilk sırayı alması ise, Alevilerin milliyetçi söylemi içerisinde pozitivizmin kapladığı alanı daha da genişletecekti. Sünnîler "şeriatçı", Aleviler ise "laiklikten yana"ydılar. Bu algılama Sünnîlere karşı devletin kurucu unsuru olma iddiasıyla beraber, popüler düzlemde yaygın bir kanı olarak Aleviler arasında etkili biçimde yaşamaktadır.[11] Cumhuriyet'i bunca desteklemelerine karşın, ellili yıllardan itibaren yükselen Sünnî İslâm'ın siyasal sahnedeki ağırlığı karşısında, devletin olanaklarından yoksun bırakıldıklarını savlamaktadırlar.

Alevilerin, "gerici", "şeriat özlemcisi" Sünnîlere karşı "laiklikten yana" "Atatürkçü", "çağdaş" vb. değerleri temsil ettiklerine dair tanımlamalar, sekiz yıllık eğitim ve Türkçe ibadet tartışmaları do-

layısıyla sık sık yinelenmektedir. Siyasal konjonktür gereği devlet yöneticilerinin de üretilmesine katkıda bulunduğu[12] bu söylem, Alevilerin 28 Şubat sürecinde oynadıkları varsayılan "gizli" rollerine dair algıyı İslâmcı basındaki spekülatif değerlendirmelerle yaygınlaştırdı ve Hafız Esad modeli benzetmeleriyle iki kesim arasındaki tehlikeli pozisyon alışı bir kez daha gerçekleştirdi. Laik, çağdaş, ilerici vb. iddia olunan özellikleriyle kendilerini kamusal alanda görünür kılmaya çalışan Aleviler milliyetçilik ve onun türevi pozitivizmin koruması ile, bu kez ikincisinin ağırlığı artmış halde gerilimin taraflarından biri haline geldi. Bu gerilimin bilinçli ya da bilinçsiz, çaresizce göze alınışının yegâne sebebi, devlet indinde meşru algılama ve hukuki güvencenin gerçekleşme ümidi idi.

DERİN DEVLETİN DİNİ

Türk kültürünün Alevi inancındaki yeri ve öneminin günümüzde de sıklık ve yoğunlukla yinelenmesine duyulan ihtiyaç, ulus devlet ideolojisinin gerçekte Alevilerin "millî" bakımdan heterojen yapıları karşısında uğradığı kırılmadan kaynaklanmaktadır. Cumhuriyet'in seksen yıllık birikimine karşın, arzulanan milletleşme sürecinin gerçekte tam anlamıyla başarılamamış olmasında bu yapının yanı sıra, Sünnîliği su götürmez "derin devlet"in en derinlerinde, milletin "asli" ve "makbul" bir unsuru olarak kabul görmemiş olmalarının payı büyüktür. "Kızılbaş"lara yönelik geleneksel güvensizliğin sürdürülmesinin yanı sıra, esasen Türk milliyetçiliğinin pozitivizmi de Alevileri giderek marjinalleştirmiş ve şüpheleri daima canlı tutmuştur. Çok derinlerde bir duygunun mu Kemalizme galebe çaldığı, yoksa Alevilerin gerçekten sadece Kemalist pozitivizmin gadrine mi uğradıkları Aleviler indinde hâlâ tartışmalı bir konu olarak kalmaktadır. Alevi yazarların çoğuna göre "Osmanlı artıkları"nın tekrar işbaşına gelmesiyle durum yeniden Alevilerin lehine bozulmuştur.

Osmanlıdan beri mülkün geleneksel sahiplerinin -yani "Alevi" Türk'ten evvel "Hanefi" Türk'ün- reformcu önderlerin ilerlemeci pozitivizmine kolayca kanalize olarak iktidarlarını sürdürmüş olduğu kuşkusu zaman zaman dile getirilmektedir. Bu kuşku, aslında Türkçülüğün Alevilerden evvel İttihat ve Terakki'de ağırlıklı bir yer tutan Sünnî kökenli şehirli aydınlarca (Gaspıralı, Akçura, Gökalp, Said vb.) gündeme getirilmiş olmasının itirafından başka bir şey değildir.[13] Öne sürdükleri kurguda bugün de kendilerini Türklüğün gerçek sahibi olarak gören Aleviler için bu insanlar gerçekte, saray bürokrasisini çok iyi bildiklerinden genç Cumhuriyet'te de devlet yönetiminin köşe başlarını tutmuş Balkan, Kırım ve Kafkas göçmenlerinin ağırlıklı olduğu yöneticilerden başka bir şey değildir.

Aslında bu söylem Sünnî veya Alevi Anadolu halkının, son iki yüzyıldır nüfus dengelerini ciddi biçimde değiştiren göçmenlere karşı gösterdikleri reaksiyonun karmaşık bir yolla Aleviler cephesindeki tezahürüdür.

Aleviler Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından, Sünnî dindarlığının karşısında, hilafeti kaldıran, şeriat hukukunu iptal eden Kemalist pozitivizmi desteklediler. Ancak sadece çoğunluk olmadıkları için değil, seslenmeye çalıştıkları millî ideolojinin kurucu unsurları arasında başından beri de yer almadıkları için de etkili değildiler.

Öte yandan Cumhuriyet yöneticileri Alevileri bir bütün olarak değerlendirip heterojen yapılarına pek de bakmaksızın onda millî birliğe zararlı bir muhteva görmektedirler. Şüphe yok ki, yazının başında değindiğimiz Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki bölgesel direnişlerin ve 1937-38 yıllarında Dersim hareketinin yarattığı kırılmanın bunda büyük payı

vardır. Döneme ilişkin resmî yazışmalarda Aleviliği ve Kürtlüğü aynı derecede millî birliğe zararlı gördüğü anlaşılan memurin, "gizli ve zata mahsus" raporlarda, Aleviliğin en kötü yönünün "Türklükle aralarındaki derin uçurum" olduğunu ifade etmektedir. "Bu uçurum Kızılbaşlık itikatıdır. Kızılbaş Sünnî müslümanı sevmez, kin besler, onun ezelden düşmanıdır."[14] Yöre halkını Osmanlı'ya karşı direndiren Rafızî geleneğin sahip olduğu ağırlık şüphesiz Cumhuriyet yöneticilerinin de farkında olduğu bir olgudur. 19. yüzyıldan itibaren Kürt karakteristiğinin de dahil olduğu bu geleneği aşiretleri detaylı bir şekilde tasnif ederek tahlile yeltenen raportörün Alevilik üzerinde ağırlıklı olarak durup tehlikenin vahametine işaret etmesi herhalde buna yorumlanmalı. Dersim Alevilerinin de "tıpkı Sivas, Tokat, Canik, Afyon Alevileri gibi 'varma Yezid'in yanına, siner kokusu tenine' diye Sünnîleri tahkir edip, "Yezidi Türk bilirler" diyen raporun hazırlayıcısına göre "Kızılbaş" o kadar ileri gitmiştir ki Türk ile Sünnî, Kızılbaş ile Kürt kelimesini aynı telakki etmektedir." İfade meşhur "üç k"nın ikisini daha otuzlu yıllarda bildirmektedir. Üçüncüsü Soğuk Savaş döneminde keşfedilir ve Kürt-Kızılbaş-komünist birlikte ve ayrı ayrı olarak millî bütünlüğün en büyük düşmanları sayılır.

SONUÇ

Cumhuriyet'i kuran Türk milliyetçilerinin millet tanımı hiçbir zaman inançtan azade olmadı. Laiklik iddialarına karşın Türklük, -ılımlı ve makul olması için yine devlet tarafından inşâ edilen- bir Sünnî İslâm ile bütün kılındı, birlikte algılandı ve bu pozisyon millet için en münasip kimlik olarak kutsandı. Cumhuriyet yılları boyunca Aleviler de, kendilerini diğerlerinden ayıran müşterek hissiyatı Kemalizmin öngördüğü millî ideolojinin örtüsü altında muhafaza etmeye çalıştılar. Milletin içinde hem paralel hem de paradoksal biçimde kendi "tali" özgül tarihlerini oluşturdular. Ancak milletin geri kalan kısmı ile aralarındaki farkı tanımlarken tutundukları değerler, İslâm tarihine ve geleneğine bakışta sahip oldukları farklılık değişmeden kaldı. Bu farklılık tarih boyunca kendilerini ayrı bir etno-cemaat olarak algılayıp tasarlama eğilimlerini de daima canlı tuttu.[15] Günümüze dek sürdürdükleri endogami bu algının sınırlarını belirlemekte, "Sünnîye kız verme" çoğu zaman topluluk dışına atılma ile sonuçlanabilecek önemli "düşkünlük" nedenlerinden birini oluşturmaktadır. Sonuçta Alevi anne-babadan doğmuş olmak Alevi olabilmenin de ilk koşuludur. Modern zamanlarda bu koşul kolayca savunulamaz. Nihayet Aleviler de ötekine karşı tutunabilecekleri -Kerbela'dan Yavuz'a- ortak bir tarih algılamasına sahiptirler ve biz-onlar retoriği ile daha çok arkaplana atılır. Bu retorik Sünnî müdahaleye karşı direnmme gücünü artırırken, geriye itme, yerel ve etnik farklılaşmaların da görünür olmamasını sağlar.

Aleviler pozitivist milliyetçi düşünceyle, inanç özgürlüğüne yönelik beklentilerini gerçekleştirebilmek umuduyla pragmatist, konformist bir ilişkiyi sürdürmekle beraber "esas" Türk milliyetçiliği ile mezheben ve yer yer etnik olarak da uyuşamamanın sıkıntısını çektiler. Bu nedenle cümle komplo teorilerinde iç tehdit olarak algılanmaktan kurtulamadılar. Devletin derunundaki bu temel ideoloji, Alevileri Cumhuriyet yıllarının önemli bölümünde en büyük şüphe öznesi olarak gördü ve bu durum 12 Eylül gibi Türk İslâm Sentezi'nin en şiddetli dönemlerinde Alevi köylerine cami yaptırma kampanyalarıyla doruk noktasına ulaşan Sünnîleştirme politikalarıyla sonuçlandı.

Günümüzde ise Aleviliğin "ne"liğine ilişkin süregelen tartışmalarla birlikte bu

sahada en önemli çekişmelerden biri Türkçü ve Kürtçü eğilimler arasında yaşanmaktadır. Hacı Bektaş ve Ebul Vefa gibi heterodoks İslâm'ın önemli isimleri bu muharebede taraf olmaya zorlanmaktadırlar. Meselenin hitama ermesi kolay görünmüyor. Alevilerin "nefes"lerini Türkçe söyledikleri, ibadetlerini ağırlıklı olarak Türkçe yaptıkları şüphesiz doğruydu. Yanı sıra kimi yörelerde Türkçe nefeslerle birlikte duaların Kürtçe okunduğu da hakikat idi. Giritli göçmenlerin bir zamanlar ayini cemlerde söyledikleri Rumca nefesler ise onları artık hatırlamak dahi istemeyen hafızalarda hızla unutulmakta ve bir daha geri dönmemecesine bizden uzaklaşmakta.

Bu zayıf işaretler millî tahayyül ile inşâ olunan ve günümüzde algılanandan farklı bir zihin halinin varlığın, duyurmaktadır. En azından bütün bu özgünlüklerin geçtiğimiz yüzyıla değin millî insiyaklar ile yaratılmadığını söyleyebiliriz. Kuşkusuz böyle bir tasarlama da mümkün ve bu yol daima açık. Arnavut babaların söylediği Arnavutça nefesler böyle bir ihtiyacın ürünüydü. Alevilerin Aleviliğin vazgeçilemez prensibi uyarınca "yetmişiki millete bir nazarla bakıp", ait olduğu kültürün cümle inceliğinden vazgeçmeden, ama eldeki yekûnu da ötekilere dayatmadan kavmiyet babından kemalet babına dönebilmeleri, milliyetçiliğin bunca kuşatmasından sonra - zira yazı boyunca araçsallığına değindiğimiz olgunun, bir "araç" olarak kalmayıp kendisini gerçekleştirmiş olma ihtimalini de belirtmeliyiz- oldukça zor görünmektedir. Tıpkı "şeriat"tan "tarikat"a geçmenin zorluğu gibi. Ama bu sadece Aleviler için değil tüm beşeriyet için çetin bir mesele olsa gerek. ❐

DİPNOTLAR

1 Nathalie Clayer, "Bektaşilik ve Arnavut Ulusçuluğu", çev: Orhan Koloğlu, *Toplumsal Tarih*, Şubat 1994, s. 58-61. Ayrıca Jöntürklerin Arnavut milliyetçiliği karşısındaki tutumları ve Arnavut aydınlarla İttihat ve Terakki arasındaki ilişkiler için bkz. Bozbora, Nuray, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi*, Boyut Yayınevi, İstanbul, 1997.

2 Baha Said, Protestan misyoner istatistiklerinde Alevilerin Rum ve Ermeni nüfusuna dahil edildiğini belirtiyor: "Mesela Kargın, Avşar, Tahtacı, Çepni Alevileri nüfus bakımından kesif bir cemiyet meydana getirdikleri halde, genellikle Ortodoks Rumların Türkleştirilmiş zümreleri diye kabul edilirdi. Dersim, Kiğı, Tercan, Bayburt, Iğdır vb. Alevileri de Ermeni nüfus kayıtlarında birer ilave olarak yer alırdı" *Türk Yurdu*, 18 Eylül 1926. İsmail Görkem'in günümüz Türkçesine aktardığı metin Gülağ Öz'ün *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları* adlı derlemesinden alındı. Can Yayınları, İstanbul 1999. s.126.

3 Bektaşilik tarikatına bağlı Babagan gelenek Balım Sultan'dan sonra ayrı bir yapılanmaya sahiptir ve dervişlik esasıyla yürür. Çelebiler ise Hacı Bektaş Veli'nin evladı olduklarını öne sürerler. "Yoloğlu" ve "beloğlu" olarak da adlandırılan Babagan-Dedegan ayrımı buradan kaynaklanmaktadır. Orta Anadolu Alevileri arasında büyük saygı gören Çelebi ailesinin Urfa, Kars gibi görece uzak illerde de muhibleri bulunur. Bu hal ile köy Aleviliğinin temsilcisi sayılabilirler ama onun tamamını temsil ettikleri söylenemez. Doğu Anadolu'daki Kürt Aleviler, Batı Anadolu'da Tahtacılar ve Eskişehir yöresi ile Bulgaristan'da yaşayan Babailer farklı ocak hiyerarşileri ile Hacıbektaş'tan ayrı dururlar. Çelebilerin Anadolu'daki etkileri Osmanlı merkezi tarafından dikkate alınmış ve sürekli bir çekişme nedeni olan Hacı Bektaş Dergâhı Vakfiyesi'nin yönetimi konusunda Çelebilerle Babagan arasında belli bir "denge" oluşturulmaya özen gösterilmiştir.

4 Belgeyi günümüz Türkçesine çeviren: Ayşegül Altınova, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi - Ankara, Güz 2000, sayı: 15, s. 123.

5 A. Rıfkı'nın 1912 yılında İstanbul'da yayımlanan *Bektaşi Sırrı* adlı iki ciltlik kitabı babaga ve dedegan arasındaki tarihsel çekişmenin ürünüdür. Cemalettin Efendi bu iki cilde *Müdafaa* ile yanıt verir. Bunu Rıfkı Baba'nın *Mukabele*'si izler. *Müdafaa* dışındakiler henüz günümüz Türkçesine çevrilmemiştir.

6 Öyle görünüyor ki sorun Çelebi'nin sergüzeştinde değil, onu kararlı düz bir millî çizgi olarak sunup mitleştiren kalem erbabının tercihindedir. *Müdafaa*'yı günümüz Türkçesiyle yayımlayan Nejat Birdoğan, bir dipnot ile Cemaleddin Efendi'nin "çelişkisine" açıklık getirme gereği duymaktadır. Şah İsmail'in Anadolu Türkmenlerinin yardımıyla devlet kurduğunu, şiirlerini Türkçe söylediğini hatırlatan Birdoğan, Çelebi'nin "padişahın ayağına yüz sürmek"ten söz etmesini yadırgayarak bu davranışın Anadolu Aleviliği'nden kopmak anlamına geldiğini belirtir ve kurgunun en önemli öznesini fazlaca hırpalamadan konuyu bağlar: "Çok değil, kitabın yayımlanmasından (1915) beş yıl sonra, ayağına yüz sürmeye gittiği padişahın ne menem bir şey olduğunu anlayacak ve gerek Türklüğün, gerekse insanlığın büyük güneşi Atatürk'ün yanında yerini alacaktır." *Müdafaa*, yayına hazırlayan Nejat Birdoğan, Berfin Yayınları, İstanbul 1994. s. 49, 131.

7 Aşık Hüseyin Çırakman, *Hayatı ve Deyişleri*, Emek Basım Yayınevi, Ankara, 1956.

8 *Hüsniye*, Emek Basım, Ankara, 1957; *Buyruk*, Emek Basım 1958. *Makalat*, Emek Basım 1954; Remzi Aczi, *Gülzar-ı Hasaneyn, Vaka-i Kerbela*, İstanbul, Ergin Kitabevi, 1955.

9 Mehmet Ali Ağaoğulları, "Milliyetçi Hareket Partisi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 8, s. 2111-2119. İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

10 Cumhuriyet sonrası Anadolu şehirlerindeki değişime ve 1978'deki çatışmalara uzanan süreçte ilk örneği için bkz.; Zeki Coşkun, *Aleviler, Sünniler ve Öteki Sivas*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 289-300.

11 Bu konuda Alevi yazarlarca öne sürülen yaklaşımların genel bir değerlendirmesi için bkz. A. Yaşar Ocak, *Türk Sufiliği'ne Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

12 Sekiz Yıllık Kesintisiz Eğitim Yasası'nın mecliste kabulünden bir gün sonra Hacı Bektaş Törenleri'ne katılan dönemin Başbakanı Mesut Yılmaz'ın, kamuoyunda yoğun bir şekilde tartışılan yasayı Hacıbektaşlılara "armağan" olarak getirdiğini söylemesi, İslâmcı basında Batı Çalışma Grubu'nun Alevilerle ilişkisine dair bir dizi spekülasyona yol açtı. 20 Ağustos 1997 tarihli *Yeni Şafak*'ta Ahmet Taşgetiren "derinden derine konuşulan bir Suriyeleşme sendromu"ndan söz edip; "Alevilik devlet mezhebi haline mi getiriliyor" diye sorarken, Ali Bulaç, Suriye'deki diktatörlük ile Aleviler arasında paralellik kurdu.

13 Gencay Şaylan, "Milliyetçilik İdeolojisi ve Türk Milliyetçiliği", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 7, s. 1945-1950, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

14 Dahiliye Vekaleti Jandarma Umum Kumandanlığı'nca hazırlanmış *Dersim Raporu*, s. 39.

15 Özellikle Dersim (Tunceli ve kısmen Erzincan) yöresine yönelik bir "Alevi milleti" tasavvurundan söz edilebilir. Zaza kimliği ile örtüştürülen bir "Alevistan" fikrinin yetmişli yılların sonunda Almanya'da görüldüğü gibi, diasporada yaşayan Alevilerce zaman zaman dile getirildiği gözlemlenebilmektedir. Yörenin "silme" Alevi demografisi böyle bir tasavvura elvermektedir. Ancak bunun "siyasal proje" denemeyecek, marjinal bir tasavvur olduğu belirtilmelidir.

"Ekalliyet Yılanları..."
*Türk Milliyetçiliği ve Azınlıklar**

TANIL BORA

Bu kısa yazıda, Türk milliyetçiliğinin değişik varyantlarının azınlıklara -ağırlıkla gayrımüslim azınlıklara- bakışı hakkında, tarihsel bağlamları da gözeten bir panoramik görüş sunulacaktır.

TEK PARTİ DÖNEMİNDE MİLLİYETÇİLİK VE "AZLIKLAR"A BAKIŞ

Cumhuriyetin kuruluş evresinde, azınlıkların, millî bedenden atılmış bir zehir gibi tasavvur edildiği söylenebilir. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun (1933: 81) tasviriyle: "Türkler yalnız İzmir'de, Bursa'da buğazlanmadı, Türkler belki asırlardan beri ekalliyet yılanlarının dişleri arasında buğazlandı! [...] Türkiyenin serveti 'ekalliyetin sarrafları' elinde hapsoluyor, Türkiyenin midesi 'ekalliyetin ispirtosile' eritiliyor, Türkiyenin saadeti 'ekalliyetin nefsaniyetiyle' büzülüyordu!" Gerek İstanbul'da Mütareke deneyimi gerekse Balkanlar'dan göçün/sürgünün ve Anadolu'daki karşılıklı kırımların canlı hatırası, Müslüman-Türk olmayan topluluklara kinle ya da en azından kuşkuyla bakılmasına yol açıyordu. Taşrada göçen veya göçe zorlanan gayrimüslim toprak ve mülk sahiplerinin servetine el koyan Müslüman eşraf, etnik farklılıkları dışlayıcı özcü bir milliyetçiliğin doğal toplumsal tabanını oluşturdu. II. Meşrutiyet döneminde şehirli Türk burjuvazisine önemli 'kazanımlar' sağlayan Millî İktisat politikası, azınlıkları düşmanlaştıran etnisist-özcü milliyetçiliğe sınıfsal ve ideolojik dayanak oluşturan bir temel programdı zaten.

Buna karşılık gerek Osmanlı vatanseverliği fikriyatının belki sosyo-psikolojik denebilecek izleri, gerekse Cumhuriyet'in resmî söyleminin bir biçimde iltisaklı olduğu vatandaşlık temelindeki millet anlayışının nüfuzu, etno-merkezci bakışı yumuşatıcı bir etki yapabiliyordu. Cumhuriyet'in ilk onyılında, azınlıklara karşı güdülen açık bir ideolojik düşmanlıktan çok onları yok sayan, varlıklarını 'unutan', arızileştiren, istisnaileştiren bir tutumdan sözedebiliriz.

Gayrimüslim azınlıkların eğitim ve bilhassa dil yoluyla "Türkleştirilmesinin" kapısı, bu dönemde açık görünüyordu. Yirmilerde Türk milliyetçiliğinin görece özerk fikrî merkezi konumundaki Türk Ocaklarının başkanı Hamdullah Suphi Tanrıöver'in (1929: 176-183) söyledikleri, kültürel asimilasyonculuk yaklaşımının tipik örneğidir. Tanrıöver, Türk milletinin "temsil kuvvetinin güçlülüğünü" ("karıştıklarımızı bize benzedi, biz onlara değil") vurgulayarak, Türk olmayan unsurlarla 'karışma' hususunda millî bir özgüven telkin eder. Ermenileri "Hıristiyan Türkler denecek kadar bize yakın" diye tanımlar; ona göre "Anadolu Rumları Türk menşeli"dir, "Anadolu Hıristiyanları yakın zamana kadar dil ve terbiyece Türk"tür. Tanrıöver Türkiye'nin Yirmilerde de etnik açıdan çokunsurlu yapısının bilincindedir; 1928'de "Anadolu'da kaç Makedonya, Kafkasya var" diye yazar (a.y.: 6). Bu şartlarda millî özgüveni ayakta tutmanın yolu yine "karıştıkları-

(*) Bu yazı, *Birikim* dergisinin 71/72. (Mart / Nisan 1995) sayısında yayımlanan "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar" başlıklı makalenin, kısaltılmış ve kısmen değiştirilmiş biçimidir.

mız kendimize benzetmektir"; Türk Ocakları Reisi "başka lisanları izaleye mecbur" olduğumuzu ısrarla belirtir, bu bakımdan kıyılara Rumca konuşanların yerleştirilmesini hatalı bulur (a.y.: 106).

Şimdiye dek sadece gayrimüslim azınlıklardan söz ettik. Oysa Türk olmayan Müslüman toplulukların ve azınlıkların durumu, Cumhuriyet'in ilk onyılında, daha zorlu ve karmaşık bir mesele olarak ortaya çıktı. Ziya Gökalp'in harsi-içtimai ırk tanımıyla katıştırdığı Türk-İslâm kimliği çerçevesinde, Müslüman toplulukları önsel olarak, 'zaten', Türk kimliğine dahil sayıyordu. Hatta kimi uygulamalarda din, millî kimliğin aslî unsuru işlevi görebildi. Gerek Rumeli'den Anadolu'ya göç eden gerekse Batı Trakya'da kalıp Lozan'da azınlık statüsü tanınan "evlâd-ı fatihân"ın resmen "Türk" değil "İslâm" kimliğiyle tanımlanması gibi [...] Yahut, Türkçe konuşan Karamanlı Hıristiyan Türklerin göçe tabi tutularak ülkeden çıkartılması, keza Moldavya'daki Türkçe konuşan Hıristiyan Gagavuzların Türkiye'ye göç etmesinin istenmemesi gibi...

1924-25 ayaklanmalarıyla zuhur eden Kürt meselesi, Müslüman etnik toplulukları "Türk harsı"na girmiş veya girmeye amâde sayan nispî iyimserliğin tohumlarını söküp attı. Milliyetçi entelijensiya, başta Kürtler olmak üzere "Şark ve Cenup"taki unsurları "Türk harsı"na sokmak, öncelikle Türkçe'yi yaygınlaştırmak için seferberlik ilan etti (Sarınay, 1994: 280-294). Bu gerilim içinde, gayrimüslim azınlıklar da, önsel olarak Türk sayılma 'kazanımı' ile bu statüyü yitirmemek için kimliğini dönüştürme zorlaması arasında kaldılar.

Otuzlarda Tek Parti rejiminin kurumlaşmasıyla birlikte baskınlaşan otoritarizm, milliyetçiliğin etnisist-özcü damarını kabarttı. Türk milletinin ezeli "efendi millet" karakteri hakkında güzellemeler eşliğinde, otarşik bir biriciklik psikolojisi düşünsel ve manevi iklime hâkim oldu. "Türkün en kötüsü Türk olmayandan iyidir", "Türk devleti işlerinin başına öz Türkten başkası geçmemelidir", "Türkten başkasına inanmayacağız" vb. düsturlar, dönemin "öz-Türk"çü ruhunu yansıtan şiarlardır. Bu ortamda elbette azınlıklara dönük olarak dışlayıcı, ırkçı bir tutum da gelişti. "Azlık meselesi", *mesele edilmeye* başladı. Burhan A. Belge'nin 1933'de *Kadro*'da yazdıkları, üstelik onun bu konuda özellikle şedit ve fevrî bir kalem olmadığı düşünüldüğünde, dönemin "azlıklar"la ilgili havasını anlamak için yeterince vurucu bir örnektir. *Kadro*'nun Nisan 1933 sayısında Burhan Belge, "Hitler'in Almanya'daki Yahudi azlığına karşı aldığı vaziyet"i, "haklı haksız, sert yumuşak, bu hareketin manası, 'çokluğa uymayan azlık, ergeç pişman olur' etrafındadır." diye yorumlayarak konuya girer: "Almanya'da hiçbir Yahudi İspanyolca, hiçbir Polak Lehçe bilmez. Sorarsanız, hepsi de 'Almanım' der [...] Buna rağmen, bir azlığın cezalandırılması gibi bir lüzum, koca Alman milleti tarafından da görülmektedir." Üstelik, *Kadro* yazarına göre Türkiye'deki "azlıklar", "Türk milletinin binlerce yıllık tarihî yürüyüşü esnasında azlıklara karşı gösterdiği civanmertliğe" rağmen, Almanların "azlıkları" kadar olamamışlardır:

> *Biz, kendi azlıklarımıza, doğru dürüst ve mesela bir manavdan alışveriş edecek kadar bile dilimizi kabul ettirmek yollarını aramadık. Tatavla ile Tünel, Balat'la Fener arasında, Osmanlı İmparatorluğu'nun cemaat serkeşliği, Aya Stefanos'un gevişini getirmekle meşguldür [...] Almanya'daki Yahudi aleyhtarlığı, umarız ki, bizimkilere bir ders olur. Türk kadar misafirperver olmak için, Türk kadar tarih içinde efendi millet olmuş olmak lâzımdır. Fakat, her misafirliğin sonu, ya evdekilere karışmak yahut misafirliği uzatmamak değil midir? Bizim azlıklar, evdekilere karışmasını, şimdiye kadar hiç bilmediler. Çünkü bilmek istemediler. Fakat bundan sonrası için*

bunun samimi yollarını, biz göstermeden kendilerinin arayıp bulmaları, şüphe yok ki, hem onların hem de bizim lehimizedir.

Otuzlardan İkinci Dünya Savaşı ertesine dek "azlıklara" karşı resmî ideolojideki ve gündelik hayattaki dışlayıcılığın ve ayrımcılığın vardığı doruk, herhalde 1942 Varlık Vergisi uygulamasıdır (Aktar, 1996). Savaş dönemi ekonomisini olağandışı kârlarla değerlendiren ticaret burjuvazisine karşı bürokrasinin ve sanayi burjuvazisinin gösterdiği tepki, ticaret burjuvazisi içindeki gayrımüslim unsurlara yöneldi. Otuzlar/Kırklarda ırkçı kampanyanın hedefi olan "azlıklar", esasen gayrımüslim azlıklardı. Önsel olarak Türk kabul edilmek imtiyazını koruyan Müslüman "azlıklar"a, Türklüğün vecibelerini yerine getirdikleri ölçüde, sözle ve fiille ilişilmedi. Ancak kültürel asimilasyon politikasının sertleşmesi, elbette onların da üzerinde baskı yarattı.

1950-80: POPÜLER MİLLİYETÇİLİK SÖYLEMLERİ VE AZINLIK DÜŞMANLIĞI

Çok partili rejime geçişle birlikte tek-parti yönetiminin hemen bütün mağdur gruplarının tepkilerine tercüman olan DP, azınlıkların da desteğini derledi. Ancak çok partili dönemin azınlıklara ferahlama getirdiğini söylemek mümkün değildir. Gerçi resmî milliyetçilik ideolojisi otuzlardan İkinci Dünya Savaşı'nın nihayetlenmesine uzanan dönemdeki faşizan karakterinden uzaklaştı; fakat milliyetçiliğin resmî yorumunda vatandaşlık kavramı ile etnisist kavramlar arasında varolan gerilimle beraber, azınlıklar üzerindeki ideolojik baskı da baki kaldı. Ellilerde Kıbrıs'ta Türk ve Yunan toplulukları arasında şiddetlenen çatışmalarla beraber, Türkiye'de "Kıbrıs davası" etrafında yerleşikleşen milliyetçi ajitasyon içinde, "Yunan" sözü -bütün gayrimüslim azınlıkları imleyen- bir hakarete dönüştü. Kıbrıs'taki gelişmelere ayarlı bu kampanyanın ürettiği saldırganlığın 6/7 Eylül 1955'te ulaştığı doruk bilinmektedir.

Daha önemlisi, *popüler* bir milliyetçilik oluşumunun başlamasıydı. Yine DP'nin derlediği CHP karşıtı tepkinin/muhalefetin unsurlarından olan Türkçülüğe ve milliyetçi-muhafazakâr reaksiyonerliğe dayanan bu popüler milliyetçilik ideolojide, azınlıkları düşmanlık ve yozlaşma metaforu olarak kullanan anti-kozmopolitanizm, önemsiz olmayan bir bileşendi. Milliyetçi-mukaddesatçı popülizmin söylemsel stratejisi, toplumsal, siyasal ve etnik azınlık konumlarını 'eşlemek', birbirine karıştırmaktı. Şehirli "züppeler", bürokratlar-aydınlar, komünistler/solcular ve gayrimüslim azınlıklar, millî 'öz'e düşman yoz/yabancı unsurlar olarak hamur edildiler. Anti-komünist Soğuk Savaş ideolojisinin iç harpçi zihniyetine gayet uygun olan bu strateji içinde, etnik-dinî azınlıklar, başlangıçta, düşman imgelerinin üretiminde ve 'transferinde' asal unsurdular. Pek çok düşman imgesi ve kimliği azınlık kimliklerinden türetildi. Örneğin etnik azınlıkları damgalayan Rum/Ermeni/Yahudi/Dönme isimleri, siyasal ve toplumsal azınlık olarak tasvir edilerek düşmanlaştırılan solcuları da damgalamakta kullanılarak sıfatlaştı. Bu isim/sıfat transferi, azınlıkların tanım gereği düşman olarak algılanmasına katkıda bulunduğu gibi, solcuları ırken yabancılaştıran (hem ırkları itibarıyla, hem de bizatihi bir 'ırk' gibi tarif ederek yabancılaştıran) bir zihniyet kalıbının dökümüne de hizmet etti.

Türkçü akım ve azınlıklar

Türkçülüğe göre "Türk, Türk soyundan gelen insandır." Dolayısıyla bırakalım vatandaşlık bağını, örneğin Türkçe konuşmak bile Türk olmaya 'hak' kazandırmaya yeterli değildir. Bu ırkçı yaklaşım açısından azınlıklar, en iyi ihtimalle toplumdan yalıtılıp sıkı denetim altında tutularak varlıklarına tahammül gösterilebilecek, 'yabancı' ve aşağı orga-

nizmalardır. Türkçülüğün en 'tavizsiz' ideologu Nihal Atsız'a göre ırkçılığı meşrulaştırmaya kendi başına yeterli bir gerekçe, "Türkeli'ndeki azınlıkların kendi aralarında gizlice yürüttükleri ırk şuuruna karşı bir korunma tedbiri" olmasıdır. Nihal Atsız külliyatı, Türkçülüğün, azınlıkları ezeli-ebedi bir düşmanlık mitosu içinde, zaman zaman kara mizaha başvurarak 'hazla' aşağılayan kin dolu diline dair çarpıcı örneklerle doludur. 1953'teki bir yazısında Atsız, gayrimüslimler, azınlıklar içinde Rumlar ve Ermenilerden çok, "Türkleşmemek için asırlardır gizli tedbirler alan" (Yahudi kökenli) Selânik dönmelerini hedef alır (1992: 97-99). Dönmeler, Nihal Atsız'ın asıl tehlike saydığı *"Türkümsü olan yabancılar"*ın bariz nümuneleridir: *"Bunlar iyi Türkçe konuştukları ve çok defa Türkçeden başka dil bilmedikleri için Türkten ayırtedilemezler. Fakat kanlarının başka olduğunu ya bilir, ya sezerler [...] Türklüğe zararlı fikirler bunlar arasında revaçtadır. Türk olmadıkları için ufak bir şahsi menfaat uğrunda Türke içten içe kötülük eden fikirlere ve teşkilâtlara bağlanmaktan çekinmezler."* (*Orhun*, 16.7.1934) Dönmeler, Atsız'ın millî sırlarla, 'günü beklenen' ezeli millî davalarla, bilinçdışı soy şuurunun itkileriyle yüklü milliyetçi gizemciliğine son derece uygun bir düşman figürüdür: 'İçimize kadar' nüfuz etmiş, açıktan teşhis edilemeyen, gizli millî düşman. Dönmelere bu misyonda eşlik eden diğer azınlık, "devşirmeler"dir. (Zaten "dönmeler-devşirmeler" çoğu kez terkip olarak kullanılır.) "Devşirmeler"le, dilsel-kültür vs. yönlerden ne denli asimile olmuş olurlarsa olsunlar, Balkan kökenli topluluklar kastedilir. Atsız'a göre Osmanlı dönemi Türklerle devşirmelerin iç savaşıdır ve devşirmeler Osmanlı'nın yozlaşmasının müsebbibidir. Nitekim "devşirme" isnadı, ırki 'karışıklık' yanında, millî çıkara hizmet etmediği düşünülen devlet yöneticilerinin tarihsel hıyanetine de gönderme yapar. Türkçülerin Kemalist devlet elitine dönük tepkisi, çoğu kez "devşirme" suçlamalarıyla dışavurur: Nevzat Tandoğan "Şeflik rejiminin Islav asıllı valisi" diye anılır (Sançar, 1973), İkinci Dünya Savaşı'ndaki hükümet kadrosundan "devşirme döküntüleri" diye bahsedilir.

Müslüman azınlıklar da Atsız'a göre "Türkümsü olan yabancılar" faslındandır. Özellikle Kürtler hakkında gayet açıksözlüdür. Kürtlerin ayrı bir etnik topluluk olduğunu, yani Kürt kimliğini tanır; fakat ilkel, aşağı bir kavim olarak tanır: "İki milyonluk ilkel Kürtler", "Farsların gayet geri ve iptidai bir kolu"dur, "ne devlet ne de medeniyet kurmuş kültürsüz geri bir cemaat"tir (Atsız, 1992: 379-399).

Anadolucu milliyetçilik ve azınlıklar

Anadolucu milliyetçilikte millî kimlik, mistik bir vatan kavramıyla, tarihsel gelenekle ve aslî tinsel bağ olarak İslâm'la tanımlanır. Kitle toplumuna, kozmopolitleşmeye, şehirleşmeye, sanayileşmenin tahribatına ve bu süreci idare eden yabancılaşmış elit oligarşisine karşı organik cemaat tasavvurunun beka umudunu simgeleyen "Anadolu" ve "Anadolu insanı" metaforlarının üretiminde payı büyük olan Anadolucukta gayrimüslim azınlıkları 'yok sayma' eğiliminin baskın olduğu söylenebilir. Onlardan daha ziyade geçmiş zaman bağlamında, öze-yabancılaştırıcı Batılılaşma sürecinin başlamasında rol oynayan ajanlar olarak söz edilir. Nurettin Topçu'nun "Yahudi ve Mason" düşmanlığı, bu kararlı anti-modernistin ticarete ve tüccara karşı kuşkusunun yansımasıdır. Yahudi, kaba maddiyatçılığın, en yozlaşmış *homo economicus*'un örneğidir (akt. Öğün 1992.118-122). Müslüman azınlıklar ise "Müslüman Anadolu"nun 'otokton' bileşenleri sayılır. Remzi Oğuz Arık'ın (1969:67) şu sözleri, Anadoluculuğun biyolojik-soycu değil de kültürel nitelikli ırkçılığına veciz bir örnektir: *"Milliyetçi kendinin yarattığı*

vatan içindeki azlığı [...] Türk doğmadığı için değil, henüz Türk olmadığı için itharı eder."

Anti-semitizm

Kırklardan yetmişlere uzanan kesitte, anti-semitizmin klasik karakteristiklerini kâmilen içeren bir Yahudi/Dönme düşmanlığı, milliyetçi-mukaddesatçı siyasal edebiyatta geniş yer kaplar. Kırklardaki anti-semitizm 'evrensel'di, bütün dünyayı sarmıştı. Türkiye'de ellilerden sonra çok daha popülerleşen anti-semitizm ise, o dönemde hızlanan modernleşme ve kapitalistleşme sürecinin geleneksel kültür ve geleneksel orta sınıflar üzerindeki tahribatından nemâlandı. "Dejenere maddiyatçılığın", "her nevi" kozmopolitizmin/ beynelmilelciliğin simgesi hatta 'tözü' sayılan "Yahudi"; kültürel ve ahlakî yozlaşmanın müsebbibi olarak gösterilirken, büyük ticaret ve finans sermayesinin 'gaddarlığını' da cisimleştirir. Hem komünizm, hem de liberalizm-kapitalizm, Yahudilerin dünyaya egemen olmaya dönük icatları sayılır. Türkiye'deki anti-semitizm, beynelmilelciliğiyle, maddiyatçılığıyla, ahlakı ve aileyi reddedişiyle, komünizmin "Yahudi" niteliğini 'kanıtlamaya' yarar. Yahudilik ile komünizm arasında kurulan bu eşitlikle beraber, Yahudi/Dönme 'lâkabıyla' "komünist/solcu" adı da eşlenir. Velhâsıl anti-semitizm, somut olarak Yahudilere/Dönmelere vs. azınlık gruplarına dönük olmaktan öte, Soğuk Savaşçı anti-komünizm ideolojisi çerçevesinde solu düşmanlaştırmaya/'yabancılaştırmaya' hizmet eder.

Liberalizm-kapitalizmin Yahudi icadı olarak sunuluşu ise, hızlanan kapitalistleşme süreciyle mülksüzleşen veya toplumsal konumu gerileyen geleneksel orta sınıfların reaksiyoner tepkilerini muhafazakâr veya faşizan bir kanala akıtmaya yardım eder. Anti-semitik siyasal edebiyat, önemli oranda anti-plütokratik (zengin düşmanı) ve 'plebyen' etmenler içerir. Yahudiler, para ve nüfuz ilişkileri sayesinde bütün bankalara, basın-yayın organlarına, dolayısıyla hükümetlere hâkim olan bir oligarşi gibi algılanır. Bu tasavvura göre Yahudilerin dünya çapındaki iktidarı gizli ve inceden inceye planlanmış bir büyük komplodur. Keza muğlak (çünkü 'gizli') bir "yukarıdakiler"e karşı beslenen ve zaman zaman (hiç de "yukarıdakiler"den birileri olması gerekmeyen) somut hedeflere yönelik saldırganlığa dönüşen kör öfkenin biriktirilmesinde, anti-komünizm terkesindeki anti-semitizm pay sahibidir.*

Milliyetçi-muhafazakâr reaksiyonerlik ve azınlıklar

Gelenekçi/muhafazakâr yaklaşım, bu konuya çok ağırlık vermemekle beraber, Osmanlı'nın çöküşünde oynadıkları rolden ötürü azınlıklara en azından 'buğzeder'. Altmışların popüler kalemi Nihad Sami Banarlı'nın (1985: 256) şu satırlarını aktarmak yeterlidir: "*Türkiye'de, Türkiye Cumhuriyeti'nin nüfus kâğıdını taşıdıkları halde, eski ve soysuzlaşmış Anadolu ve Balkan kavimlerinin çocukları da yaşamaktadır. Bunlar, nüfusça ne kadar az olurlarsa olsunlar, [...] rahatça kundak vazifesi görebilirler.*"

Elitlere (bürokratlara, aydınlara, şehirlilere) karşı taşralı-köylü (Türkmen) 'dobralığını' temsil eden ajitatif bir sağ popülist dil geliştiren İslâmcı-Türkçü Osman Yüksel Serdengeçti'nin söyleminde, azınlıklar, tam da o elit takımının 'töz'ünün ifadesidir. Bu ajitasyon dilinde azınlık adları küfürleştirilir; "ekaliyetler, dönmeler, vatansız bolşevikler"(Serdengeçti, 1986 [1949]: 7). bir solukta anılan, eşdeğer kimliklerdir. Osman Yüksel, "bu milleti suyun öbür tarafından gelen gayrı Türkler kurtarmadı" (Serdengeçti 1992 [1951]: 175) sözüyle, "Anadolu insanı" özneli milliyetçi popülizmin Bal-

(*) Türkiye'de anti-semitizme ve onun has mümessili Cevat Rıfat Atilhan, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin 5. cildinde ele alınacak.

1923'de Samsun'da bir "mübadil"... Mübadele, Türkiye tarihinde, hesaplaşılmamış bir travmadır.

kan kökenlilere karşı gizli 'kuşku'sunu da dillendirmiştir.

Türklüğü İslâm'ın doruğu, hâmisi (ve tabiî kılıcı) olarak yücelten Türk-İslâmcı 'ideolocyanın' ajitatörlerinden Necip Fazıl Kısakürek'te anti-semitizm hayli önemli bir motiftir. Ona göre "iç ve dış düşman", özetle, "Yahudi"de cisimleşir: "*Yahudi, evvelâ Peygamberine, peygamberlerine ihanetle işe başladıktan sonra bu ihanet ruhunu dölleştirmiş, o ruhu döl cevherinin içine sindirmiş, yeni bir ırk halinde örnekleştirmiş ve nesil nesil üretmiş ayrı bir kan vâhidi*"dir (Kısakürek, 1979 [1951]: 26). "*Yahudi, her birlik, birleşik gördüğü noktayı çözen adam demektir. Dinî, millî, nerede bir birlik görürse, Yahudi onu çözmeye memurdur. Komünizmi Yahudi getirdi. Karl Marks Yahudi [...] Yahudi yıktı, Bergson Yahudi.*" (Kısakürek, 1987: 45) Necip Fazıl'da "Yahudi", somut Musevi'yi ifade etmekten öte, beynelmilelciliğin, kozmopolitliğin, maddiyatçılığın, soysuzluğun-köksüzlüğün kök-mecazıdır. 'Somut Musevi'nin de 'ihmal' edilmediğini, Necip Fazıl'ın ellilerin başındaki "dönme"-karşıtı kampanyanın sürükleyicilerinden (belki de esas sürükleyicisi) olduğunu unutmamak gerekir. Öte yandan, Türk-İslâmcılığın Türk-olmayan Müslüman topluluklar 'üstünde' himayeci ve velayetçi bir tutuma yol açan Türkmerkezliliği, Necip Fazıl'da çok belirgindir. Bu tutumu, Müslümanlığın ırkları içinde eriten bir pota olduğu söylenip ırki-etnik taassup güyâ reddedilirken düşülen şu 'şantajcı' kayıt mükemmelen özetler: "*...ırk meselesi şuradan doğabilir ki. arnavutu, çerkezi, kürdü, hepsi müslüman olarak nazarımızda müsaviyken, bunların kendilerini İslâmi ölçü dışı bir nisbetle bizden koparıp da infirada, ayrılmaya doğru giderlerse o zaman herbirinin, arnavutluğu, çerkezliği, kürtlüğü ayrıca kabahat olur. İşte o zaman Türklük girer araya...*" (a.y.: 80)

1980'den sonra büyük bir gelişme gösteren İslâmcılık, siyasal-düşünsel iştigal sahasını genişletip 'pozitif' kimliğini geliştirirken, anti-semitizm vb. anti-komünizme eklemlenmiş izleklerin bu hareketin zihniyet evreninde kapladığı yer azaldıysa da, kaybolmadı. İslâm'ı bir sivil toplum iktidarı olarak kurgulama peşindeki İslâmcı entelijensiya, bu hegemonya projesinin bir parçası olarak, Osmanlı millet sistemine atıf yapan çoketnili/çokdinli/çokkültürlü toplum modelini tartışmaya açtığında da, dinî azınlıklara İslâmî egemenlik ve himaye altında yalıtılmış bir tür protektora konumu tanıyordu.

'Altmışlar/Yetmişler: Türk-İslâmcı ve Ülkücü Harekette azınlık düşmanlığı

Altmışlarda anti-komünizme odaklanmış milliyetçi-muhafazakâr harekette ve onun içinde müstakil bir akım olarak oluşum evresindeki İslâmcılıkta, anti-semitizm bir bileşen olarak yeralmayı sürdürdü. Altmışların sonlarında İslâmî ren-

gi güçlü bir ajitasyon gazetesi olan *Bugün*'de anti-semitizmin seçkin bir yeri vardı. Dönemin İslâmcı yazınında da anti-semitizm oldukça ağırlıklıdır. Arap ve Ortadoğu dünyasında şekillenmekte olan modern radikal İslâmcılığın güncel mesele olarak İsrail ve siyonizm meselesine yaptığı vurgu, bu kaynaktan beslenen Türkiye İslâmcılığının anti-semitizmini desteklemiştir.

Altmışların ikinci yarısında dinî kimliği daha belirgin bir Türk-İslâmcı gençlik hareketinin odağı haline gelen Millî Türk Talebe Birliği (MTTB); Ayasofya'nın ibadete açılması kampanyasıyla birlikte Türkiye'deki gayrimüslim ibadet yerlerine karşı tepki örgütledi. MTTB, "Bizans'ın ihyâsı haline geldiği için" eski kiliselerin onarılmasına karşı çıktı, ülkedeki azınlık okullarının "parçalayıcı faaliyette bulundukları için" kapatılmasını talep etti. Emperyalizmin Türkiye'deki üsleri olarak tanımlanan Ermeni ve Rum Patrikhanelerinin kapatılması doğrultusunda da talepler dile getirildi. Ülkücü Hareket de bu paralelde çıkışlar yapmıştır. Yetmişlerin popüler ülkücü yazarlarından Necdet Sevinç, Rum, Ermeni, Yahudi azınlıklarının okullarını, bunların "kültürlerini korumak ve sırası gelince başlatılacak olan isyanlara militan yetiştirmek için açtıkları" ajan okulları olarak sunan bir 'araştırma' yayımlamıştı (Sevinç, 1975). Ülkücü propagandada, komünistleri 'bilhassa' Türk olmayan unsurların desteklediği 'tezi' hep işlenmiştir.

Yetmişlerde milliyetçi ve milliyetçi-muhafazakâr hareket tarafından Aleviliğin düşmanlaştırılmasında, azınlık düşmanı ve anti-semitist söylemden devreden zihniyet kalıbının ve yozluk/köksüzlük/kozmopolitlik vb. düzlemindeki simgeleştirmenin tesiri olup olmadığı, üzerine düşünmeye değer bir husustur.

Doksanlarda yeniden-Türkçüleşme rotasına giren MHP'de (Bora, 1995: 87-93), her nevi gayrı-Türk unsura karşı 'tetik' duran, dışlayıcı ve düşmanca bir tutumun belirginleştiği görülecektir. Müslüman topluluklar da, gıyaplarında tespit edilen 'objektif' Türklüklerini veya Türklüğe tâbiliklerini benimsemedikleri oranda şüphe altındadırlar. Aksi takdirde, "sığıntı ırkçılığı" ithamına mâruz kalırlar: Kafkasya ve Balkanlar'dan kaçarak sığındıkları Türkiye'de kendi özgün kimliklerinden söz etmeye kalkmaları, "sığıntı ırkçılığı"dır [...] Ülkücü kalem ve söz erbâbı, Türk kimliğinin tek ve mecburi kimlik istikameti oluşundan rahatsızlık duyanların "ırken mâlul" kişiler olması gerektiğini vurgulayarak, gayrı-Türkleri aşağılar. Refah Partisi, özellikle Kürt politikası bağlamında milletlerüstü Müslüman kimliğini öne çıkarttığında, "soy özürlü" unsurları bünyesinde barındırmakla suçlanmıştır.

SEKSENLER VE DOKSANLAR: ERMENİLER VE ERMENİ UŞAKLARI

Yakın dönemde Türk milliyetçiliğinin azınlıklara bakışını ele alırken ilk dikkat çeken husus, Ermeni düşmanlığının kazandığı ağırlıktır. "Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü"nü amentüleştiren ve paranoya düzeyinde "millî tehdit" algısına dayalı bir teyakkuz halini yerleşikleştiren 12 Eylül askerî rejimi altında; ASALA'nın Türk diplomatlarına karşı işlediği cinayetler fanatik bir Ermeni-karşıtlığının inşâsına yol açtı. Neredeyse 'ontolojik' anlamda 'anti-Türk' olarak tanımlanan "Ermeni", elliler/altmışlar Yunan-karşıtı Kıbrıs kampanyalarında "Rum"a bile nasip olmadığı ölçüde, hakaret sözcüğüne dönüştü, sıfatlaştı. "Ermeni uşaklığı", en ağır düşmanlığın derecesi oldu. *Hürriyet* gazetesi, 1993 yılının 29 Ekim'i şerefine günlük fıkra-spotlarında vatandaşlık bağından ötesini kurcalamayan bir millî duygu gösterisi yapmaya kalktığında bile "Ermeni"nin kulağını çekmeden duramamıştı: "Türk de olabilirim, Kürt de [...] Arap, Çerkes, Laz, Rum, *hatta Er-*

meni [...] Ama seni çok seviyorum Türkiyem!" (abç.)

"Ermeni"nin millî düşmanı tanımlayan tözsel birim haline gelmesinin en çarpıcı ifadesi, seksenlerin ikinci yarısından itibaren tırmanarak Türkiye'nin siyasal aklını kitleyen Kürt sorununun, "Ermeni"yle kodlanmasıdır. Resmî ideoloji, gerek Kürtleri soyca Türk sayan 'resmî ırkçı' versiyonuyla gerekse Türklüğü Kürtleri de içeren bir kültürel kimlik olarak kuran versiyonuyla reddettiği Kürt kimliğini düşmanlaştır(a)madığı için, bu kimliği bastırma politikasını başka bir düşman imgesi çizerek halletmek ihtiyacındaydı. Kürt millî hareketi, ananevi "bölücülük" izleği üzerinden, Türkiye'yi bölmeye dönük 'master-plan'ın tarihsel taşeronu olarak tasavvur edilen "Ermeni"yle irtibatlandırıldı. Sadece PKK değil, Kürt kimliğini insan ve yurttaş hakları bağlamında savunanlar dahi, öncelikle "Ermeni uşaklığı"yla itham edildiler: "*Ermeni adlı, dünya ırkları literatüründe adı-sanı geçmeyen, kılıç artığı bir uydurma milletin peşinden giderek onlara uşaklık ettiniz.*" (*Ortadoğu*, 22.2.1994) Bu satırların yanında resmî millî kültür politikasını biçimlendirmeye dönük pek çok 'etüde' de imza atan Prof. Tuncer Gülensoy, Kürtlere "Ermenileşme"nin 'yaptırımlarının' uygulanması gerektiğini savunurken, genel olarak azınlıklarla ilgili 'fantezisini' de ortaya koymuştur: "*Ermeni-Rum-Yahudi gibi bunlar da azınlık statüsüne alınmalı; seçme-seçilme-askerlik hakkı verilmemelidir. ABD Anayasası'nda olduğu gibi hiçbir devlet hizmetinde de görevlendirilmemelidir.*"

2000'LERE GİRERKEN

Doksanlı yıllardan itibaren, gerek Kürt Meselesinin sarsıcı etkisi, gerek Cumhuriyet tarihine ve ideolojisine dair eleştirel yaklaşımların gelişmesi, gerekse "globalleşme" sürecinin etkileri ve kültürel kimliklerin popülerleşmesi gibi nedenlerle, azınlıkları dışlayıcı bakışı 'deşifre' eden görüşler daha fazla dillendirilir olmuştur. Bu durumun, azınlıkları düşmanlaştıran milliyetçi dili görece kısıtlayan bir "politik doğru-düzgünlük" denetimi oluşumuna katkıda bulunmaktadır. Ancak etnisist-özcü milliyetçi ideolojilerin konuya bakışında köklü bir değişimden söz etmek zordur. Ayrıca, azınlıklara dönük "folklorik" ilginin, Türk milliyetçiliğinin 'hoşgörücü' bir söylem üzerinden yeniden üretilmesine vesile olduğu da söylenebilir.

Yahudi, Ermeni ve Rum Toplumlarında Milliyetçilik

RIFAT N. BALİ - ARUS YUMUL - FOTİ BENLİSOY

TÜRK YAHUDİ TOPLUMUNDA MİLLİYETÇİ AKIMLAR

Osmanlı ve onun akabinde Türk Yahudi toplumunda kendini belli eden tek milliyetçi akım Siyonizmdir. Osmanlı Imparatorluğu döneminde faaliyet göstermesine yasal olarak izin verilen Siyonizm 1920-1922 yılları arasında özellikle Istanbul'da proleter sınıflar nezdinde destek bulmaya çalışmış ve bunda da önemli ölçüde başarılı olmuştur. Siyonist faaliyetler esas itibariyle Ibranice'yi, Yahudi kültür ve tarihini öğretmeyi hedeflemiş ve bunu da kurulu olan derneklere nüfuz ederek veya bazı Yahudi gazetelerini satın alarak gerçekleştirmiştir. Ancak Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte bu faaliyetlere son vermek zorunda kalınmıştır. Bunun esas nedeni de Siyonist ideolojinin Kemalizmin tek dil, tek kültür ve tek ülkü ilkelerine tezat teşkil etmesiydi. Tek Parti döneminde Kemalizm tek kültür ve tek ülkü ilkelerinden hiç taviz vermeyen, diğer azınlıklarda olduğu gibi Yahudileri de Türkleştirmeyi hedefleyen bir siyaset güdüyordu. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi Siyonizmin Cumhuriyet rejimi altında serbest bir şekilde faaliyet göstermesi mümkün olmadı, bunun doğrudan sonucu olarak da bir yasadışı ve yeraltı faaliyeti şekline büründü. Siyonizm içerik olarak gene Ibranice, Yahudi tarihi, dini ve kültürü konusunda özellikle genç kitlelere verilen eğitim şeklinde devam etti. Ancak bu faaliyetler Osmanlı dönemine göre son derece önemsiz bir şekil arz ediyordu. Nedeni de Yahudi toplumu liderlerinin topluma Cumhuriyet'in kuruluş ilkeleri doğrultusuna uygun olarak kültürel anlamda Türkleşmeleri konusundaki telkinleri ve gayretleriydi.

Siyonizmin canlandığı ve halk arasında yaygınlaştığı dönemler doğrudan doğruya ciddi toplumsal olayların meydana geldiği dönemlerdir. Bu canlanma hareketine ya 1934 yılında Trakya'da yerleşik Yahudi nüfusuna karşı girişilmiş olan yağma ve kovma hareketi veya 1942 yılında yürürlüğe giren Varlık Vergisi Kanunu'nun uygulanması sırasında rastlanır. Bu iki olayın akabinde Siyonizm faaliyetleri Türkiye'de küçük ölçekte de olsa tekrar canlanır ve Filistin topraklarına doğru sınırlı sayıda göçler meydana gelir. Türkiye'de Siyonist faaliyetlerin canlanması esas itibariyle 1943 yılından itibarendir.

Varlık Vergisi Kanunu'nun azınlıklara karşı haksız ve ayrımcı bir şekilde uygulanmasıyla birlikte sarf ettikleri tüm Türkleşme gayretlerinin hiçbir amaca hizmet etmediği idrak eden ve Türkiye'nin kendisi için artık bir gelecek vaat etmediğine inanan Yahudi toplumu tepki-

sini Siyonist faaliyetlere yönelerek ve yasa dışı yollardan Filistin'e göç ederek gösterdi. Birleşmiş Milletler'in 29 Kasım 1947 tarihinde Filistin'i Yahudi ve Arap devleti olarak taksim etmeye karar vermesinden sonra Siyonist faaliyetler gitgide daha da yoğunlaştı. Bu faaliyetler esas itibariyle Filistin'e yerleşecek olan gençlere İbranice, tarım ve kendini koruma eğitimi verilmesi gibi daha pratik amaçlara hizmet eden bir eğitimdi.

Türkiye'deki Siyonist faaliyetler ideolojik ağırlığı olmayan bir akım halinde varlığını sürdürdü. Siyonizm bir nevi Yahudi kimlik ve kültürünü koruma görevini gördü. Ancak aynı zamanda Yahudi kültürünün ayrılmaz bir parçası olan "Arz-ı Mevud'a dönüş" fikrinin de özellikle Yahudi gençliğinin zihinlerinde canlı tutulması için de gayret gösterdi. Bunu da Birleşmiş Milletler'in Filistin'in taksimine ait kararı vermesinden sonra doğan Türk Yahudi basını vasıtasıyla gerçekleştirdi. Tek Parti döneminde hiçbir önemli varlık göstermeyen Türk Yahudi basını 1947 yılında ard arda kurulan gazete ve dergilerle bir patlama yaşadı. *Şalom*, *Şabat*, *Atikva*, *Or Yeuda* gibi gazete ve dergiler yaptıkları yayınlarıyla Türk Yahudi toplumunu İsrail'e göç etmeye adeta teşvik etti. İsrail devletinin 14 Mayıs 1948 tarihinde kurulmasıyla birlikte platonik düzeyde seyreden "Arz-ı Mevud'a dönüş" fikri fiiliyata dönüştü ve Türk Yahudi toplumunun yarısına yakın bir bölümü İsrail'e göç etti. Göçün gerçekleşmesinden sonra Siyonist faaliyetler bir daha hiçbir zaman 1942-49 yılları arasındaki yoğunluğa ulaşmadı.

ERMENİ MİLLİYETÇİLİĞİ VE TÜRKİYELİ ERMENİLER

20. yüzyıl Ermeni milliyetçiliğinin temelleri 19. yüzyılda atılmıştı. Milliyetçi ideoloji yine aynı yüzyılda aydınlar tarafından kurulan üç ayrı siyasî partide örgütlenmişti. Bunlar; ekonomik alanda liberalizmi savunan diğer alanlarda muhafazakâr ve pragmatist bir tutum benimseyen Liberal Demokratik Ramgavar Partisi; halk arasında sınıf bilinci yaratmaya ve sosyalizm ile milliyetçiliği bağdaştırmaya çalışan sosyalist eğilimli Sosyal Demokrat Hınçakyan Partisi ve sosyalist olmakla birlikte millî birliğe sınıf bilincinden daha fazla önem atfeden Ermeni Devrimci Federasyonu ya da Taşnak Partisi'ydi. Hınçaklar sosyalist bir düzen içinde yer alacak bağımsız bir Ermeni devleti taraftarıyken, Taşnaklar Osmanlı Ermenilerinin durumlarının düzeltilmesi, haklarının korunması ve yaşam güvenliklerinin sağlanması için çaba gösteriyorlardı. Bağımsızlık ilkesi Taşnak Partisi programına ancak 1919 yılında girmiştir. İlk bağımsız Ermeni Cumhuriyeti (1918-1920) büyük ölçüde Taşnaklar tarafından kurulup yönetildi. Ermenistan 1920'de Sovyetler Birliği tarafından ilhak edilince Taşnakların başlattığı ayaklanma Kızıl Ordu tarafından bastırıldı.

Ermenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin kurulması ile artık diyasporada varlıklarını sürdüren bu partiler arasında zaten var olan ayrılık, iyice derinleşti. Siyasal pozisyonlar esas olarak Ermenistan üzerindeki Sovyet yönetimine karşı takınılan tavır etrafında şekillendi. Hınçak ve Ramgavarlar değişik nedenlerle Sovyet yönetimini kabullenirken, Taşnaklar buna karşı çıktılar. Onların amacı bağımsız bir Ermeni devletinin kurulmasıydı. Marksist Hınçaklar Sovyet yönetimini ideolojik nedenlerle onaylarken, Taşnaklar için Sovyet yönetimi bağımsız Ermenistan'ın kurulmasına engel teşkil ediyordu. Muhafazakâr eğilimli Ramgavarlar ise komünizm karşıtı olmalarına rağmen Sovyet rejimini pragmatik nedenlerle desteklediler. Ramgavarlar için Sovyet himayesi olmadan bağımsız bir Ermenistan'ın yaşama şansı yoktu. Bu partilerin faaliyetleri sadece siyasî alanla kısıtlı kal-

madı. Toplumsal ve kültürel yaşamın çeşitli alanlarında da faaliyet gösterip yandaşlarının sayısını artırmak için kendi gazetelerini, kulüplerini, hayır kurumlarını, derneklerini kurup diyaspora Ermenilerine çeşitli hizmetler sundular. Siyasal faaliyetler gibi toplumsal ve kültürel faaliyetler de, parçalanmış bir cemaatte yer almaktaydı. Bir partinin faaliyetine katılanlar ilkesel olarak diğerlerinin faaliyetlerine katılmıyordu. Bu parçalanma sivil ve siyasî hayatta olduğu gibi Kilise'ye de yansıdı. Ruhaniler de siviller gibi Sovyet rejimine karşı takınılacak tavır konusunda bölünmüşlerdi. Taşnaklar sadece Sovyet rejiminin meşruiyetini sorgulamakla kalmadılar. Sovyet yönetimine siyasî olarak bağlı gördükleri Ermeni Kilisesi'nin merkezi olan Ermenistan'daki Eçmiazin Katoğigosluğu'nun da otoritesini sorgulamaya tâbi tuttular. Taşnaklar başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere birçok ülkede kendi kiliselerini kurdular. Ermeni Kilisesi'ndeki bölünme 1956 yılında Soğuk Savaş'ın en yoğun yaşandığı dönemde, Ermeni Kilisesi'nin iki katoğigosluğundan biri olan Lübnan'daki Kilikya Katoğigosluğu'na Taşnak yanlısı bir kişinin seçilmesiyle kurumsallaştı. Kilikya Katoğigosluğu yeni bir anayasa kabul ederek o zamana kadar Eçmiazin'in yetki alanında bulunan kiliselerden kendisine bağlanmak isteyenlerin taleplerini kabul edeceğini duyurdu. Bu kararın ardından geleneksel olarak Eçmiazin Katoğigoslu'guna bağlı bulunan bazı kiliseler Kilikya'ya bağlandı. Kilikya Katoğigosluğu aynı zamanda Eçmiazin'i idari anlamda bir üst olarak değil ancak bir *primus inter pares* olarak tanıdığını da açıkça ilan etti. 1990 yılında Ermenistan Cumhuriyeti Sovyetler Birliği'nden koparak bağımsızlığını ilan etti. Bağımsızlığı izleyen olaylara bağlı olarak siyasi partiler ve kilise arasındaki bölünme bir ölçüye kadar önemini kaybetmeye başladı ise de tamamen yok olmadı.

Yukarda değinilen siyasî partiler diyaspora Ermeni cemaatlerinin milliyetçi özlemlerini temsil ediyorlardı. Türkiye karşıtlığı ve 1915 olaylarının soykırım olarak tanınması milliyetçi söylemin önemli unsurlarını teşkil ediyordu. Birinci ve İkinci Ermeni Cumhuriyetleri arasında geçen sürede tüm diyaspora cemaatleri içinde sadece Türkiye Ermeni cemaati bu politikaya uzak kaldı. Birinci Dünya Savaşı'nı ve daha öncesini yaşamış olan nesil arasında bu partilerin yandaşlarını bulmak mümkün idiyse de bu nesilden sonra bu olgu yavaş yavaş önemini kaybetti. Türkiyeli Ermenilerin büyük bir çoğunluğu bu partilerin birbirleriyle anlaşamadıklarını bildiği halde bu anlaşmazlığın ideolojik ve tarihsel kökenleri hakkında artık bilgi sahibi değildiler. Cemaatin yöneticileri Türkiye karşıtlığını barındıran bir siyasette kendi cemaatlerinin yer almasını tasvip etmiyorlardı. Diyaspora siyasetini anımsatan bir olay İkinci Dünya Savaşı ertesinde yaşandı. 1944-1951 yıllarında patrik seçimleri esnasında bir grubun Türkiye Ermeni Patrikliğini Eçmiazin'den koparıp Kilikya'ya bağlamak istedikleri tartışıldı. Ancak 1951 yılında Eçmiazin'in onayladığı bir kişinin patrik seçilmesiyle bu olay kapandı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Ermenistan Cumhuriyeti dışında yaşayan Ermenilerin buraya göç etmeleri gündeme geldiğinde Türkiye'den de birkaç bin Ermeni göç kafilesine katıldı.

Türkiyeli Ermenilerin diyaspora siyasetinde yer almamaları veya alamamaları 19. yüzyılda İstanbullu Ermeniler hakkında oluşan "muhafazakâr Ermeniler" imajını pekiştirdi. Geçmişinde bireyler olmaktan ziyade cemaatler olarak algılanmış ve o cemaate mensup kişilerin edimlerinden toplu olarak sorumlu tutulmuş tüm diğer cemaatler gibi Türkiyeli Ermeniler de devletlerine bağlı "iyi vatandaşlar" olduklarını ispatlama çabasına giriştiler. Türkiye karşıtlığı üzerine

kurulmuş hareketlerde yer almadıkları gibi bu tür hareketleri zaman zaman protesto ettiler. Bu bir yaşam stratejisiydi. Bu çabanın en çarpıcı örneği, 1915'de Adana'da meydana gelen olayları anlatan Franz Werfel'in *Musa Dağ'da Kırk Gün* kitabının ABD'de filme çekilmesi projesinin tartışıldığı esnada yaşandı. Türk hükümetinin ve basının karşı çıktığı ve ortamın gerginleştiği bu dönemde Ermeniler cemaatin film tasarısına resmî tepkisini basın yoluyla kamuoyuna açıklamakla yetinmeyip, 15 Aralık 1935 tarihinde Werfel'in kitabını düzenledikleri bir törenle İstiklal Marşı eşliğinde yaktılar (Bali, 1998). Türkiye Ermenilerinin Ermenilik bağlamında siyasî faaliyetleri, azınlıklara Lozan Antlaşması'yla verilen haklara tecavüz edildiğinde bu hakları korumak ya da kendileri hakkında üretilen olumsuz imajlara karşı çıkmak çabalarıyla sınırlı kaldı. Bu görev de büyük ölçüde cemaat yöneticilerine bırakıldı. Doksanlarda Türkiye'nin kendi ötekilerini keşfetmeye başlamasıyla Ermenilerin medyadaki görünürlüğü artınca, bu hak arayışlarını daha yüksek sesle dillendirmeye başladılar. Bunun dışındaki alanlarda Ermeni siyasetinin içinde yer almak cemaat için tehlikeliydi. Bu yönde çaba gösteren Türkiyeli bir Ermeni gazetecinin sözleriyle İstanbul Ermenileri kendilerini kaçınılmaz olarak "ya [Türk] devletinin ya da [Ermeni] milletinin düşmanı" olarak buluyorlardı. Bir diğer gazeteci Türkiyeli Ermeni olmayı üç farklı kimliği -Ermeni, Hıristiyan ve Türk vatandaşı- dengelemek olarak tanımlıyor. Türkiye'de azınlık olarak marjinal bir konumda kalan Ermeniler, siyasallaşamayan kimlikleri dolayısıyla Türkiye dışındaki Ermeniler tarafından da "Muhafazakâr" olarak yaftalanıp ikinci bir marjinalleştirme sürecine maruz bırakılıyorlar. Cumhuriyet dönemi Türkiyesi'nde Ermeni milliyetçiliği tarihsel veya düşünsel bir akım olarak belirgin bir şekilde mevcut değildir, bu yüzden milliyetçilik sorunsalını Türkiye Ermenileriyle Türkiye dışındaki Ermeniler arasındaki çelişkili ilişkiler ve Türkiye'deki azınlık statüleri üzerinden okumak gerekmektedir.

RUM MİLLİYETÇİLİĞİ

1910'lu yıllara kadar, yani İttihat ve Terakki "sertleşmeye" ve Yunanistan'da da Venizelos iktidara gelip daha atak bir siyaset izlemeye başlayıncaya kadar İstanbul Rumlarının önde gelenleri Helenotomanizm (yani Rum unsurunun imparatorluk içerisinde kalarak gelişmesi ve Osmanlı Devleti'nin zamanla Yunan önderliğinde bir Türk-Yunan devletine dönüştürülmesi) ve imtiyazların savunulması haricinde bir politikaya sahip değildir. Ancak bu tarihten itibaren Yunan Krallığı, hem Patrikhane hem de cemaatin seküler önderliği nezdinde kendini ulusun politik merkezi olarak kabul ettirir. Birinci Dünya Savaşı yıllarında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin millî iktisat, zorunlu göç ve amele taburları gibi uygulamaları Rumları (özellikle tehdit altındaki orta sınıfı) Osmanlı siyasal düzenine iyiden iyiye yabancılaştırır. Savaş bittiğinde Rumların büyük çoğunluğunda olduğu gibi Patrikhane'de de *Megali Idea*'nın gerçekleşme aşamasında olduğuna dair inanç hâkim olur. Mondros Antlaşması'nın imzalanmasının akabinde Patrik Germanos, Jöntürklere karşı "tavizkâr" bir tutum aldığı eleştirilerinin artması sonucu istifa etmek zorunda kalır. Patriğin istifasıyla, Osmanlı idaresine gönüllü itaati içeren geleneksel Fener politikası tamamen terk edilir. Yeni Karma Meclis, *Megali Idea*'nın ateşli taraftarlarından oluşuyordu. O döneme kadar siyaset dışı bir tavır sergileyen İstanbul Rum burjuvazisi de irredentist politikalara destek verir. Bu değişimin nedeni, İttihat ve Terakki'nin, özellikle savaş yıllarında sürdürdüğü "millî burjuvazi" yaratma siya-

setinin bu kesimi rejime yabancılaştırması idi. 16 Mart 1919'da Patrikhane Yunanistan ile birleşme kararını duyurur ve Rumların Osmanlı vatandaşları olarak yurttaşlık yükümlülüklerini yerine getirmeyeceklerini ilan eder.

Yunanistan'da Venizelos'un iktidarı kaybetmesiyle sonuçlanan Kasım 1920 seçimlerine rağmen Osmanlı Rumlarının büyük çoğunluğu monarşistlere karşı Venizelos'u desteklemeye devam eder. Venizelosçu çevreler *Ethniki Amina* (Ulusal Savunma) adlı bir örgütlenme oluştururlar. Rumlar için Venizelos Büyük Yunanistan'ı gerçekleştirecek yetenekteki yegâne politikacıydı. Monarşistlerle Venizelistler arasındaki mücadele, Yunanistan gibi Rumları da ikiye böler ve patrik seçimi de iki kanadın şiddetli mücadelesine sahne olur ve sonuçta Venizelosçu Meletios Metaksakis 6 Aralık 1921'de yeni patrik seçilir. Atina yönetimi bu seçimi geçerli saymaz. Meletios'un patrik seçilmesi ile *Amina* hareketi İstanbul ve İzmir gibi büyük şehirlerde Rumlar arasındaki etkinliğini artırır. Böylece Venizelizm Osmanlı topraklarındaki son zaferini kazanmış olur; ancak kısa bir zaman sonra Yunan ordusunun bozgunu gerçekleşir.

Zorunlu nüfus mübadelesi ile Rumların Anadolu'daki varlığı son bulur. Rumlar artık İstanbul'da bir azınlık cemaati haline gelirler. Bu durum, İstanbul Rumlarının konumunda önemli bir değişiklik yaratır. O zamana kadar, (Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanması ve gelişmesiyle etkisini belli ölçülerde kaybetse de) İstanbul Helen dünyasının önemli politik, ekonomik ve kültürel merkezlerindendi. Oysa 1922 sonrasında İstanbul Rum cemaati bu vasıflarını kaybetmeye başlar. *Megali Idea*'nın iflası ve azınlıkların Türkiye'deki yeni rejimde siyasal alandan dışlanmaları ile birlikte İstanbul Rumlarının siyasî bir ehemmiyeti kalmaz. İstanbul artık "kurtulmamış" ya da "esir" Helenizmin merkezi değildir. Bundan sonra Rumların siyasal tercih ve yönelimleri Helen dünyasında bir belirleyiciliğe sahip olmayacaktır. İstanbul'daki Rumların yegâne siyasî önemi Türk-Yunan ilişkilerinde bir başlık olmaktan kaynaklanır artık. Rumlar ülke ekonomisindeki ağırlıklarını da önce mübadele, sonra da iktisat alanının Türkleştirilmesi uygulamaları ile kaybeder. Kültürel üretimde de İstanbul cemaati yeni rejimin eğitim ve kültür alanındaki müdahaleci tutumu nedeniyle zayıflar ve önemini kaybeder. Patrikhane de özellikle yirmili ve otuzlu yıllarda büyük bir buhran içerisine sürüklenir. Patrikhane Balkanlar'da yeni ulus devletlerin kendi ulusal kiliselerini oluşturmaları ile bölgedeki etki alanını yitirdiği gibi, yeni rejim nezdinde de yalnızca bir azınlık cemaatinin ruhanî merkezi, bir "başpapazlık" idi. Patrikhane bir kimlik krizi yaşadığı bu sarsıntılı dönemden ancak ellili yıllarda çıkacak ve yeni konumuna daha uygun arayışlara girecektir.

Dolayısıyla 1923 sonrasında İstanbul Rum cemaati milliyetçi veya irredentist bir siyaset yürütecek halde değildir. *Megali Idea*'nın tam bir felakete dönüşmesi ile Rum cemaati her türlü irredentist beklentiden uzaklaşıp Ankara ile uzlaşma arayışına girer. Ancak rejim nezdinde Rumlar hiçbir zaman güven duyulan bir unsur haline gelmezler. Kaderleri Türk-Yunan ilişkilerinin seyrine bağlı olan Rumlar, ilişkilerdeki en ufak dalgalanmadan etkilenirler. Cemaatin durumu İkinci Dünya Savaşı sonrasında kısmen düzelse de bu dönem kısa sürer ve Kıbrıs meselesinin gündeme gelmesiyle birlikte Rumların İstanbul'u tedricen terk etmeleri ile neticelenecek süreç başlar. ❐

Laz Kültürel Kimliğini Yaşatma Çabaları

ALİ İHSAN AKSAMAZ

1984'ten günümüze kadar, resmî tarih tezlerinin gölgesi dışında yapılan çalışmalar Lazların Güney Kafkasya ve Güneydoğu Karadeniz bölgesinin yerli halklarından birisi olduğunu ortaya çıkarmıştır. Tarihsel olarak toplu yaşadıkları bu bölgeler önce imparatorlukların sonra da emperyalistlerin çatışma alanı haline gelmiştir. Bütün bu çatışmalar, ham Lazların yaşadıkları coğrafyaları hem de tarihlerini şekillendirmiştir. 2. yüzyıl tarihçisi Arrianus zamanında Lazlar, (günümüzde Abhazya sınırları içinde kalan) Sohumi'den başlamak üzere Trabzon'a kadar olan bölgede yaşamaktaydı. Roma/Bizanslıların "Laz" dedikleri bu halkı Gürcüler ve Abhaz-Abazalar "Megrel" olarak adlandırır. Günümüzde büyük çoğunluğu Türkiye'de yaşayan Lazlar 1461'e kadar Trabzon Krallığı yönetimindeki "Lazia Teması"nda yaşamaktaydı. Rum yönetimiyle çatışma içindeydiler. Bu durum, Lazları Osmanlıların doğal müttefiği haline getiriyordu. Trabzon Krallığının Osmanlıların eline geçmesinden sonra da Lazlar özerkliklerini koruyabilmiş ve yerel derebeylerinin yönetiminde yaşamışlardır. Bu özerklik, görünürde Hıristiyan, özde Pagan olan Lazların süreç içinde İslâmiyet'i kabul etmelerinde kuşkusuz önemli bir faktör olmuştur.

Osmanlı yönetimindeki Lazistan sancağında yaşayan Müslüman Lazlar 19. yüzyıldaki Osmanlı-Rus Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı sırasında Müslüman Osmanlı Devleti'ne tam bir bağlılık gösterdiler. Osmanlı Devleti'nin, Çarlık Rusyası karşısındaki her yenilgisi, Müslüman Lazları kitlesel göçlerle yüz yüze bıraktı. Marmara bölgesindeki günümüz diasporası Osmanlı-Rus savaşları sorucunda ortaya çıkacaktı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından, Türkçe'nin resmî dil ve lingua franca olmasının yanında, Lazca gibi "konuşanları sayıca (görece) az diller" veya "yerel diller"in varlıklarını sürdürmeleri ve kurumsallaşmalarının, uluslaşma önünde bir engel teşkil edeceğini düşünen CHP Tek Parti yönetimi, konuşulmalarını bile yasaklayarak bu dillerin konuşanlarının sayısının her geçen gün azalmasını amaçladı. Dönemin resmî ideolojisi, diğer etnik gruplar gibi Lazların da geleceklerini şekillendirmeye çalışmakla kalmamıştır. Resmî tarih tezleriyle de geçmişlerini gelecekleriyle uyumlu bir hale getirmek için olağanüstü bir çaba harcamıştır. Lazca gibi "yerel diller"in konuşulma alanları ev içiyle sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Bu konuda Manisa Mebusu Mehmet Sabri Toprak'ın 1938'de verdiği kanun tasarısı çarpıcı bir örnek oluşturur. Lazca'nın konuşulduğu yörelerdeki okullarda "Temizlik ve İntizam Kolu". "Kızılay Kolu" gibi "eğitsel kollar"ın yanında "Lazca Konuşanlarla Mücadele Kolları" da oluşturulur. Lazca konuşan öğrenciler şiddet ve baskılara maruz kalır. Lazca konuşanlara belediyeler bile "ceza kesme yetkisi"ne sahiptir. CHP'nin 9. bürosu tarafından "İkinci Dünya Savaşı yılları"nda hazırlanan raporu irdeleyen Rıdvan Akar, Lazlara yönelik "tasarılar" hakkında: *"Lazların sınır boylarından iç kesimlere kaydırılması, toplu yaşamalarına engel olunmasının, bunun mümkün olmadığı hallerde en zengin ve verimli köylerden başlayarak buralara yüzde 50 oranında Türk yerleştirilmesinin ve okullar açılmasının"* önerildiğini belirtir.

Tek Parti yönetimi, günlük hayatı sürdürmeye yönelik "nafaka ekonomisi ilişki-

leri"nin hâkim olduğu Lazca'nın tarihsel konuşulma coğrafyasında ulusal sanayinin kapitalist üretim ilişkileri ve kurumlarını geliştiremedi. Yerel üretim ilişkilerini tasfiye edemedi. Bu sebeple de dilsel ve kültürel farklılıkları "doğal" bir yok oluş sürecine sürükleyemedi. Bunun yerine yerel üretim ilişkilerini değil; ama, dilsel ve kültürel farklılıkları doğal olmayan bir yolla, yani resmî ideoloji ve resmî tarih tezleriyle ortadan kaldırmaya çalıştı. "Doğal" bir yok oluş sürecinin başlayabilmesi için ellili yılların gelmesi, çay tarımının yörede yaygınlık kazanması gerekecektir. Çay tarımının yörede yaygınlık kazanması ve piyasa ilişkilerinin seyyâniyeti artırarak yörenin başka bölgelerle entegrasyonunu geliştirmesiyle birlikte yaşanmaya başlanan doğal yok oluş süreci, izleyen dönemde radyo, TV vb. kitle iletişim araçlarının da yaygınlaşmasıyla hız kazanır.

Soğuk Savaş yılları sona ererken Lazlar açısından üç önemli gelişme yaşanır. Bunlardan ilki, Batı Almanya'da yaşayan Laz gençlerinin de içinde yer aldığı "Lazebura Çalışma Grubu"nun oluşmasıdır. Bu grup, Sovyetler Birliği Lazlarının kültürel hakları iptal edilmeden önce kullandıkları (1929-1937) Latin alfabesine dayanan Lazca alfabeden çok az farklılıklar taşıyan yeni bir Laz alfabesini 1984'te Lazca metinlerle birlikte yayımlar. Alfabenin Türkçe de yayımlanan sunuş bölümündeki şu ifadeler dikkat çekicidir: *"Lazca alfabenin açıklanmasının asıl amacı, dilsel ve kültürel gelişmeye yardımcı olmaktır. Tek tek dillere karşı saygı göstermek ve değer vermek, bugün eski Türk ve İslâm geleneklerinin derinliklerinde bulunmaktadır. Bunun en güzel örneğini şu atasözü vurguluyor:* Bir lisan, bir insan. *O halde: İki lisan, iki insan denebilir [...] Binlerce seneden beri kuşaktan kuşağa ulaşan Lazca, artık yazı dili olarak da Türkçe ile birlikte gelecek kuşaklara aktarılsın! Lazuri Nena va ğurasen. İnşallah!"*

Lazebura Çalışma Grubu, alfabenin ardından *Nananena* adlı ders kitabını (1991) ve *Lazuri Ambarepe* adlı Laz kültür dergisini yayımlar (1992). Gerek Lazca alfabenin sunuş yazısında ve gerekse de diğer yayınların içeriğinde "siyasî" anlamda tek satır yoktur. Özellikle vurgulanan Lazca'nın yaşamasıdır. Bu dönemi Neal Ascherson: *"...Önce alfabe geldi. Buradan başlanması gerekiyordu. [...] Metin kitapları sayfa sayfa fotokopiyle çoğaltılıyordu. Okuldan sonra gayriresmî derslerde Laz öğrenciler tarafından gizlice kullanıldıkları haberleri geliyordu. Orada burda birkaç Laz öğretmen bu fikri benimsiyor ve risk almaya hazırlanıyordu. Halen gelişim çok küçüktü ama başlamıştı..."* diye anlatır.

Soğuk Savaş yıllarının sonlarına doğru Lazlar açısından yaşanan ikinci önemli gelişme, Sarp sınır kapısının 1988'de açılmasıdır. Böylece Sovyetler Birliği ve Türkiye Lazları yeniden ilişki imkânı bulurlar.

Üçüncü önemli gelişme, Gürcistanlı iki Laz'ın yıllar önce yazdıkları *Lazların Tarihi* adlı kitabın Türkiye'de yayımlanmasıydı. Sovyetler Birliği yönetiminde şekillendirilen "Gürcü resmî tarih tezleri"ni aktaran bu kitap eksikliklerine, yanlışlıklarına rağmen, Lazları tarihlerini araştırmaya itmesi bakımından önemli bir yayındır.

Bu süreçte dil ve kültürlerinin hızla bir yok oluşa gittiğini gören bir grup Laz aydın arayışa girer. Lazca'nın tarihsel olarak kullanıldığı yörede bir grup genç insan bir "Laz Kütüphanesi" kurmayı planlar. Ayrıca bir de "Laz Kültür Merkezi" oluşturma düşünceleri vardır. Bu çabaları açık bir biçimde yasaklanmamasına rağmen, yetkililerin tutumu nedeniyle başarılı olamazlar. Bir "Laz Vakfı" veya "Laz Enstitüsü" kurma fikri İstanbul'da yaşayan çeşitli yaş, meslek ve siyasî görüşten Laz arasında da etkili olur. Bir "girişim komitesi" oluşturulur ve kendisini basın yoluyla deklare eder: *"...Biz, dil, kültür ve ulusal demokratik haklar diyebileceğimiz haklarımızı almak istiyoruz. Bunun dışında amacımız ayrışmak değil. Yine birlikte olmak. Ama kendi kimliğimizi muhafaza edip gönüllü birliği sağlayabilmek. Onun haricinde bir başka amaç taşımıyoruz..."* (*Aktüel*, 8-14 Ekim 1992).

Girişim Komitesi'nin çabaları dikkat çeker. Vakıf kurma çalışmaları sırasında "Bölücülük mü yapıyorsunuz?", "Devlet mi kuruyorsunuz" gibi şüphelerle karşılaşırlar. Girişim Komitesi, *Cumhuriyet*'teki mülâkatlarında Anadolu'da her zaman var olduklarını vurgularlar: *"Bizler ne Ermeniyiz, ne Pontusuz, ne Gürcüyüz, ne Türküz. Bizler Lazız. Ve yaşamımızı böyle de sürdüreceğiz"* (19.01.1993).

Girişim Komitesinin bu açıklamaları, 19.10.1983 tarih ve 2932 sayılı, "Türkçeden Başka Dillerle Yapılacak Yayınlar Hakkındaki Kanun"un değiştirildiği bir döneme denk düşmektedir. Buna karşılık, *Bugün* gazetesinin bu girişimi sunuş biçimi, resmî ve milliyetçi ideolojinin yaklaşımını örnekler. Gazete, Komite'yle ilgili haberini şu başlıkla verir: *"Birlik ve beraberliğe en çok ihtiyacımız olduğu dönemde çatlak bir ses: 'Türk değil Laz'ız!"* Spota çıkartılan "ifadeler"den biri de şudur: *"...Biz ne Gürcüyüz, ne Ermeniyiz ne de Türk'üz..."* (31.01.1993). *Bugün* gazetesi, bir hafta boyunca bir hedef gösterme kampanyası yürüterek Türk milliyetçisi "duyarlı kesimler"in tepkilerini Laz Vakfı Girişim Komitesi'ne yöneltmek ister. Soğuk Savaş yıllarının sona ermesiyle birlikte ortaya çıkan kısmî özgürlük ortamında Türkiye'deki resmî ideoloji ve resmî tarih tezlerini sorgulama imkânı doğarken, Lazların "Gürcü/Kartveli" veya "Pontus'lu"/"Rum"/"Yunanlı" olduklarını iddia eden diğer resmî ideoloji ve resmî tarih tezleri de etkili olarak hem kafaları karıştırmaya hem de Lazların dil ve kültürlerini yaşatmaya yönelik çabalarını provoke etmeye çalışır.

Bütün bu engelleyici çabalara rağmen, 1993 Kasım'ında *Ogni* dergisi yayın hayatına başlar. "Çıkarken" başlıklı makalede şu görüşlere de yer verilir: *"...Lazların da varolmak, kimliklerini yeniden ve çağdaş bir içerik ile kazanmak ve korumak, özgür ve korkusuzca yaşamak hakları vazgeçilmez bir doğal hak olarak kazanılmayı beklemektedir [...] OGNİ Anadolu mozaiğinin parçası olan Lazların dili, tarihi, edebiyatı, folkloru, müziği, sosyolojisi, etnografyası, arkeolojisi, coğrafyası ve diğer; bilim, kültür, sanat, araştırma, tanıtma ve yeniden inşâ için yayın faaliyetiyle evrensel kültüre katkıda bulunurken diğer yandan Kafkas ve Anadolu'da yaşayan halkların ortak sesi, bölge halklarının kardeşlik köprüsü olacaktır."* *Ogni*'nin ardından *Mjora* ve *Sima* adlı periyodikler de yayımlanacaktır. Çeşitli dergi ve gazetelerde konuyla ilgili onlarca makale ve Lazca metin çıkar. Kitaplar ve sözlükler yazılır. Zuğaşi Berepe, Birol Topaloğlu, Kâzım Koyuncu gibi grup ve sanatçılar Lazca şarkılara yeniden can verir. Yöresel dernekler etno-kültüre yönelir.

"Laz dili ve kültürü"nü yaşatmaya yönelik bir vakıf 1996'da İzmit'te kurulur. Vakıf senedinde, vakfın amacı şu şekilde belirtilir: *"Vakıf; Borçka, Hopa, Arhavi, Fındıklı, Ardeşen ve Pazar ilçelerinde yaşayan, kökeni bu bölgeler olup ekonomik vesair sebeplerle yurdun çeşitli yörelerine dağılmış olan, bu bölgelerle benzer kültürlere sahip yurtdışında kalmış yerleşim birimlerinde iken savaşlar ve savaş sonrası göçler sebebiyle yurdun çeşitli yörelerine yerleştirilen yukarıda üç bölümde sayılan özelliklere sahip olup halen yurtdışında bulunan vatandaşlar arasında; ekonomik ve sosyal dayanışmayı sağlamak, müşterek kültür ve örf adetleri yaşatmak..."* Sima Vakfı, *Sima* adlı bir kültür dergisini de yayımlamaya başlar.

Günümüzde kimileri, Lazca gibi "konuşanları sayıca görece az dilleri" veya "yerel dilleri" "gelişmemiş ağızlar" olarak nitelemektedir. Kimileri de bu dilleri "bölücülük" tehdidiyle bağlantılı olarak lanse etmeye çalışmaktadır. Laz aydınları ise, 1984'ten bu yana yaptıkları çalışmaların "mikro milliyetçilik" ve "bölücülük" olmadığını ısrarla vurgulayarak amaçlarının Lazca'nın yaşaması olduğunu belirtmekte, bu dillerin yaşatılması yönünde atılacak demokratik adımların yurttaşlık ve ülkeye aidiyet duygusunun gelişmesine önemli bir katkı sağlayacağını vurgulamaktadırlar.

Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol:

"Hıristiyan Türkler"

FOTİ BENLİSOY

Orta Anadolu'ya tekabül eden eski Roma eyaleti Kapadokya'nın, Yunanistan ve Türkiye arasındaki zorunlu nüfus mübadelesine kadar önemli bir Ortodoks Hıristiyan nüfusu barındırdığı ve bu topluluğun, büyük ölçüde Türkçe konuştuğu ve dahası Türkçe'yi de Yunan harfleriyle yazdığı bilinmektedir. Karamanlı olarak adlandırılan bu Ortodoks topluluk, bu hususiyetleri nedeniyle Yunan ve Türk milliyetçilikleri arasında, yirmilerde zirveye varacak bir rekabetin nesnesi olmuştur. Bu rekabet her iki milliyetçiliğin de Karamanlıları kendi ulusal topluluğuna dahil etme çabasından kaynaklanmaktadır. Bu rekabet ve çatışma ortamında Karamanlılar, bölgelerini nitelendiren ana toplumsal kültür yani Türk/Müslüman kültürüyle, Yunan Krallığı'nın kurulmasıyla gelişen ve bölgeye de yayılan Yunan ulusal kültürü arasında kalmış ve bu ikisi arasında bir tavır almaya zorlanmıştır.

Yunan milliyetçiliğinin bölgeye ilgisi rakibine göre daha eskidir. Kapadokya, Yunanlılar açısından, Ortodoks inancın tarihî merkezlerinden olması hasebiyle öncelikle dinî önemi haiz bir yöre olarak bilinmekteydi. Ancak bu durum, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Yunan Krallığı'nın ilgisinin giderek daha fazla Küçük Asya üzerinde yoğunlaşmasıyla değişmeye başlar. "Kurtarılmamış" Yunan topluluklarına ilginin bir tezahürü olan Kapadokya'nın "keşfi", Kapadokya'da Yunanca konuşan toplulukların da olduğu bilgisinin Yunan kamuoyuna ulaştıran eserlerin yayımlanması ile gündeme gelir ve bölge Yunan milliyetçiliğinin menzil alanına girer. Dönemin etnografik ve linguistik incelemelerinde bölgenin Helen kültürü ile bağlantısını vurgulamak için kadim Kapadokya dili ile bugünkü Türk hâkimiyeti arasında kalan bir Helen kültür dönemi olduğu savlanır. Buna göre Kapadokya'nın kadim halkı ve dili Hint-Avrupa kökenlidir ve bu kadim dil yerini zamanla Yunanca'ya bırakmıştır. Yörenin kültürel olarak Helenleşmesi Büyük İskender'in seferleri sonrasında tedricen gelişen bir süreçtir ve bu süreç Hıristiyanlığın yayılmaya başlamasıyla Bizans devrinde nihayete erer. Dolayısıyla, bu teze göre, M.S. 4.-5. yüzyıllardan itibaren bölge tamamen Helenleşmiş ve Yunan dil ve kültürü hâkim olmuştur. Bu süreç, Türk muhaceret ve istilalarıyla kesintiye uğramış ve kesif Türk toplulukların arasında tecrit olan ve Yunan dünyasının sair merkezleriyle bağlantısı kesilen yerel cemaatlerin çoğu Yunanca'yı terk etmek durumunda kalmıştır. Ancak bilhassa bölgede Yunanca konuşan cemaatler örneğinden yola çıkılarak halkın tüm engellere ve zorluklara rağmen ulusal kültürünü muhafaza ettiği vurgulanmıştır (Anagnostakis-Balta, 1990).

Aynı dönemde; bölgede çok sayıda okulun açılması, birçok gencin öğrenim maksadıyla Osmanlı İmparatorluğu içinde veya dışındaki merkezlere gitmesi, Batı'daki ticaret merkezleriyle kurulan sıkı ilişkiler ve bu merkezlere artan göç gibi faktörlerin etkisiyle Yunan ulusal kültürünün kod ve modellerini benimsemiş olan nispeten münevver ve kentli bir Karamanlı zümre oluşur ve bu zümre de bölgenin Helenizme kazandırılmasında etkili olur. Böylece dinî kimliğin, yerel

aidiyetin ve ailenin belirleyici olduğu bir dünyadan, ulusal topluluğa aidiyetin tanımlayıcı olduğu bir dünyaya geçiş gündeme gelir. Bu geçiş hiç de sancısız ve kolay olmamış ve ancak nüfus mübadelesinin yarattığı koşullar içerisinde tam anlamıyla mümkün olabilmiştir. Daha da önemlisi, Yunan milliyetçiliği Kapadokya'nın fethi esnasında önemli bir rakiple de karşılaşmıştır.

Karamanlıların Türk milliyetçiliğinin ilgisine mazhar olması daha yenidir ve imparatorluk sınırlarının daralması, rakip milliyetçiliklerin sonu gelmeyen tehditleri dolayısıyla Anadolu'ya ilişkin yeni bir ilginin ortaya çıkmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Türk milliyetçiliğinin gelişimiyle Anadolu'nun tarihsel ve kültürel olarak Türklüğe ait olduğu kanısı önplana geçti ve zaman içerisinde Anadolu, "Türk anavatanı" kavramı ile doğrudan bağlantılı hale geldi (Kushner, 1977: 54). Böyle bir anlam kayması, Türklerin Anadolu'nun otokton halkı olduğu, dolayısıyla da bölgedeki varlıklarının aslında çok daha öncelere ait olduğu gibi bir anlayışı beraberinde getirdi. Türklerin Küçük Asya'daki varlıklarının, Batı'da düşünüldüğü gibi tarihin görece yeni evrelerinde gerçekleşmiş sathî bir vakadan ziyade, oldukça eski ve köklü bir hadise olduğu vurgulandı. Bu dönemde yayımlanan birçok eserde Türklerin Anadolu'daki varlıklarını daha eskilere götüren fikirler öne sürüldü. Anadolu'daki Hıristiyanların Türklüğü de bu bağlamda gündeme geldi. Bu insanların Türk olduklarının belirlenmesi hem Türklerin Anadolu'daki varlığını tarihin daha eski devrelerine taşıyacak, hem de Anadolu'ya ilişkin rakip milliyetçiliklerin iddialarını bertaraf edebilecekti.

Bu konuya ilk değinenlerden Şemseddin Sami, *Kamüs-ül-A'lam*'ında İzmir gibi batıdaki şehir merkezleri bir tarafa bırakılırsa, Anadolu'nun Hıristiyan nüfusunun ırken Türk olduğunu öne sürdü. Bu topluluklar, Türklerin mahallî nüfusla karışması neticesinde meydana gelmişti ve Batı Türk ailesine mensuptular. Mamafih, Rum ve Ermeni kiliselerine mensup olmaları dolayısıyla bu insanlar Türklükten uzaklaşmışlardı. Dönemin basınında da bu hususta yazılar çıkar. Örneğin 20 Mart 1899 tarihli *İkdam*'da nasıl ki her Müslüman Türk sayılamazsa, her Ortodoks Hıristiyan'ın da Rum sayılmaması gerektiği belirtilir. Din ve milliyet farklı kavramlardı ve din imanla, milliyet ise dil ile alâkalıydı (Kushner, 1977: 52-3) Hüseyin Cahit'in de *Tanin*'de konuyu sık sık işlemesi Rum basını ile polemiklere yol açar (Tekin, 1984: 23).

Öyle anlaşılıyor ki daha dünya savaşı öncesinde Anadolu Hıristiyanlarının orijini meselesi ortaya çıkmış ve hararet kazanmıştı. Öyle ki, Nevşehirlilerin "Papa Georgios" Cemiyeti'nin yayımladığı Karamanlıca *1914 Salnamesi*'nde tartışma hakkında ilginç bir referansa rastlanır. "Bir Babadan Mektup" isimli bir yazıda, İstanbul hukuk talebesi olan Ürgüplü bir Hıristiyan ile bir vesileyle karşılaştığı Konya valisi arasında gerçekleşen ve büyük ihtimalle hayalî olan bir mülakat aktarılır. Söyleşi esnasında vali yörenin Müslüman Türklerinin ve Hıristiyan Türklerinin çalışkanlığından sitayişle bahseder. Bunun üzerine genç, bahsi geçen Hıristiyan Türklerin kim olduğunu sorar ve valinin yörenin Hıristiyan ahalisinden bahsettiği cevabını alınca da yöredeki Hıristiyanların Türk değil de Rum olduklarına dair uzunca bir söylev verir (Astir, 1913: 53-63). Böyle bir referansa Karamanlıca bir eserde rastlanması meselenin daha o yıllarda ulaşmış olduğu boyutları göstermesi bakımından önemlidir.

Ancak konu esas olarak mütareke sonrasında gündeme gelir. Cami Bey (Baykurt) Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğü tartışmasını bu dönemde yeniden gündeme taşıyanların başında gelir. 1918'de İzmir'de bu hususta bir dizi

makale neşreder ve bunlar daha sonra İstanbul'da *Söz* gazetesinde tekrar yayımlanır. Söz konusu makaleler genişletilerek 1922 senesinde bir kitapta toplanır. Cami Bey için de Balkanlar ve Anadolu'nun Batı sahillerinde yaşayan Hıristiyanlarla iç kesimlerde yaşayanları birbirinden ayırmak gerekir. Bu ikinciler Müslüman Türklerden daha saf bir Türkçe konuşmakta, Türkçe dua etmekte ve Müslümanlarda kaybolmuş Öztürkçe aile isimleri taşımaktadırlar. Örfleri, ananeleri Müslüman Türklerinkilerle aynıdır. "Dillerine göre tamamen Türk olan bu Ortodoks cemaatin adetlerine, aile yaşayış ve geçinmelerine bakınca her cihetle Müslüman Türklere benzedikleri görülüyor. Bugünkü yarı çiftçi Türklere çoban hayatından intikal eden patriyarkal teşekkül, Hıristiyan Türklerde de, bizdeki seciyesini muhafaza etmiştir. Bu husus hakkında kendisinde malûmat aldığım Alaşehirli bir Hıristiyan Türk, kendilerinin Müslüman Türklerle bir ırktan olduğunu kabul ediyordu. Bu zat kendi aralarında at beslemek ve yetiştirmek ve iki üç asır evvel Müslüman Türkler arasında olduğu gibi at ve cirit oyunları oynamak makbul olduğunu söylüyordu." Bu topluluğu Müslümanlardan ayıran yegâne husus dinleriydi. Cami Bey'e göre, bunlar 9 ve 11. yüzyıllar arasında Bizans ordusuna paralı asker olarak yer alan ya da Bizans önünde mağlup olarak Hıristiyanlaşan ve Anadolu'ya iskân edilen Peçenek, Kuman, Bulgar gibi Türk kavimlerinin soyundandılar (Cami, 1932: 5-9).

Cami Bey için Karamanlıların Türk istibdadı altında dilce Türkleşmiş Yunanlılar olduğu iddiasını kabul etmek mümkün değildir. Ona göre, böyle bir iddia benimsenseydi, Mora'daki Yunanlıların da bugün Türkleşmiş olmaları icap ederdi. Cami'ye göre Türk devletleri millî vicdan temelinde teşkilatlandıklarından dinî bağlılığın devlet örgütlenmesinde ehemmiyeti yoktu. Örneğin Hazarlar devrinde Musevi, Hıristiyan ve Müslüman Türkler aynı devlet altında birleşmişlerdi. Keza Cami'ye göre Köse Mihal gibi Hıristiyan Türklerle Müslüman Türklerin Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda müttefikan yer almaları bu gerçeğin bir ifadesiydi. Ancak Osmanlıların Arapların dini temel alan idare esaslarını benimsemeleri iledir ki İslâm dinine ait olmak önplana geçti ve Hıristiyan Türklerin önemi azaldı ve bunlar "millî aileye yabancı kaldılar; ve dinî milletler teşkilâtında Ortodoks cemaati içine, ve Fener Patrikhanesi'nin hükmü altına düştüler." Bu durum dolayısıyla ve Rumlar ile artan münasebetleri neticesinde özellikle şehirlerde yaşayan Karamanlılar Hellenleşirler (Cami, 1932: 19-24).

Hıristiyan Türkler tartışması Mütareke ve Millî Mücadele devri basınında da bir hayli yer bulur. İzzet Ulvi, *Hakimiyet-i Milliye*'de yazdığı makalelerle Hıristiyan Türkler tartışmasını gündeme taşıyanlardandı. İzzet Ulvi'ye göre Türkçe konuşan Hıristiyanlar, Anadolu'ya tarihin ilk devirlerinde yerleşmiş olan Türklerin atası sayılabilecek kavimlerdendi ve Hıristiyanlığın bölgede yayılmasıyla da bu dini benimsemişlerdi. Bunun dışında Kastamonu'da *Açıksöz* gazetesinde, ve Trabzon'da *İstiklal* gazetesinde yöre Hıristiyanlarının Türk kökenli olduğuna dair yazılar çıkar. Meseleye sık sık *İkdam*'da da değinilir ve Köprülüzade Fuad da konu hakkında aynı gazetede yazar.

1922 tarihinde Sıhhiye ve İçtimaî Muavenet Vekaleti'nce neşredilmeye başlanan *Türkiye'nin Sıhhî ve İçtimaî Coğrafyası* kitap dizisinde de Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğü tezi yer bulur. Örneğin Dr. Mehmet Hayri, Niğde Sancağı Hıristiyanları hakkında şöyle yazar: "Kırk-elli yaşını mütecaviz olan bilumum kadınların ve livanın harice çıkmamış erkeklerin Türkçe'den başka lisana vakıf olmamaları gösteriyor ki, bizdeki Ortodoksların Rumluk ve Yunanlı-

lık ile karabeti ırkiyyeleri yoktur. Kadın yalnız beşeriyetin değil, milliyetin de muallimi ûlâsı olduğu için tabiidir ki nuzadei (yeni doğan çocuğun) hayatını, kendi lisanı ile inşad edilmiş ninnilerle uyutur ve çocuk lisanı babadan değil anadan öğrendiği için 'lisanı maderzade' denilir. Binaenaleyh bir kadının; vakıf olmadığı bir lisanı tekellüm eden milletle ve binnetice aramızdaki Ortodoksların Rumlukla alakası olamaz. Bunlar İslamiyetten ve İslamiyetin buralara intişarından evvel Hıristiyan olup elan Hıristiyan kalmış Türklerdir" (aktaran Kars, 1999: 138).[1]

Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğü tartışmasının esas olarak Mütareke yıllarında alevlenmesi tesadüf değildir. Anadolu'nun geleceğinin belirsiz olduğu bu dönemde, her dinî/etnik cemaat Wilson prensipleri vasıtasıyla bölgelerinde demografik, tarihî ve kültürel bakımlardan üstünlüğü ellerinde tuttuklarını iddia ve ispat etme gayreti içerisindedirler. Bu gayret zaman geçtikçe tam bir seferberliğe dönüşür ve Batı nezdinde Batılı "bilimsel" argümanlar aracılığıyla Anadolu toprakları, simgesel bir mücadele alanına dönüşür. Ulus gerçekliğinin ima ettiği homojenlikten bir hayli uzak olan bu topraklar, rakip milliyetçi iddialar vasıtasıyla söylemsel düzeyde homojenleştirilir. Herhangi bir toprağın, tarihen, ırken vs. Türk, Ermeni ya da Rum olduğu iddia edilerek sair tüm iddia ve talepler dışarıda bırakılmış olur (Kaplan, 2001). Bu propaganda seferberliğinde, rakip milliyetçiliklere ait addedilen toplulukların esasen "bizden" olduğu, fakat tarihin kimi cilveleri neticesinde bizden uzaklaştıkları argümanı da sık sık gündeme getirilir ve dönemin propaganda yayıncılığı furyası içerisinde bolca ifade bulur. Örneğin Kontogiannis'in Bursa ve Aydın vilayetleri hakkındaki kitabında Anadolu'da yaşayan Müslümanların pek azının Selçuklu ya da Osmanlı soyundan geldiğini, doğu bölgelerindeki Müslümanların esasen Ermeni, batıdakilerin ise Hellen olduğunu iddia eder. (Kontogiannis, 1919: 13-4) Ya da Zervos, Pontus müslümanlarının önemli bir kesiminin Müslümanlaş(tırıl)mış Hellenler olduğunu iddia eder (Zervos, 1920: 10). 1919 tarihli, "Adana Vilayetinin Tarihinin Bir Özeti" adlı yazarı belirsiz kitapta da Kilikya'ya M.Ö. 15 ve 20. yüzyıllar arasında yerleşen Heteanların filolojik ve etnografik veçhelerden bugünkü Türklerin ataları olduğu ve dolayısıyla da onların torunları olan ve Türkçe konuşan bölge Hıristiyanlarının da Türk kökenli olduğu vurgulanır (Kaplan, 2001: 41-4).

Anadolu Hıristiyanlarının orijini meselesinin bu kadar yakıcı hale gelmesinde başka faktörler de etki sahibidir elbette. Karamanlılar batı cephesinin tam ortasında yer aldıklarından onların Ankara hükümetine bağlılıkları önem arz ediyordu. Keza buradaki Hıristiyanların durumu propaganda bakımından bir hayli önemliydi. Türkler dünya savaşından gayrimüslimler hususunda "şaibeli" olarak çıkmışlardı. Ermeni tehciri ve Rumlara yönelik uygulamalar Batı kamuoyunda belli bir hassasiyet yaratmıştı ve Küçük Asya üzerinde Yunan ve Ermeni talepleri de önemli ölçüde bu hassasiyete dayanıyordu. Dolayısıyla Millî Mücadele bakımından bir yandan Batı kamuoyunca savaş suçlusu addedilen İttihat ve Terakki'den kendini ayırmak ve öbür yandan da gayrimüslimlerin baskıya tâbi tutuldukları iddialarını karşılamak büyük önem arz ediyordu. Papa Eftim ismi etrafında oluşan "Türk Ortodoksları" hareketi bu ikinci iddiayı karşılamak için elverişli bir imkândı. Böylece Anadolu Hıristiyanlarının Yunanlılıkla hiçbir ilgisinin olmadığı gibi, Anadolu'da gelişen hareketin de Hıristiyan karşıtı bir fanatizmle ilgisinin olmadığı da bizzat Hıristiyanların ağzıyla ispat edilmiş olacaktı.

Bir Türk Ortodoks Patrikhanesi kurma fikri ilk kez 1 Mayıs 1921 tarihli *Hakimiyet-i Milliye*'de ifade edildi. Haber, Saf-

ranbolu Ortodoks cemaati adına cemaatin önde gelenlerinin Ankara'ya Anadolu'nun münasip bir mahallinde bir Türk Ortodoks Patrikliği kurma başvurusu hakkındaydı. Bu haberi gazetelerde konuya ilişkin çeşitli cemaatlerin çok sayıda dilekçe-mektubun yayımlanması izledi. Bu mektupların samimi görüşleri mi ifade ettikleri yoksa bir basın kampanyasının ürünü mü olduklarını bilemiyoruz. Ancak şu bir gerçek ki, İstanbul'da Patrikhane'nin geleneksel Osmanlı hükümetiyle uzlaşma siyasetini bir tarafa bırakarak açıkça Yunan milliyetçiliğinin yörüngesine girmesi ve özellikle Yunan ordusunun İzmir'e çıkması, halen Türk hâkimiyeti altındaki Ortodoks Hıristiyan cemaatlerini zor durumda bırakmıştı. Misilleme tehdidinden çekinen bu cemaatler bu gibi yollarla kendilerini korumaya çalışmış olabilirler. Basında uzun zaman bir Türk Ortodoks kilisesinin kurulmasıyla ilgili haberler çıktıysa da zaman içerisinde pek bir mesafe katedilemedi ya da mesele resmî makamlarca sürüncemede bırakıldı. Ancak 1921 sonlarında Patriklik makamına Yunan uyruklu ve Venizelosçu olarak bilinen Meletios Metaksakis'in seçilmesiyle Ankara hükümeti çalışmalara hız verdi. 30 Kasım'da Papa Eftim, Türk Ortodokslarının vekil-i umumisi sıfatıyla Anadolu'nun Ortodoks cemaatlerini Kayseri'de toplanacak bir kongreye temsilci göndermeye davet etti. Eftim, Ankara'da edindiği tanışıklıklar vasıtasıyla etkili bir isim haline gelmişti. Kapadokya'daki cemaatler nezdinde Ankara hükümeti ile işbirliği yapmanın menfaatlerine olacağı fikrini yayıyor ve özellikle sürgün ve misilleme tehdidi karşısında bulunan cemaatlerin güvenliğini sağlamada etkili oluyordu. Papa Eftim Patrikhane'yi Türk kökenli Ortodoksları Helenleştirmekle itham ediyordu ve dolayısıyla da İstanbul ile her türlü ilişkiyi kesmeyi savunuyordu: "Türk hükümetimizin bidayetten şimdiye kadar kiliselerimize bir müdahalesi olmamış iken İstanbul Patrikhanesi mubarek İsa Mesihimizin emri hilafına ruhaniyeti ve mezhebimizi şerre alet ederek, Türk olduğumuz halde Elenizm propagandasiyle iğfa edilerek güya aslen Yunanlı imiş ve aslına rücu edermiş gibi ekalliyet hukuku iddiasiyle mezhebi millete karıştırarak bir taraftan bizi Yunan âmâline alıştırmak desiselerini istimal ve diğer taraftan umumî vekilimiz imişçesine hakkımızı istiyoruz der gibi vaziyetler alarak Avrupa'ya karşı hükümetimizden müşteki sıfat ve vaziyetiyle göstermeğe kalkıştılar" (Ergene, 1951: 7). Sözü edilen kongre, Kayseri'de 16 Temmuz 1922 günü toplanır ve 21 Eylül'de Türk Ortodoks Patrikhanesi'nin kuruluşu ilan edilir. Ancak Batı cephesinin çökmesi ve Yunanlıların Anadolu'dan çekilmesi sonrasında zamanla kongrenin faaliyetleri hızı ve etkisini yitirir (Ergene, 1951; Aleksandris, 1983; Ekincikli, 1998).

Lozan Barış Konferansı görüşmelerinde bir müddet için, Karamanlıları nüfus mübadelesinden istisna tutmak fikri kabul görür. İsmet Paşa konferansta, Ortodoks Türklerin hiçbir zaman Müslüman Türklerin tâbi olduğu durumdan farklı bir uygulama talep etmediğini ve hiçbir zaman etmeyeceğine inandığını bildirir. Ancak neticede Karamanlılar mübadeleye dahil edilirler.[2] Bu kararda konferansta, Türk delegasyonunun tüm itirazlarına rağmen, Patrikhane'nin İstanbul'da kalmasına karar verilmesinin payı olsa gerek. Karamanlıların aslen Türk olduklarına dair büyüyen bir inanç olmasına rağmen hükümet, Patrikhane Türkiye sınırları dahilinde kaldığı müddetçe sözü geçen topluluğun Yunan propagandasının etkisine açık olacağı şüphesini taşıyordu (Jaschke, 1964: 114-5). Esasında Karamanlıların Türklüğü ne kadar kabul görse de Millî Mücadele'yi belirleyen gerilim hattı Müslüman-gayrimüslim çatışmasıydı. Türklük ve Türk kimliği tanımı, büyük ölçüde Türk Müslüman eşitlemesine dayanmaktaydı ve din, millî kimli-

ğin aslî unsurlarından addedilmekteydi. Dönemin en etkili düşünürü Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda bunu şöyle ortaya koyar: "Millet lisanca, dince, ahlakça ve bediyatça müşterek olan, yâni aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bir zümredir. Türk köylüsü onu 'dili dilime, dini dinime uyan' diyerek tarif eder. Gerçekten, her insan kanları aynı olan insanlardan çok, dilde ve dinde ortak olduğu insanlarla beraber yaşamak ister" (aktaran Bali, 2000: 502). Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda ulus tarifinde din önemli bir yer tutmaktadır ve mübadelenin dinî esaslar baz alınarak gerçekleştirilmesi de bunun en belirgin göstergesidir. Dolayısıyla, her ne kadar Türklüklerinden emin olunsa da Karamanlıların millî bünye içinde yer edinmeleri zor gözüküyordu.

Hamdullah Suphi tam da bu noktadan hareketle, aslen Türk olduklarından hiçbir şüphe duymadığı Karamanlıları neticede Türklük tanımına dahil etmez. H. Suphi, 1339'da Ankara Erkek Muallim Mektebi'nde verdiği "Milliyet Düsturları" adlı bir konferansta, Hıristiyan Türkler meselesine ayrıntılı olarak değinir. Ona göre dil, Batı'da en mühim milliyet unsuruyken Doğu'da din dilden daha geçerlidir. Din en esaslı milliyet unsuru addedildiğinden Türkçe konuşan Hıristiyanlar Yunanistan'a, tek kelime Türkçe bilmeyen Girit Müslümanları da Türkiye'ye gönderilmişlerdi. Oysa "İç Anadolu hiristiyanları ve mühim bir kısım sahil hiristiyanları, dil vahteti itibarile ve dilin temin ettiği terbiye vahteti itibarile yakın zamana gelinceye kadar, ancak bir isim alabilirdi: bunlar hiristiyan Türklerdi. Onlarla bizim aramızda adetler müşterektir, darbı meseller, şarkılar müşterektir, masallar, hurafeler müşterektir, bütün sanayi nefise ve bilhassa musıkı müşterektir." Fakat bu insanlar, "dinlerine bakılırsa onların hislerine ve bizim hislerimize nazaran rumdur ve bizden kopmuştur, ayrılmıştır." Hamdullah Suphi, bu insanları kiliselerin ve okulların bölücü telkinlerine terk etmiş olmayı Türkler adına affedilmez bir gaflet olarak değerlendirir: "Garp telekkıyatına göre bizden olanlar, şark müslümanları ve hiristiyanları arasında mevcut telekkıyata göre, bizden ayrılarak kendilerine asla benzemediklerini derhal fark edebilecekleri bir takım milletlerin topraklarına gidiyorlar. Milliyet duygularını duymakta çok geciktik, milliyet esaslarını anlamakta çok geri kaldık. Yollarımızı gördük, fakat memleket yangınlarının ışığında." Hamdullah Suphi, Türkçe konuşan Anadolu Hıristiyanlarını yabancı propagandalara terk etmeyi bir yanlış olarak değerlendirse de, olan olmuştur ve artık bu insanları yeniden kazanmak çok da mümkün değildir. Hem zaten dil de milliyeti oluşturan tek unsur değildir. Ona göre, din de milletin şekillenmesinde oldukça önemli bir unsurdur. Mesela, İspanya, Polonya ya da İrlanda ulusal kimliği için Katoliklik ya da Ruslar için Ortodoksluk vazgeçilmezdir. Dolayısıyla din ile milliyet birbirine tezat teşkil eder görünse de aslında çoğu zaman yekdiğerini tamamlar. Neticede Hamdullah Suphi'nin verdiği Türklük tanımı Müslüman olmayanları dışarıda bırakır: "Türkçe konuşan, Müslüman olan ve Türklük sevgisini taşıyan Türktür. Biz onda dil birliği, din birliği ve dilek birliği arıyoruz" (Hamdullah Suphi, 1929: 180-94).

Türk ulusal kimliğinin inşâ sürecine çok farklı bir istikamet verebilecek Türkçe konuşan Hıristiyan toplulukların Anadolu'daki varlığı, İslâm'ın ya da dinî terbiyenin ulusal kültür ve dayanışmanın kurucu bir bileşeni addedilmesi dolayısıyla nihayet bulmuştur. Karamanlıların Anadolu'da kalması, belki daha yirmilerden daha seküler ve etnik temelli bir ulusal kimlik tanımının uç vermesine yol açabilirdi. Ancak böylesi bir anlam kayması ancak otuzlarda gerçekleşecek ve "Türk Hıristiyanları" için artık çok geç olacaktır.

DİPNOTLAR

1 Karamanlıların ya da genelde Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğü iddiası, Yunanlılar arasında yankı bulur elbette. Özellikle basında bu iddialara yanıtlar verilir. Bunlar arasında en bütünlüklü olanı Aigidis'in "*Küçük Asya'nın Helenliği ve Türk Ortodoksları Miti*" başlıklı çalışmasıdır. Aigidis bu çalışmada, Balkanları örnek göstererek dilin milliyeti belirlemede yeterli bir tanımlayıcı olmadığını belirtir ve tarihî ve etnolojik argümanlar vasıtasıyla Türk tezini çürütmeye girişir. (Aigidis, 1922).

2 Karamanlıların mübadele edilmesiyle birlikte Türk Ortodoks Kilisesi olası toplumsal tabanını yitirdi. Papa Eftim ve ailesi Bakanlar Kurulu kararıyla mübadele uygulamasından muaf tutuldular. Papa Eftim daha sonra İstanbul'a giderek iki kez Patrikhane'yi ele geçirme girişiminde bulunduysa da başarılı olamadı. Patrikhane'nin artık Türkiye'de kalması kesinleşince ve Türk Yunan ilişkileri de yumuşamaya başlayınca hükümet Eftim'e verdiği desteği azalttı. Eftim bu dönemde Galata'daki bazı kiliselere el koyarak Türk Ortodoks Patrikhanesi'ni İstanbul'a taşıdı; ancak zamanla gücünü yitirdi. Cemaatsiz Türk Ortodoks Kilisesi ancak hükümetin ona ihtiyaç duyduğu zamanlarda gündeme geldi ve bu dönemlerde Patrikhane'ye karşı bir silah olarak kullanıldı. Böylece Papa Eftim Kıbrıs meselesi ellilerin ortalarından itibaren alevlenince, Patrikhane'yi sıkıştırmak maksadıyla yeniden gündeme sokuldu. Eftim'in 1968 yılında ölümüyle birlikte kilisesi de iyice silikleşti.

Türk Kökenli Olmayan Balkan ve Kafkas Göçmenlerinde Milliyetçilik:

"İthal Milliyetçilik ile Etki Altındaki Milliyetçilik Arasında"

ALEXANDRE TOUMARKINE

1860'larda başlayıp Birinci Dünya Savaşı'na dek süren göç dalgalarıyla, Balkanlar ve Kafkaslar'daki milyonlarca Müslüman, kalan Osmanlı topraklarında sığınacak bir yer aradı. Bunlardan bir kısmı Türk olmayan bir kökene sahipti: Kafkaslarda Adigeler,[1] Abhazlar, Dağıstanlıların bir bölümü, Asetinler, Çeçenler, İnguşlar ve Gürcüler, Balkanlar'da ise Arnavutlar ve Boşnaklar.

Göç etme kararları (ön-)milliyetçilik konumuna ters düşer. Bu göçmenler, çoğunlukla kırsal ortama topluca yerleştirilmiş olup, imparatorluğun halklar mozayiğinin bir parçasıydılar. İmparatorluğa yönelik aidiyetleri, başlangıçta, hanedan bağlılığı ile İslâmî kimliğin karışımdan oluşurdu. Osmanlı siyaseti, özellikle de Abdülhamit döneminde, bu göçmenleri imparatorluğun kaybettiği toprakları yeniden ele geçirmekte kullanmaya değil, tıpkı diğer cemaatler gibi onları da, elde kalan toprakların savunması için askerî ve siyasî olarak harekete geçirmeye dayanıyordu. Bu, Osmanlı yurtseverliği çerçevesinde yapılıyor, bu sayede adıgeçen toplulukların ideolojik bütünleşmeleri de sağlanıyordu.

Türk kökenli olmayan Müslüman toplulukları asimile etmeyi amaçlayan Türk milliyetçiliğine rağmen, bu şema ana hatlarıyla İttihatçı dönemde de geçerliliğini korudu. İttihatçılığın Enver Paşa tarafından savunulan ideolojik biçimi olan "Envercilik", kaybedilmiş Osmanlı topraklarına yönelik bir eylemcilik başlatarak, göçmenlerden yararlandı ve tercihini Osmanlı İmparatorluğu'nun müdafaası ile komşu devletlerin istikrarının bozulması mücadelesine kattığı bazı Türk kökenli olmayan toplulukların uyanmaya başlayan milliyetçiliklerinden yana -muğlak bir şekilde- kullandı. Böylelikle Envercilik, 20-30 yıllarındaki aradan sonra, Pantürkçülük (bkz."hapisteki Türk ulusları" retoriği) ve anti-komünizm (bu göçmenlerin geldikleri yerlerin bütününde komünist rejim hâkimdi) çerçevesinde 1945'ten itibaren yeniden ele alınacak, özellikle de seksenler ve doksanlarda güçlenecek bir siyaset başlatmış oluyordu.

İstiklal Savaşı sırasında ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında yeni ulus-devletin kurulması adına Türk olmayan kimliklerin hem damgalanması hem de kötülenmesi süreci yaşandı. Ayrıca, yirmiler ve otuzlarda, komşu Balkan ülkeleri ve Rusya ile her koşulda barış halinde kalmak isteyen Türkiye'de Atatürk'ün yürüttüğü dış siyaset, göçmenlerin kendi toprağı üzerindeki her türlü etkinliğini engellemek için ne lazımsa yaparak, Varşova, Prag, Paris veya Berlin'den doğru bağımsızlık mücadelesi veren milliyetçi Kafkas siyasî göçmen örgütleriyle bağlarını da koparmak olmuştur. Başta Balkanlar'dan olmak üzere, hâlâ göçmen alan bir Türkiye'de artık Türk milliyetçiliğinden başka milliyetçiliklere yer yoktur.

İnönü yönetimindeki Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı'nda resmî olarak tarafsız kalsa da Almanya ile yakınlaşmasıyla,[2] tıpkı Birinci Dünya Savaşı'nda olduğu gibi, Almanya'nın güçlü düşmanlarını zayıflatmakta etkisi olacağı düşüncesiyle bir kez daha Pantürkçülük ile SSCB'deki Türk olmayan halkların milliyetçiliklerinden bir arada yararlanılması tasarlandı. Ancak Almanya'nın yenilmesiyle bu projeler -geçici olarak- askıya alındı. Savaş sonrasında, SSCB'ye karşı Almanya saflarında çarpışmış binlerce milliyetçiye Türkiye kucak açtığında,[3] Ankara Soğuk Savaş ve anti-

komünizm çerçevesinde Pantürkçülüğü yeniden canlandırdı. 1954'te doğan *Türk Göçmen ve Mülteci Dernekleri Federasyonu* bünyesinde, Kuzey Kafkasyalılar ve Boşnaklar,[4] kendilerini Türk kimliğiyle tanımlamaları ve komünizm karşısında yer almaları koşuluyla Türkî göçmenlerin yanında çarpışacakları bir alan bulmuş oldular. Düşmüş Kral Birinci Zog'un yandaşı ve General Arratini'nin liderliği altında olan sürgündeki Arnavut milliyetçileri, komünizm karşıtı görüşü paylaşsalar da bu Pantürkçü harekete katılmadılar. Müslüman Gürcü cemaatinin[5] ise hiçbir siyasal alanı yoktu. Canaşia ve Berdzenişvili adındaki iki Gürcü türkoloğun Aralık 1945'te *Pravda*'da yayımlanan ünlü makalelerinden sonra,[6] ellili yıllarda her türlü Gürcü milliyetçiliği tezahürü, Ankara tarafından tehlikeli bir Sovyet destekçiliği ve irrendantizm olarak algılanmıştır. Şunu eklemek gerekir ki, göçmen Müslüman Gürcüler veya onların neslinden gelenler için Hıristiyan Gürcistan'a yapılan kültürel referanslar sorunludur ve Müslüman kimliği bu noktada Türk milliyetçiliğiyle asimilasyonu kolaylaştırıcı bir rol oynar.

Komünizm karşıtı hareket ve kimi zaman da Pantürkçülük, Türk olmayan göçmenler arasında yer bulacaktır. Ancak, çekingen bir biçimde de olsa, özellikle önce Kuzey Kafkasya[7] daha sonra Gürcü[8] dernekçiliğin militanları arasından, Pantürkçülük ve anti-komünizmi reddeden bir akım doğdu. Burada asimilasyon sürecindeki Türk olmayan kültürel kimliklerin savunulmasının altı çizildi. Anti-komünizmin reddi ideolojik olmaktan ziyade taktik bir tercih olarak ortaya çıktı: Komünist rejimle yönetildikleri bahanesiyle kökenlerinin dayandığı bölgeleri topyekûn reddetmek göçmenlerin yurtlarıyla olan bağlarının tamamen kopması riskini taşımaktaydı. Bu ikinci akımın militanları, tam tersine, dillerinin konuşulup yazıldığı, "ulusal" edebiyatın varolduğu bu topraklarda kültürlerinin otantikliğinin korunduğunu fazlasıyla vurguladılar. Bu akım, yaptığı radikal tercihlerle sınırlı kalmaya mahkûm oldu, fakat kısıtlı dahi olsa yaşadığı ilerleme, seksenli yıllardaki gelişmeleri kaçınılmaz bir biçimde hazırlamaktaydı.

Yetmişlerde, gençliğin bir kesiminin aşırı siyasal kutuplaşmaya girdiği günlerde, Çerkes veya Gürcü özgünlüğünü savunan akım, kendini Sovyet Kafkaslarıyla özdeşleştirerek Marksist bir söylem içerisine girdi ve böylece sola yaklaştı. Bu dönemde bazı dernek militanları Kafkaslar'da hayranlık dolu günler geçirdiler.

Gerçek değişim seksenlerde geldi: Gorbaçov'un SSCB'si ve perestroyka yeni bir yumuşamaya, bu da Türkiye ile komünist dünya arasında giderek daha cüretkâr değiş tokuşlara yol açtı. SSCB ve Doğu Avrupa'daki komünist rejimlerin sona ermesi bu yeni dinamiğe hız verdi. Ancak göçmenlerin topluluk olarak hareketlenmesi ve içlerinde milliyetçi hislerin yeşermesi, bu rejimlerin bitişiyle ortaya çıkan savaşlar neticesinde gerçekleşmiştir. Abhazya Savaşı (Ağustos 1992-Ekim 1993) Kuzey Kafkasyalılar için bunun ilk örneğini teşkil etti.[9] Kafkaslarda çarpışmaya gidenler, çoğu Abhaz 150 civarında genç gönüllüden ibaret olsa bile, Türkiye'deki, özellikle de bazı Anadolu kentleri ile Ankara ve İstanbul'daki kitlesel seferberlik etkileyici boyutlara ulaşmıştı.

Savaş Kuzey Kafkasya cemaati bünyesinde yeni bir akımın doğmasına neden oldu; Kafkas Halkları Konfederasyonu[10] örnek alınarak bağımsız bir Kuzey Kafkasya Halkları Konfederasyonu yaratılmasını öngören bir akım. Bu aynı zamanda Rus ve Sovyet emperyalizminden kurtulmuş, bağımsız bir Kuzey Kafkasya fikrinin savunucusu anti-komünist akımın da mirasçısı sayılabilir. Ancak savaş alanında hiçbir çözümün sağlanamadığı bir çatışma, hareketin gücünün azaldığı hissini uyandırdı ve böylesi bir "enternasyonalist" konfederasyoncu bir milliyetçilik biçiminin güç kaybetmekte olduğunu, dahası etraflarına başka Kuzey Kafkasyalı göçmenlerin torunlarını toplamakta güçlük çeken Türkiyeli Abhazların bir mikro-

milliyetçilik tutumu içerisine girdiklerini düşündürdü.

Çeçenistan'daki ilk savaş (Aralık 1994-Sonbahar 1996) bir yandan çatışmaya İslâmcılar ve Türk milliyetçileri tarafından sahip çıkıldığını, diğer yandan da Kuzey Kafkasya diasporasındaki bölünmeleri ve açmazları gözler önüne serdi. İslâm uğruna savaş veya Türkiye'deki Türk olmayan kimliklerin farklılığını yok sayan Türk aşırı sağına (MHP ve BBP) destek ile Çeçen davasını bir tutan zihniyeti kabul edemeyen bir kısım Kuzey Kafkasya göçmeni, bu sahip çıkış neticesinde daha da soğumuştur. Türk İslâmî kesiminde sahiplenilen Çeçenistan'daki ikinci savaş (Eylül 1999'dan itibaren) Çeçen davasını büyük ölçüde marjinalleştirdi. İslâmî ve laik kesimler arasındaki kutuplaşmanın siyasî alanı iyice daralttığı bir Türkiye'de, göçmenlerin harekete geçmesinin ardında onların Türk iç siyasetindeki konumlarının önemli etkisi olduğu ve küçük Çeçen cemaatinin diğer Kuzey Kafkasya göçmenlerinin desteğinden bu sebeple mahrum kaldığı görülüyor.

Bosna Savaşı (Yaz 1992-Aralık 1995) başladığı andan itibaren Türkiye'deki İslâmî hareket tarafından sahiplenildi; bunun nedenlerinden biri Boşnak dernekleşme hareketinin, içeriğinin ve göçünün zayıflığı olabilir.[11] Son olarak, Kosova Savaşı Türklerle ellili yıllarda Türkiye'ye göç etmiş olan Kosovalı Arnavutların[12] ortak seferberliğine sahne oldu. Savaş sonrası ve Arnavutların Kosovalı Türk azınlığa hazırlamayı düşündükleri gelecek bu ortaklığa gölge düşürdü.

Balkan ve Kafkas cemaatleriyle dernek yapılarını içine alan ideolojik akımlar incelendiğinde, bir yandan kendilerine özgü milliyetçiliklerin açık veya kapalı bir şekilde varolduğu, diğer yandan da kimi ulusal davaların Türk aşırı sağ veya İslâmî hareketlerince sahiplenildiği görülür.

Türk kökenli olmayan göçmenlerde veya onların ardından gelen kuşaklarda, kendilerine özgü bir milliyetçiliğin varlığı sorunludur. Sebebi gayet basit: böylesi bir milliyetçilik Türk ulusuna bağlılığın yerine cemaatsel kökenin atıfta bulunduğu bir başka ulusa bağlılığı koyar, veya en iyi ihtimalle çifte ulusal bağlılık anlamına gelir. Birinci şık Türk milliyetçiliği için kabul edilemez bir durumdur. İkinci şıkta ise, bu milliyetçiliğin Türk milliyetçiliği ile uyumlu olması, yani üstü örtülü bir biçimde kimlikler hiyerarşisini (Türk üstkimliği, cemaatsel altkimlik) kabul etmesi, Türkiye'yi ilgilendiren herhangi bir toprak talebi olmaması ve kültürel özelliklerini fazla vurgulamaması gerekir.

Göçmen cemaatlerin milliyetçilikleri bağlamında temel konu özgünlükleri konusudur. Bunun, Kafkaslar ve Balkanlar'daki siyasî oluşumların milliyetçiliklerine kıyasla olduğu kadar, Türk milliyetçiliğine kıyasla da yapılması gereklidir.

Yapabileceğimiz ilk saptama yerel milliyetçiliklerin önde geldiğidir. Cemaat dernekleri bünyesindeki destek komitelerinin siyasî platformları, kökenlerin bulunduğu bölge milliyetçilikleriyle önemli bir paralellik taşır. Gerçek bir fark ortaya koymadıkları gibi, yeni unsurlar da sunmazlar. Çoğu zaman takipçilik gibi algılanabilecek olan bu paralellik, Kafkaslar veya Balkanlar'dan gelen etkilere tepki vermekle yetinir. Ulusal bir davaya verilen desteği aşarak paralellik halini alır, hatta halihazır rejimlerin ve hükümetlerin savunuculuğuna dönüşür. Oysa bu rejimler ve hükümetler eleştiriden uzak olmadıkları gibi, komünist rejimden devraldıkları siyasî kültür, Türkiye'deki göçmenlerinkinden önemli ölçüde farklıdır.

Koşulsuz bir hale gelen desteğin ulusal bir davadan, rejimlerin ve hükümetlerin alkışçılığına dönüşmesi, göçmen cemaatlerin köken ülkelerine karşı taşıdıkları vicdan azabı veya kompleksler nedeniyle gerçekleşir. Bu cemaatler kimi zaman, idealize edilmiş ve kimliksel model oluşturan köken ülke yerine, göç ettikleri ülkeye asimile olmuş ve yozlaşmış bir topluluk oldukları hissini taşırlar. Aşırı koşullar (savaş) içerisinde bulunan veya varlığı dahi tehlikede olan (Abhazya, Çeçenis-

tan, Bosna-Hersek, Kosova) ülkelerine destek vermedeki çekingenlikleri ve savaşımlarında onlara dayanak olmak için yeterince çabalamadıkları duygusu bu kompleksi güçlendirir. Bazı kimselerin Kafkaslar veya Balkanlar hakkında herhangi bir yorum veya siyasî müdahale yapmaktan kaçınmasının arkasında böyle bir ruh hali yatmaktadır.

Göçmenlerin milliyetçiliğinde özgünlük eksikliği, köken ülkenin idari bölünme ve hiyerarşilerinin ağırlıklı rolünden de anlaşılabilir. Öyle ki, Sovyetler Birliği tarafından oluşturulan Kuzey Kafkasya bölgeler ve özerk cumhuriyetler haritasının göçmenlerin millî kimlikleri üzerinde ne denli etkili olduğunu görmek çarpıcı olmaktadır. Oysa göç esnasında, farklı etnik aidiyetlerin birleşmesini sağlayan ortak bir Kuzey Kafkas kimliği Osmanlı'nın son dönemlerinde gelişmiş, Cumhuriyet döneminde ise hakiki Kafkasya'nın, cumhuriyetlerinin ve isim babası konumundaki etnilerinin -genellikle isimlerini cumhuriyetlere vermişlerdir- Çerkes göçmen dernek ortamı tarafından '60-'70'li yıllardan itibaren yeniden keşfi, artık düşsel bir yanı kalmamış olan topraklarla tedrici bir özdeşleşme sağlamıştı. Sovyetler Birliği'nin dağılması ve doksanlardaki bağımsızlık mücadeleleri bu kimliksel referans parçalanmasını kuvvetlendirdi ve mikro-milliyetçiliklerin doğmasına yol açtı (Abhaz, Adige, Dağıstanlı, Çeçen en önemlileridir).

Gürcistan'daki idari hiyerarşiler ve içiçe geçmişlikler, Gürcü göçmenlerin milliyetçiliklerinde merkezi yönetimi -yani Acaristan Cumhuriyeti yerine Tiflis yönetimini- öne çıkarmalarına neden oldu; oysa coğrafi kökenleri ve Müslüman kimlikleri onları daha çok Acaristan'a yaklaştırmaktaydı. Adige milliyetçileri ise göç sürecinde Kuzeybatı Kafkasya'nın büyük kısmının (Abhazya hariç) hukuki düzlemde Rusya Federasyonu'na bağlı olduğunu fark ederek, Çeçen davasını savunanların aksine Rusya ile bir çatışma içine girmemeyi tercih ettiler; zira, Rusların demografik üstünlüğü ve fazlaca eşitsiz bir güçler dengesi nedeniyle böylesi bir çatışma kısır olmanın da ötesinde siyasî intihar anlamına gelmektedir.

Yerel milliyetçiliklerin ağırlığı ve köken ülkedeki bölünmelerle hiyerarşilerin göçmenlerin kendi milliyetçiliklerini tanımlamalarındaki önemi, "ithal milliyetçilik" teriminin kullanılmasına izin vermektedir.

Aslında bazı göçmenlerin milliyetçi söyleminde İslâm, belki de köken topraklardan ithal edilen bir milliyetçiliğe karşı orijinal bir unsurdur. Fakat referans yapılan devletin kendi siyasî projesinde bu İslâmcı ideolojinin çizgisi taşıyorsa -Bosna'da bugün yaşandığı gibi- bu orijinalliğin ortaya çıkması biraz güç olabilir. Ancak Kuzey Kafkasya diasporasında, doksanlarda yeni bir milliyetçi akımın ortaya çıkması ve bu akımın İslâm'ı güçlendirme, hatta Kuzey Kafkasya'yı yeniden İslâmileştirme misyonunu üstlenmesi,[13] bu orijinal unsurun bir tezahürüdür.

Göçmenlerin kimi ulusal davalarının İslâmî ve Türk milliyetçisi hareketlerce sahiplenilmesi, göçmen milliyetçiliğinden bahsederken "etki altında milliyetçilik" nitelemesini yapmayı mümkün kılar. Bu sahiplenme inkâr edilemez bir biçimde Türkiye'de bu meseleler için siyasî bir alan açmıştır; ancak öte yandan onları az çok marjinal siyasî akımlar içerisine hapsetmiş, bu yüzden de kendi cemaatinin bir kısmı da dahil olmak üzere yandaş kaybetme, hatta davayı amacından uzaklaştırma riskine girmiştir. Türk aşırı sağının bu davalardan bazılarını desteklemesi bilhassa şaşırtıcı değildir; zira Türkiye'nin Kafkaslar ve Balkanlar'a karşı uzun zamandan -komünist dönemden beri- gerçek bir ilgi besleyen tek siyasî gücü odur.

Burada sorulması gereken ikinci soru, bu milliyetçiliklerin, asimilasyon sürecinin devam etmekte olduğu Türk ulus-devleti bünyesinde doğmuş ve gelişmiş olmalarının ardında yatan nedene ilişkindir. Bu milliyetçilikler asla Türk devletiyle çatışmaya girecekleri bir duruma gelmek istemediler; tersine, ortaklığını veya desteğini alamasalar da (bkz. bugüne kadar fazla

başarılı olmamış cemaat lobiciliği) en azından tarafsızlığını sağlamaya çalıştılar. Cemaat çevrelerinde, Türk devleti ve resmî ideolojisiyle doğrudan çatışmaya yol açma riskini taşıyan bir kültürel kimlik mücadelesi yerine, millî davaların savunulması öne çıkarıldı.

Bu milliyetçiliklerin bir ikame işlevi görüp görmediğini düşünmek mümkün. Bu göçmenlerin giderek daha açık bir milliyetçilik gütmeleri, ulusal projenin bir tür başarısızlığı veya Türk olmayan kimliklerin ortaya çıkışına karşı verdiği tepkinin yan etkisi değildir. Türk milliyetçiliği Türklükten farklı bir kültürel kimliğin dışavurumuna izin vermeyeceği için cemaat militanları siyasî alana itti. Göçmenlerin bu milliyetçilik hevesinin, savaşlar esnasında sıcağı sıcağına ortaya çıkan hareketlenmelerin -ki bunlar aynı zamanda zayıflık ifadesidir- ötesine geçerek kalıcı olup olamayacağı sorgulanabilir. Ancak bu hevesin, Türkiye'ye asimile olmuş ve artık başka bir yerle, o yerin bugünüyle olduğu kadar, yeniden keşif veya icat ettikleri -ve Türkiye'nin diğer yurttaşlarıyla paylaşmadıkları- göç öncesine uzanan geçmişiyle de kendilerini özdeşleştirebilen göçmenlerde kültürel kimliklerin yeniden yaratılması süreciyle eşanlı geliştiğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Fakat kendine özgü bu kimlik, mutlak bir yeniden cemaatleşme göstergesi değildir; daha ziyade Türk ulus-devletinin kendisinin dahi farkına varmadığı bir değişim süreci yaşadığına işaret eden bir kimliksel çoğulluk kapsamında varlık göstermektedir. ❐

ÇEVİREN BEDİZ YILMAZ

DİPNOTLAR

1 Kuzey Kafkasya'dan kaynaklanan göçün büyük çoğunluğunu Adigeler ve -daha düşük bir oranda- Abhazlar oluşturmaktadır.

2 Genelkurmayın Erkilet etrafında toplanan bir bölümü bu olasılığı savunmaktaydı.

3 Bu eski lejyonerler, bazı göçmen milliyetçi grupların çekirdeğini oluşturacaktır.

4 Boşnakların varlığı bilinse de Boşnaklara özgü bir dernek bulunmamaktadır.

5 Gürcistan'ın Bolşevikler tarafından işgal edilmesi üzerine İstanbul'a sığınan Gürcü Menşevikler, ülkeyi yirmili yılların ilk yarısında terk ederek ağırlıklı olarak Fransa'ya yerleşmiştir.

6 Makalenin Türkçe çevirisi için bkz. Canaşia ve Berdzenişvili.

7 Ankara Çerkes Derneği etrafındaki grubu kapsamaktadır. İstanbul dernek militanları ise daha çok birinci akıma mensuptu.

8 Bkz. başta derginin temel aktörü Ahmet Özkan olmak üzere tüm *Çveneburi* dergisi ekibi (ilk seri 1977-79).

9 Gürcü göçmenlerin sonraki kuşakları bu çatışmadan fazla etkilenmedi.

10 Bu konfederasyon 1989'da Kuzey Kafkasya halklarının bir kısmı öncülüğünde kuruldu. İlk iş olarak Mayıs 1918'de Kuzey Kafkasya milliyetçileri tarafından kurulmuş ve Osmanlı devletince desteklenmiş olan kısa ömürlü Dağlılar Cumhuriyeti'nin mirasını sahiplendi. Konfederasyon'un doruğunu yaşadığı dönem, Abhaz Savaşı sırasında tüm Kuzey Kafkasya'dan gelen gönüllüleri örgütlediği dönemdir. 1993'ten sonra bölünmeler ve çöküş yaşadı.

11 Yeni göçmenlerin ve Bosna'ya kıyasla İslâmî hassasiyeti her zaman daha yüksek olan eski Novi Pazar sancağından göç edenlerin -Boşnak başkanı İzzetbegoviç gibi- sayıca fazla olması.

12 Öyle görünüyor ki Arnavutluk'tan gelen Arnavutlar bu çatışmada kitlesel seferberlik yaşamamıştır.

13 Burada *Kafkas Vakfı* tarafından oynanan rolün üstünde durmak gerekir. Bu tür bir akım Müslüman Gürcü göçmenlerde de mevcuttur ve resmi Türk aktörlerinin işbirliğiyle olsun veya olmasın, Acaristan Cumhuriyeti'nde dinî pratikleri canlandırmayı hedefleyen faaliyetlere yol açar.

Kaynakça'ya Dair

Ulus-devletlerin kuruluş süreçleri çeşitli yarılmalar, miras kavgaları ve geçmişin yeniden inşası gibi problemlerle örülmüştür. Ulus fikri ya da belli ortaklıkları temsil eden insanların homojen bir bütün sayıldıkları merkezî ulus-devletlerin ortaya çıkışları, modern devletin doğasına içkin bir süreç olarak da kavranabilir. Kendilerini farklı, biricik bir tarihsel geçmişin ürünü sayan, bu geçmişi çeşitli yeniden-üretim faaliyetleri ile bugünün geçmişteki uzantısı kabul eden, matbuat, müze, destan, dil ya da bir topluluğu ortaklaştıracağını düşündükleri maddi ya da manevi 'delillerle' milliyetçiler, ezelden ebede bir süreklilik olarak millet fikrinin yaratıcılarıdır. Birbirleriyle içiçe geçmiş çeşitli tarihsel dönemeçler, millet tartışmasını gündeme getirmişlerdir. Farklı noktalardan bakış açıları, milletlerin ortaya çıkışlarını ve kökenlerini farklı tarihsel konjonktürlerden üretir. Milliyetçilik hakkında modern devletin ortaya çıkışından, kapitalist üretim sürecinin eski iktisadî yapıları tasfiye etmesine; dinsel olarak 'aynı' inancı paylaşan, 'aynı' dili konuşan, 'aynı' gelenekleri paylaşan insanların homojen bir bütün oluşturduğuna dair teorik analizlerden ve tarihsel kanıtlardan, bahsedilen sürecin 'muhayyel' olduğunu ve zaman içinde çeşitli yollarla üretildiğini vazeden tasniflendirmelere kadar farklı bakış açıları sözkonusudur. Sosyal bilimler cephesinden bakıldığında milliyetçiliğin tarihsel kökenleri ve sosyolojik dayanakları konusunda paradigmatik olarak gruplanan ama sosyal bilimlerin doğası gereği birbiri içine giren bakış açıları bütününden bahsedilebilir. Kimi zaman örneğin, gelişme iktisadı içinde üretilmiş bir bakış açısı tarihsel-antropolojik bakış açısının da bir kolu haline gelebilmektedir.

Milliyetçilik başlığını taşıyan bu ciltte öncelikli olarak millet, milliyet, milliyetçilik ve millî devlet tartışmalarının ana mecrasını yıllarca belirlemiş genel referanslardan bahsetmek mümkündür. Bu anlamda Hans Kohn *Nationalism: Its Meaning and History*, 1955 ve *The Idea of Nationalism, A Study in Its Origins and Background*, 1956; Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, 1953; Elie Kedourie, *Nationalism*, 1960; Reinhard Bendix, *Nation-building and Citizenship*, 1964; Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*, 1971 mutlaka başta sayılmalıdır. Carlton Hayes'in *Nationalism: A Religion (Milliyetçilik: Bir Din*, çev. Murat Çiftkaya, Iz Yayınları) 1960 da bu tasnife dahil edilebilir.

1980 sonrası yazılmış olan kaynaklar bir anlamda milliyetçilik tartışmalarını hem çeşitlendirmiş hem de yeni tartışma zeminleri önererek milliyetçiliğin ve milli-devletlerin 'işleme' süreçlerini ortaya çıkarmaya yönelmiştir. Ernest Gellner'in *Uluslar ve Ulusçuluk* (çev. Büşra Ersanlı-G. Göksu Özdogan, İnsan Yayınları, 1994); Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, 1993); Eric Hobsbawm, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik* (çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 1993); Anthony D. Smith, *Millî Kimlik* (çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1994); Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Irk, Ulus, Sınıf*, (çev. Nazlı Ökten, Metis, 1993).

Türk milliyetçiliğinin tartışılması ve tarihsel köklerinin muhasebe edilmesi yalnızca 'milliyetçilik' literatürü içinde ele alınamaz. Türk milliyetçiliğinin hem Cumhuriyet öncesinin dağılan imparatorluk koşullarının ürettigi hem

de Cumhuriyet'in devraldığı miras üzerinde kurmaya çalıştığı millî kimlik boyutu nedeniyle modernleşme-sekülarizm-devletçilik-kapitalizm sarmalında geçmek zorunda kaldığı uzun bir yol vardır. Bu nedenle yukarıda değinilen literatürün parmak bastığı her türlü tartışmanın örnekleri, ipuçları, problemleri ve travmaları Türk milliyetçiliğinde de mükteseptir.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN KURUCU DÜŞÜNÜRLERİ, İDEOLOGLARI

Milliyetçiliğin mucitleri kendi milliyetçiliklerinin tarihinde önemli bir rol oynarlar. Onların hayatları ve fikirleri milliyetçiliğin farklı tavır alışlar, tartışmalar ve ayrılıklarla nasıl şekillendiğini gösterir. Türk milliyetçiliğinin imparatorluktan ulus-devlete geçişte uğradığı kırılmanın ve sürekliliklerin izini sürebilmek için konu hakkında genel ve milliyetçiler hakkında monografik çalismalara bakmak gereklidir. Genel kaynaklar arasında David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)* (çev. Şevket Serdar Türet-Rekin Ertem-Fahri Erdem, Kervan Yayınları, 1979); Uriel Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri - Ziya Gökalp* (çev. Cemil Meriç, Sebil Yayınları, 1980); Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği* (çev. Tansel Demirel, İletişim Yayınları, 1994), sayılabilir. Önemli monografiler François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri - Yusuf Akçura (1876-1935)* (çev. Alev Er, Yurt Yayınları, 1986); Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* (Yay. Haz. Füsun Üstel-Sabir Yücesoy, İletişim Yayınları, 1989); ve A. Holly Shissler, *Between Two Empires - Ahmet Ağaoglu and the New Turkey,* (I.B. Tauris, 2002), Türk milliyetçiliğinin kurucu babalarını ve Türk milliyetçiliğinin kökenlerini anlamak açısından önemli kaynaklardır. Mutlaka anılması gereken birincil kaynaklar, şu ikisidir: Akçura, Yusuf: *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1976 ve Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Kültür Bakanlığı Yayınları, 1986). Türk milliyetçiliğinin kuruluş evresine ait yazın içinde, "kenarda kalmış", "resmî" hükmü olmamış ancak geniş görüşlü bir düşünsel eseı olarak Mehmet lzzet'in 1923'de yazdığı *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat* (Ötüken Yayınları, 1969) dikkate değerdir. Bunlara ilaveten Emin Erişirgil, *Ziya Gökalp Bir Fikir Adamının Romanı* (İnkılap Kitabevi, 1951) ile Tahir Alangu, *Ömer Seyfettin Bir Ülkücünün Romanı* (İstanbul, 1977), derleme bilgilere ve hikâye edilmiş bir yaklaşıma sahiplerse de Ziya Gökalp ve Ömer Seyfettin'in siyasal ve toplumsal hayattaki yerlerini anlamak için önemli eserlerdir.

DEVLET POLİTİKASI OLARAK MİLLİYETÇİLİK

Milliyetçilerin fikirlerinin hayatiyet bulması, milliyetçi bir siyasî organizmanın varlığına, bürokratik bir idarî yapıya ve uygulanan devlet politikalarına bağlıdır. İmparatorluklardan ulus-devletlere geçişte milliyetçi elit, bürokratik kadrolar düzeyinde ya da fikrin uygulayıcıları olarak imparatorluk yapılarından ulus-devlet yapılarına nüfuz ederler. Makro politikalardan mikro hassasiyetlere kadar uzanan bir inşâ sürecinin yapıcıları olarak milliyetçilerin, fikriyatlarını nasıl uygulamaya geçirdiklerini görmek imkânı önemlidir. İttihat ve Terakki'den Kemalizme uzanan millî inşâ sürecinin 'pratik' vaziyet alışları konusunda aşağıdaki kaynaklar belirtilmelidir. Fuat Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası* (İletişim Yayınları 2002); Taner Akçam, *Türk Millî Kimliği ve Ermeni Sorunu* (İletişim Yayınları, 1992) ve *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu İttihat Terakki'den Kurtuluş Savaşı'na* (İmge Yayınları, 2001); Ahmet Yıldız, *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene", Türk Milliyetçiliğinin Etno-Seküler Sınırları* (İletişim Yayınları, 2002).

KEMALİZM VE MİLLİYETÇİLİK

Kemalizmin anti-emperyalist bir savaş stratejisinden millî inşa ve devlet yapıcılık rolüne uzanan seyrinde Kemalist milliyetçilik çeşitli savunma, eleştiri ve 'içeride kalarak' eleştiri tartışmalarına konu olmuştur. Türkiye'nin resmî ideolojisi işleviyle "Atatürk milliyetçiliği"ni "içerden eleştirel" bir yaklaşımla ele alan bir çalışma olarak, Baskın Oran'ın *Atatürk Milliyetçiliği - Resmî İdeoloji Dışı Bir İnceleme* (Bilgi Yayınları, 1999) kitabı önemlidir. Taha Parla'nın *Kemalist Tek-Parti ideolojisi ve CHP'nin Altı Ok*'u ise (İletişim Yayınları, 1992), "içerden olmayan" bir eleştirel yaklaşımın güçlü örneğidir. Kemalist milliyetçiliğin değişik versiyonlarını yansıtan birincil kaynakları olarak şunları anabiliriz: Afet İnan, *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler* (Milliyet Matbaası, 1930) Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilâli*, (Kaynak, 1995), Recep Peker, *İnkılâp Dersleri* (İletişim Yayınları 1984), Celâl Bayar

Atatürk Gibi Düşünmek (Tekin Yayınevi, 1998). Jacob M. Landau'nun *Tekinalp, Bir Türk Yurtseveri* kitabı da (İletişim Yayınları, 1996) Kemalist milliyetçiliği doktrinleştirme teşebbüslerine bir ayna tutar. Kemalist milliyetçilik çizgisinin bir kolu olarak "hümanist-medeniyetçi" milliyetçilik hakkında, Yümni Sezen *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri* (Ayışığı Yayıncılık, 1998) kitabında geniş malzeme aktarmaktadır. Sabahattin Eyüboğlu'nun *Mavi ve Kara*'sı (Çan Yayınları, 1973), Halikarnas Balıkçısı'nın *Anadolu'nun Sesi* (Bilgi Yayınları, 1992) ve Suat Sinanoğlu'nun *Türk Hümanizmi* (Türk Tarih Kurumu, 1988), bu anlayışın birincil kaynakları olarak anılabilir. Bu ekolün dışında, Hilmi Ziya Ülken'in *İnsanî Vatanperverlik*'i (Remzi Kitaphanesi, 1933), hümanist-evrenselci bir milliyetçilik tanımı arayan kendine özgü bir girişimi ortaya koyar. Kemalist milliyetçiliğin demokratik bir yorumunu ortaya koyan Bozkurt Güvenç'in *Türk Kimliği* (Kültür Bakanlığı, 1993) de bu bağlamda anılabilir. 1960 sonrasındaki, ordunun başını çektiği Atatürkçü restorasyon girişimlerinin milliyetçilik bahsiyle de doğrudan ilgili en yetkin eseri olarak Turhan Feyzioğlu'nun *Atatürk ve Milliyetçilik*'ini (Atatürk Araştırma Merkezi, 1987) anmak yerinde olacaktır.

TÜRKÇÜLÜK-TURANCILIK

Resmî milliyetçilik anlayışından tamamen kopuk olarak düşünülmemesi gereken Türkçü ve Turancı ideoloji hakkında, Günay Göksu Özdoğan tüketici bir inceleme yazmıştır: "*Turan*"dan "*Bozkurt*"a - *Tek Parti Döneminde Türkçülük 1931-1946* (İletişim Yayınları, 2001). Türkçü-Turancı düşüncenin kendi düşünsel gelişimini ele alan iki kitabın adını verebiliriz: Ali Kemal Meram: *Türkçülük Mücadeleleri Tarihi*, (Kültür Kitabevi, 1969), Hüseyin Namık Orhun: *Türkçülüğün Tarihi*, (Berkalp Kitabevi, 1944).

Birincil kaynaklar olarak, Nihal Atsız'ın *Makaleler*'i (5 cilt, Baysan, 1992) ve Reha Oğuz Türkkan'ın kitapları ilk akla gelenlerdir. Türkkan'ın kitaplarını izlemek, bu düşüncenin görece "ılımlanmasını" izleme olanağı da verir: *Dört İçtimai Mesele* (Bozkurt Yayını, 1941), *Milliyetçilik Yolunda* (Müftüoğlu Yayınevi, 1944), *İleri Partiler ve Türkçülük* (Yayıncı: Rafet Zaimler, 1946). Türkçü ve Turancı düşünüş içinde kendine özgü bir çevre oluşturan Rusya kökenli düşünürlerin en etkilisi olan Zeki Velidi Togan'ın *Türklüğün Mukadderatı Üzerine* (Kayı Yayınları, 1970) kitabı zikredilebilir. Türkçü-Pantürkist ortam içindeki Rusya kökenli düşünürler arasında, liberal bir milliyetçilik yaklaşımına yönelişi yansıtan ilginç bir eser. Sadri Maksudi Arsal'ın *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları* (Ötüken Yayınları, 1995) kitabıdır.

Türkçü ideolojiden önemli ölçüde farklılaşma birlikte onun ideolojik ve politik soyçizgisini sürdüren ülkücü ideolojiyi, 1980 sonrasındaki kriz evresinde tahlil eden Tanıl Bora-Kemal Can'ın *Devlet Ocak Dergâh*'ı (İletişim Yayınları, 1999), bu alana genel bir bakış sağlar. Birincil kaynaklar arasında, elbette Alparslan Türkeş'in *Dokuz Işık* ve *Temel Görüşler* (Dergâh Yayınları, 1975) kitapları yanında, Hakkı Öznur'un 6 ciltlik *Ülkücü Hareket* (Alternatif Yayınları, 1999) derlemesi zengin bir malzeme kaynağıdır.

MUHAFAZAKÂR MİLLİYETÇİLİK

Muhafazakâr milliyetçilik, resmî ideoloji-Türkçülük-İslâmcılık arasında geçişliliklere elveren ve Türkiye'de "sağcılığın" genel çerçevesinin belirlenmesinde etkili olmuş bir zemindir. Tanıl Bora'nın *Türk Sağının Üç Hali* (Birikim Yayınları, 1998) kitabı, Türk milliyetçiliğinin kuruluşuna ilişkin yorumların yanında, milliyetçi-muhafazakâr ideolojiye ilişkin bir serimlemeyi içerir. Muhafazakâr milliyetçiliğin miladını oluşturan eserlerden biri olarak, Peyami Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ını (Ötüken Yayınları, 1990) anabiliriz. Tarihsel sıra içinde, şu eserleri ekleyebiliriz: Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma* (Şehir Matbaası, 1965), Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (Turan Neşriyat Yurdu, 1969), Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (Töre-Devlet Yayınevi, 1980), İbrahim Kafesoğlu, *Türk-İslâm Sentezi* (Aydınlar Ocağı Yayını, 1985).

Anadoluculuk, muhafazakâr-milliyetçiliğin özgün ve iç canlılığı yüksek bir koludur. Süleyman Seyfi Öğün'ün *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu* (Dergah Yayınları, 1992) kitabı, bu "ekolün" en fazla öne çıkan ismi Nurettin Topçu'nun düşünce dünyası hakkında doyurucu bir monografidir. Birincil kaynaklar olarak şu eserleri sıralayabiliriz: Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye* (Yağmur Yayınları, 1972). Mükrimin Halil Yinanç, *Millî Tarihi-*

mizin Adı (Hareket Yayınları, 1969). Remzi Oğuz Arık'ın kitapları: *Coğrafyadan Vatana* (Kültür Bakanlığı, 1983), *Ideal ve Ideoloji* (Millî Eğitim Basımevi, 1969) *Meseleler* (Hareket Yayınları, 1974). Bu ekol bağlamında ama yine kendine özgü konumu ayırdedilerek, Hilmi Ziya Ülken'in *Tarih ve Millet Şuuru*'nu da (Pulhan Matbaası, 1948) not edelim.

MİLLİYETÇİLİK VE SOL

Sol/sosyalizm-milliyetçilik ilişkisi öteden beri tartışmalı olmuş, bu kitabın yayına hazırlandığı sırada hâlâ çok tartışmalı olan bir konudur. Türkiye'de de sol-milliyetçilik ilişkisi, Kemalizm bağlamında Cumhuriyet'in başından itibaren kendi özel yazınını üretmiştir. Bu seyri izlemek için üç monografik çalışmayı önerebiliriz: Hakkı Uyar'ın *"Sol Milliyetçi" Bir Türk Aydını: Mahmut Esat Bozkurt* (Büke Yayınları, 2000), Mustafa Türkeş'in *Kadro Hareketi - Ulusçu Bir Sol Akım* (İmge Kitabevi Yayınları, 1999) ve Hikmet Özdemir: *Kalkınmada Bir Strateji Arayışı: Yön Hareketi* (Bilgi Yayınevi, 1986). Doğan Avcıoğlu'nun *Türkiye'nin Düzeni* (2 Cilt, Tekin Yayınevi, 1979), "ulusal-solcu" ya da "millî-sosyalist" tezlerin en fazla revaç bulduğu altmışlar döneminin fikriyatını yansıtması ve çok okunmuş bir eser olması bakımından ilginçtir. Ayrıca sosyalist hareket ile milliyetçilik arasında silahlı bürokrasi ile girilecek bir devrim stratejisinin teorize edilmiş bir örneği için Mihri Belli, *Millî Demokratik Devrim* (Aydınlık Yayınları, 1971) belirtilebilir. 1980/1990 sonrasında ulusal solcu fikirleri özetleyen iki birincil kaynak: Anıl Çeçen, *Ulusal Sol*, Attilâ İlhan, *Hangi Atatürk?* (Bilgi Yayınevi, 1996) ve *"Ufkun Arkasını Görebilmek..."* (Bilgi Yayınevi, 1999). Sol ve milliyetçilik ilişkisinin ısrarlı savunucularından Doğu Perinçek'in *Anarşinin Kaynağı ve Devrimci Siyaset* (İstanbul: Aydınlık Yayınları, 1979) ve "TİKP I. Genel Kongresini Açış Konuşması", *Türkiye Gerçeği*, 12-13 (25 Ocak 1980) yazılarını da buna ekleyelim.

KADIN VE MİLLİYETÇİLİK

Milliyetçiler kendi ideallerinin cisimleşmiş hali olarak 'vatan'ı bir kadın imgesi olarak tahayyül ederler. Kadın bedeninin kutsiyeti ve biricikliği milliyetçi tahayyülde annelik mertebesine yükseltilerek muhafazaya alınır. Bu durum hem milliyetçi söylemin kendi ajitatif yönünü pekiştirir hem de kadınlara milliyetçi inşâ süreçlerinde birer nefer vazifesi biçer. Üçüncü dünya milliyetçiliklerinden, Batı'nın kıyısındaki milliyetçiliklere uzanan bir alanda şu eserler temel tartışma noktalarını açığa çıkarır. Kumari Jayawerdena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (Zed Books, 1986); Nira Yuval Davis ve Floya Anthias (der.), *Women-Nation-State*, 1989; Ayşe Gül Altınay (der.), *Vatan Millet Kadınlar* (İletişim Yayınları, 2000); Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* (çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç ve Ferhunde Özbay, Metis, 1996); Jitka Maleçkova, "Kadın ve Bir Milletin Kaderi: Millî Uyanışın İlk Dönemlerinde Kadınlara Biçilen Rol" *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu*, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998).

DİN VE MİLLİYETÇİLİK

Homojen bir dinî cemaat milliyetçilerin yöneldikleri hedefler açısından önemlidir. Gerçi millet fikrinin kendisi aydınlanmanın seküler çerçevesine dahildir ve millet bir sıralama yapılsa dinden önce sayılır. Bu hal milliyetçilere özellikle inşâ dönemlerinde hem geniş bir hareket alanı sağlar hem de onları dinin sınırlarını belirlemeye kalktıkları oranda dar bir çerçeveye sıkıştırır. Din ve milliyetçilik arasındaki asal gerilim zaman içerisinde yerini birbirinin sınırlarına daha hürmetkâr bir ilişkiye bırakır ya da bırakmaya koşullar nedeniyle zorlanır. Türk milliyetçiliği imparatorluktan devraldığı dinî mirası, seküler tonunu artıran bir bağlama yerleştirmeye çalışır. Ancak asal gerilim özellikle Cumhuriyet döneminde devletin laiklik sınırlarını çok katı bir şekilde korumaya çalışması nedeniyle ortaya çıkar. Devletin yöneldiği proje kitleler nezdinde başka bir hal alır. Kemalist projenin din hakkında geçmiş ile kurduğu ilişki ve bunun popüler yansımaları konusunda Şerif Mardin, *Din ve Ideoloji* (İletişim Yayınları, 1984); *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İletişim Yayınları, 1996) ve *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, (İletişim Yayınları, 1996) temel referanslardır. Din ve milliyetçilik arasındaki ilişkinin Türk muhafazakârlığı ile kurduğu rabıtayı ve bu rabıtanın siyasi zemini nasıl etkilediği hakkında ise Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali-Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık* (Birikim Yayınları, 1998) kapsamlı bir tartışmadır. Genel bir eleştirel değerlendirme için Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış - Cumhuriyet Ku-*

rulurken Laik Düşünce (Bağlam Yayınları, 1994). Milliyetçiliğin devlet katında dinle karışık resmi ideoloji haline geldiğini savunan bir yaklaşım için Bozkurt Güvenç, Ilhan Tekeli, Gencay Şaylan, Şerafettin Turan, *Türk-Islam Sentezi* (Sarmal Yayınları, 1994). Ayrıca Ziya Gökalp metinlerinden yola çıkarak Türk modernleşmesinin problemli yönlerini milliyetçilik ve din politikaları (sekülarizm anlayışı açısından) inceleyen Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik* (çev. Tuncay Birkan, Iletişim Yayınları, 2002) hermenötik bir tartışma zemini sunar. Kemalist milliyetçiliğin bir taraftan kendini daha Batılı görerek küçümsediği diğer taraftan hamilik rolüne soyunduğu bir alan Islâm dünyası ile kurulan ilişkide ortaya çıkar. Milliyetçilik, din ve modernleşme arasındaki kesişen ilişkilerin bir dökümü için (der.) Iskender Gökalp-François Georgeon, *Kemalizm ve Islâm Dünyası*'na (Arba Yayınları, 1990) bakılabilir.

EDEBİYAT VE MİLLİYETÇİLİK

Milliyetçiliğin kendi söylemini popüler kılmak ve yaygınlaştırmak için yöneldiği alanlardan biri şüphesiz edebiyattır. Geçmişe dair anlatının bugün yeniden kurulması ve yüceltilmesi, belirli tema ve eserlerin kanonize olması milliyetçiliğin mobilizasyonunu sağlayan kaynaklardır kuşkusuz. Yunan milliyetçiliğinin kendi macerası içinde edebiyat-milliyetçilik ilişkisini ele alan ve bize de oldukça tanıdık gelen bir süreci tarif eden Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür-Millî Edebiyatın Icad Edilişi* (çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 1998) iyi bir örnekleme sunar. Türk edebiyatının içinde milliyetçilik ile beraber üretilen travmatik kaygılar hakkında ise Orhan Koçak, "Ataç, Meriç, Caliban Bandung- Evrensellik, Kısmilik Üzerine Bir Taslak", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde (yay. haz. Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, 1995) ve "Kapılmış İdeal Mai ve Siyah üzerine psikanalitik bir deneme" *Toplum ve Bilim 70*'e (Birikim Yayınları, 1996) bakılabilir. Ayrıca *Toplum ve Bilim 81* (Yaz 1999), Türkçe Edebiyat Özel Sayısı milliyetçilik ve edebiyat ilişkisinin Türk edebiyatında kapsadığı tartışma alanı için oldukça geniş bir envanter sunar.

MİLLİYETÇİLİK VE EĞİTİM

Hayatın kompartmanlara ayrılması ve kompartmanların zaman içinde belirli bir düzen içinde peşpeşe eklemlenmesi kuşkusuz modern zamanların yarattığı bir durumdur. Modern devletlerin ortaya çıkması ve ulus-devlet süreçlerinin merkezî idarelere verdiği güç etkisini öncelikli olarak eğitim alanına yansıtır. Hayatın bir kompartmanı olarak kabul edilen ve ulus-devletin hem milleti hem de kendini yeniden ürettiği alan olan eğitim, milliyetçi anlam dünyasının izlerini üzerinde taşır. Türk milliyetçiliğinin eğitim üzerindeki rolü hakkında İsmail Kaplan, *Millî Eğitim İdeolojisi* (Iletişim Yayınları, 1999) ve eğitimin temel müdahale alanı olarak ders kitaplarındaki milliyetçiliğin şekillenmesi hakkında Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-Islâm Sentezine* (çev. Ali Berktay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998); Yay. Haz. Salih Özbaran, *Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları* (Dokuz Eylül Yayınları, 1998) ve Büşra Ersanlı, *Iktidar ve Tarih* (Afa Yayınları, 1992).

MİLLİYETÇİLİĞİN KURUMLARI

Kemalist milliyetçiliğin kendini kurumlarla varetme ya da kurumsallaştırma çabaları yalnızca devlet politikaları ile sınırlı değildir. Milliyetçiliğin resmî söylemini dönemsel ihtiyaçlar içinde üreten ve dolaşıma sokulmasını sağlayan kurumlar ayrı bir önem görmüşlerdir. Bu kurumların önemlilerini tartışan eserler arasında Füsun Üstel, *Imparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği Türk Ocakları 1912-1931* (Iletişim Yayınları, 1997); Yusuf Sarınay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931* (Ötüken Yayınları, 1994); Neşe G. Yeşilkaya, *Halkevleri; İdeoloji ve Mimarlık* (Iletişim Yayınları, 1999) ve kültürel bir kurum olarak folklor üzerinden yapılan müdahaleler için Arzu Öztürkmen, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik* (Iletişim Yayınları, 1998) sayılabilir. Milliyetçiliğin müdahil olmaya başladığı ve toplumsal yaşama gerek popüler gerekse daha organize yapılarla daha çok karıştığı 1980 sonrası dönem için *Sivil Toplum ve Milliyetçilik* (Iletişim Yayınları, 2001) geniş bir tartışma alanını tarayarak (sivil örgütlenmelerden parti yapılarına kadar) önemli bir döküm sunar.

EKONOMİ VE MİLLİYETÇİLİK

Millî iktisat 19. yüzyılın önemli bir tartışma alanıydı. Milliyetçilerin kendi ülkelerinin iktisadî gücünü perçinlemek ve millî bir ekonomi

inşâ etmek için giriştikleri fikrî tartışmalar uygulamada somut birer programa dönüştü. Özellikle Friedrich List tarafından Alman ekonomisi için önerilen bu korumacı millî iktisat politikaları millî burjuvazinin yaratılmasına, millî ekonominin kurulmasına ve iktisadî gücün ihyasına dönüktü. İttihat ve Terakki 'den Kemalist iktidarlara devreden bu korumacı iktisat anlayışı Kemalist projenin milliyetçi ve devletçi ayaklarıyla birleşerek korporatist bir siyasi ideolojinin temelini oluşturdular. Bu tarihsel analiz için Zafer Toprak, *Türkiye'de "Millî İktisat" 1908-1918* (Yurt Yayınları, 1982); *İttihat-Terakki ve Devletçilik* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995); *Millî İktisat-Millî Burjuvazi* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995) temel referanslardır. Sürecin politik yönünü daha fazla öne çıkaran ve millî burjuvazinin üretilmesi koşullarını tarihsel-sosyoloji vasıtasıyla tartışarak ele alan bir kaynak için Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* (İletişim Yayınları, 1993) ve uygulanan iktisadî politikaların nasıl bir gelişme stratejisi üzerine oturduğunu tarif eden, bunu bağımlılık okulu ve gelişme paradigması etrafında Türkiye'deki farklı dönemsel çıkışlarla birlikte ele alan bir çalışma için Haldun Gülalp, *Gelişme Stratejileri ve Gelişme İdeolojileri* (Yurt Yayınları, 1986) ve Kemalist ideolojinin iktisadî alanı kendi projesi içinde ne menem bir dönüştürücü güç olarak algıladığı hakkında Ahmet İnsel, *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye* (İstanbul, 1996); Çağlar Keyder, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası* (Metis Yayınları, 1994) ise küreselleşmenin millî ekonomiler üzerindeki etkisini Türkiye'nin kendi problematiğine dahil ederek tartışan önemli başka bir kaynaktır.

GEÇMİŞİN İCADI OLARAK MİLLİYETÇİLİK

Milliyetçilerin yöneldikleri argümanların önemlileri arasında şanlı bir geçmiş söylemi özellikle yer alır. Böylelikle ezel-ebed bir devamlılık ve biriciklik tarif etmek millî bir kimliğin inşâsı ve o kimliğin özgüveni için kaçınılmazdır. Geleneğin bugün yeniden icad edilmesine dayanan, uzun bir siyasal aynılık, kültür paylaşımı, medeniyet sürdürücülük gibi noktalara temas eden bu literatür için eleştirel bir başlangıç Eric Hobsbawm-TerenceRanger (der.) *The Invention of Tradition*, (Cambridge University Press, 1999). Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler* (Verso Yayınları, 1986) bu konuda bilimsel bir tartışma ve eleştirel bir perspektif sunar. Ziya Gökalp, *Türk Uygarlığı Tarihi* (Haz. Yusuf Çotuksöken, İnkılâp Kitabevi, 1991) konunun Türk milliyetçi kanonundaki ilk örneklerindendir. Daha geç dönemdeki bir örnek için Doğan Avcıoğlu, *Türklerin Tarihi* (5 cilt, Tekin Yayınları, 1987)'ne bakılabilir. Ayrıca M. Bilgin Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci-"Türk-İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi* (Metis Yayınları, 1997) konunun yalnızca siyasal ideolojik yönüne değil, toplumsal hafızada nasıl yer ettiğine ve aktarıldığına dikkat çekmesi ile kaale alınması gereken önemli bir tartışma yürütür. Toplumsal hafıza konusunda sözlü tarih görüşmelerinden, klasik metinlerin yeniden yazılmasına kadar önemli bir araştırma, tartışma imkânı sunan ve yalnız Türk milliyetçiliğinin değil imparatorluk mirası milliyetçiliklerin Türk milliyetçiliği ile karşılıklı olarak toplumsal hafızada yeniden nasıl üretildiğini gösteren Esra Özyürek (der.), *Türkiye'nin Toplumsal Hafızası* (İletişim Yayınları, 2001).

MODERNLEŞME VE MİLLİYETÇİLİK

Türk modernleşmesi bir taraftan imparatorluğu kurtarmak diğer taraftan ortaya çıkan ulus-devleti ihya etmek noktalarında şekillendi. Bu süreç boyunca ortaya çıkan gerilimler modernleşme projesinin gittikçe otoriter bir renge bürünmesini sağladı. Özellikle Kemalist dönemin damgasını taşıyan modernleşme projesi, hem millî kimliği inşâ etmek hem de istenilen hız ve kabiliyette modernleşmeyi sağlamaya yönelikti. Millî kimliğin bir taraftan ayrı bir alan olarak tarif edilen millî kültür içinde şekillendirilmeye çalışılması diğer taraftan modern olanın yani Batı'nın normlarına göre yapılandırılması Türk modernleşmesinin zaaflarını besledi. Bu zaaflar sadece Türk milliyetçiliğine has değildir. Bu durumu tartışan güncel kaynaklardan en önemlisi Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası* (çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, 1996). Batı-dışı modernliklerin taşıdığı belirli bir bilinç yarılması için Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç* (çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, 1991). Türk modernleşmesinin milliyetçilikle içli dışlı yaşadığı süreç içinse Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (İletişim Yayınları, 1993); Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı* (Birikim Yayınları, 1995); Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyet-*

çilik (Gündoğan Yayınları, 1993); Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998); S. Seyfi Öğün, *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye* (Bağlam Yayınları, 1995). Türkiye'nin modern zamanlarına denk düşen, Sovyet Birliği'nin dağılması ile ortaya çıkan imkânlardan azami ölçüde yararlanmaya meyyal bir ruh haline ve Kürt milliyetçiliğinin yükselişine dayanan, küreselleşmenin estirdiği rüzgarla ortaya çıkan yeni seçkinler ve kanaat önderleri tarafından icad edilen ve gündelik hayatın kültürel kodlarını değişime zorlayarak Türk milliyetçiliğini popüler bir kimliğe dönüştüren yaklaşımların kapsamlı ve ayrıntılı bir değerlendirmesi için Tanıl Bora, *Milliyetçiliğin Kara Baharı* (Birikim Yayınları, 1995) ve Can Kozanoğlu, *Pop Çağı Ateşi*, (İletişim Yayınları, 1995) önemli kaynaklardır.

KÜRT MİLLİYETÇİLİĞİ

1980 sonrası Türk milliyetçiliğinin toplumsal-siyasal hayatta hegemonik bir hale gelmesinin pek çok farklı nedeni vardır. Ancak Kürt milliyetçiliğinin yükselişi ve ortaya çıkan savaş durumu Türk milliyetçiliğini resmî ve popüler hayatta baskın konuma gelmesini pekiştiren fiili etken olmuştur. Kemalist milliyetçilik anlayışının homojen bir bakışla inşâsına giriştiği ulus-devlet azınlıklarla beraber Kürt millî kimliğini de kendine tâbi kabul ediyor ve resmî kimliğin dışında başka bir kimliğin varlığına tahammül etmek istemiyordu. Asimilasyonist politikalardan, riyakâr bir sahiplenmeye kadar uzanan geniş bir alanda Türk ve Kürt millî kimlikleri genellikle çatışma halinde bulunmuşlar ve birbirlerinin "ötekisi" olmayı benimsemişlerdir. Bu noktada Kürt milliyetçiliğinin tarihini ele almak ve Türk milliyetçiliği ile ilgili bir kaynakçaya dahil etmek kaçınılmazdır. Wadie Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, (çev. İsmail Çekem-Alper Duman, İletişim Yayınları, 1999); Martin van Bruinessen, *Agha, Sheikh and State. On the Social and Political Organization of Kurdistan*, (Zed Books, Londra ve New Jersey, 1978); *Kürdistan Üzerine Yazılar* (çev. Nevzat Kıraç, Bülent Peker, Leyla Keskiner, Halil Turansal, Selda Somuncuoğlu, Levent Kafadar, İletişim Yayınları, 1995) önemli tarihsel kaynaklardır. Konuyla ilgili olarak önemli çalışmalar arasında İsmail Beşikçi, *Kürtlerin Mecburi İskanı* (Komal Yayınları, 1978); *Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Programı (1931) ve Kürt Sorunu* (Belge Yayınları, 1991); *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu* (Yurt Yayınları, 1991) mutlaka sayılmalıdır. Kürt sorununu Türk devletinin nasıl algıladığı ve millî kimlik, modernleşme sancıları arasında sorunun nasıl kilit bir role yerleştiğini gösteren kuramsal bir tartışma için Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu* (İletişim Yayınları, 1999).

AZINLIKLAR VE MİLLİYETÇİLİK

Azınlıklar ya da azınlıklarla millî kimlik arasında ortaya çıkan gerilim milliyetçiliğin tabiatı gereğidir. Homojen bir bütün yaratmak istenirken ne yapılırsa yapılsın bu homojen bütüne dahil edilemeyen daha doğrusu dahil olması kabul edilemeyen bir kimliktir azınlık kimliği. Devletin resmî söyleminde belirlenmiş 'düşmanlar' ve 'iç düşmanlar'ın arasında sayılırlar. Elbette azınlık kimlikleri kendi hukukî haklarına sahip çıkmak ve bunları korumak konusunda homojen bütünün siyasi organizmasıyla başetmek durumunda kalırlar. Genellikle azınlık cemaatlerinden önde gelenler ya sessizliği ve bu anlamda fazla göze batmamayı tercih ederek güvenliklerini sağlama alabileceklerini ya da asimile olmayı tercih eder ve savunurlar. Bunun örnekleri arasında Musevi cemaatinden portreler özel önemdedir. Özellikle ateşli bir Türk yurtseverliğinin temsilcileri Musevi cemaatinin üyeleridir. Bunlarla ilgili kaynaklar arasında Tekin Alp, *Kamalizm*, (Cumhuriyet Gazete ve Matbaası, 1936); Jacob M. Landau, *Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri* (İletişim Yayınları, 1996); Avram Galanti, *Vatandaş Türkçe Konuş yahud Türkçe'nin Ta'mîmi Meselesi* (çev. Ömer Türkoğlu [1928], Kebikeç Yayınları, 2000) sayılabilir. Tarihsel bir dökün için Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*'a bakılabilir. Cumhuriyet tarihi boyunca azınlıkların karşılaştığı milliyetçi uygulamalarla ilgili olarak Faik Ökte, *Varlık Vergisi Faciası*, (Nebioğlu Yayınları, 1951); Rıdvan Akar, *Varlık Vergisi-Tek Parti Rejiminde Azınlık Karşıtı Politika Örneği* (Belge Yayınları, 1992); Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları* (İletişim Yayınları, 2000) ve Hülya Demir-Rıdvan Akar, *İstanbul'un Son Sürgünleri* (Belge Yayınları, 2000).

KOMŞU MİLLİYETÇİLİKLER

Teritoryal sınırlar ülkeleri birbirinden ayırsa da, ulus-devlet tarih anlatıları etraflarındaki düşmanlardan özellikle söz ederek yazılsa da komşu milliyetçilikler arasında bir geçişlilik, bir ortak zemini paylaşmak duygusu (dürtüsü) mevcuttur. Türk ulus-devletinin kuruluş döneminde 'dışarlıklı' Türk aydınlar vasıtasıyla yapılan tartışmaların ne kadar belirleyici olduğunu gözönüne almamız bu ilişkinin aleniyetine belki bir delil olarak kabul edilebilir. Osmanlı Imparatorluğu'nun son yüzyılında ortaya çıkan milliyetçi eğilimler Araplardan Yunanlılara, Ermenilere Arnavutlara geniş bir hatta konumlanırlar. Halen komşumuz olan ve artık her biri ulus-devlet haline gelmiş toplumların kendi milliyetçi hikâyelerine bakmak Türk milliyetçiliğinin refleksif ve defansif özünü tahayyül etmek için elzem kaynaklardır. Öncelikli olarak tarihsel bir dönemleştirme için şu eserlerden bahsedilebilir. Stefanos Yerasimos, *Milliyetler ve Sınırlar Balkanlar; Kafkasya ve Orta-Doğu* (çev. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, 1995); Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık (1908-1918)* (çev. Türkan Yöney, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998); Der. Mete Tunçay ve Erik J. Zürcher, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik* (İletişim Yayınları, 1995); Anaide Ter Minassian, *Ermeni Devrimci Hareketi'nde Milliyetçilik ve Sosyalizm 1887-1912* (İletişim Yayınları, 1992); Bessam Tibi, *Arap Milliyetçiliği* (çev. Taşkın Temiz Yöneliş Yayınları, 1998); Herkül Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu* (İletişim Yayınları, 1994); Hans Kohn, *Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği* (çev. Agâh Oktay Güner, Kervan Yayınları, 1983); Alexandre Koyre, *19. Yüzyıl Başlarında Rusya'da Batıcılık, Ulusçuluk ve Felsefe* (çev. İzzet Tanju, Belge Yayınları, 1994); Tadeusz Swietochowski, *Müslüman Cematten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920* (çev. Nuray Mert, Bağlam Yayınları, 1988); Tanıl Bora, *Milliyetçiliğin Provokasyonu: Yugoslavya* (Birikim Yayınları, 1991); *Yeni Dünya Düzeni'nin Av Sahası: Bosna Hersek* (Birikim Yayınları, 1999); Mehmet Hasgüler, *Kıbrıs'ta Enosis ve Taksim Politikalarının Sonu* (İletişim Yayınları, 2000).

Kaynakça

Abdülkadir İnan, "Anadoluda Çalışmak Meselesi", *Kopuz*, sayı: 3, 15 Haziran 1939.

Abdülkadir İnan, "'Yaş Türkistan' Mecmuasının Bir Makalesi Münasebetile", *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, cilt: 1, sayı: 10, 1 Teşrin 1932.

Abu-Lughod, Lila, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Los Angeles, 1986.

Aczi, Remzi, *Gülzar-ı Hasaneyn, Vaka-i Kerbela*, Ergin Kitabevi, İstanbul, 1955.

Açıkgöz, Halil, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, Seyran İktisadî İşletmesi, İstanbul, 1993.

Adıvar, Halide Edip, *Türkün Ateşle İmtihanı*, Atlas Kitabevi, İstanbul, 1975.

Adıvar, A. Adnan, *Tarih Boyunca Bilim ve Din (İlim ve Din)*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Agnew, John ve Corbridge, Stuart, *Mastering Space: Hegemony, Territory, and International Political Economy*, Routledge, Londra ve New York, 1995. 1985.

Ağaoğlu, Ahmet, "Şark ve Garp," *Vatan*, no.158, *Atatürk Devri Fikir Hayatı I* içinde, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 5 Eylül1923 (1992).

Ağaoğlu, Ahmet, "Millî Şuur," *Hâkimiyeti Milliye*, no:1189, *Atatürk Devri Fikir Hayatı I* içinde, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1923 (1924) [1992 (a)].

Ağaoğlu, Ahmet, *Üç Medeniyet*, Ankara, 1928.

Ağaoğlu, Ahmet, *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, Sanayii Nefis Matbaası, İstanbul, 1930.

Ağaoğlu, Ahmet, *"Türk Entellektüellerinin Zaafları,"* Akın, 7 Haziran 1933 (a).

Ağaoğlu, Ahmet, *Devlet ve Fert*, Sanayiinefise Matbaası, İstanbul, 1933(a) (b).

Ağaoğlu, Ahmet, Özcülük ve Özgecilik (Egoizm ve Altörizm), *Akın*, 30 Mayıs 1933 (b).

Ağaoğlu, Ahmet, "Nizamlı Hürriyet", *Akın*, 5 Haziran 1933, 1933 (c).

Ağaoğlu, Ahmet, "Maarifimizin Islahı," *Akın*, 21 Haziran 1933 (c).

Ağaoğlu, Ahmet, "Ziraat mi, Sanayi mi?," *Akın*, 3 Haziran 1933(d).

Ağaoğlu, Ahmet, "Yaratıcı Tekamül," *Kültür Haftası*, 29 Ocak 1936.

Ağaoğlu, Ahmet, *Ben Neyim?*, İstanbul, 1939.

Ağaoğlu, Ahmet, *İhtilal mi, İnkılab mı?*, Ankara, 1941 (1942).

Ağaoğlu, Ahmet, *İslamiyette Kadın*, çev. Hasan Ali Ediz, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.

Ağaoğlu, Ahmet, *Serbest Fırka Hatıraları*, İletişim, İstanbul, 1994.

Ağaogulları, Mehmet Ali, "Milliyetçi Hareket Partisi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt:8, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Ağaoğlu, Mehmet Ali, "Aşırı Milliyetçi Sağ", *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, derleyenler: İ.C. Shick, E.A. Tonak, Belge Yayınları, İstanbul, 1998.

Ağaoğlu, Samet, *Kuvayı Milliye Ruhu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

Ağaoğlu, Samet, *Demokrat Parti'nin Doğuş ve Yükseliş Sebepleri: Bir Soru*, Baha Matbaası, İstanbul, 1972.

Ahmad, Feroz, *"Great Britain's Relations with the Young Turks, 1908-14"*, Middle Eastern Studies, 2/4, 1966.

Ahmad, Feroz, *"The Young Turk Revolution"*, *Middle East Journal*, 3/3, 1968.

Ahmad, Feroz, *The Young Turks: the Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-14*, Routledge, Londra, 1969.

Ahmad, Feroz, *"Unionist Relations with the Greek, Armenian and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908-14"*, *Christians and Jews in the Ottoman Empire* cilt: 2 içinde, derleyenler: B. Braude ve B. Lewis, New York, 1982.

Ahmad, Feroz, *İttihatçılıktan Kemalizme*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1988.

Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, Kaynak Yayınları, 1999.

Akalın, Besim Ömer, *Türk Çocuğunu Nasıl Yaşatmalı?*, Ahmet Ihsan, İstanbul, 1938.

Akan, Vefik Vassaf, *Irk Hıfzıssıhası*, sayı: 2, Haziran 1939.

Akan, Vefik Vassaf, *Irkçılık*, sayı: 3, Temmuz 1939.

Akçam, Taner, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*. İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

Akçura, Yusuf, *Eski 'Şura-yı Ümmet'te Çıkan Makalelerimden*, Tanin Matbaası, İstanbul, 1913 (R. 1329).

Akçura, Yusuf, 'Asri Türk Devleti ve Münevverelere Düşen Vazife', *Saçak*, no:34, 1984.

Akçuraoğlu, Yusuf, *Türkçülük ve Dış Türkler*, İstanbul, 1990.

Akçura, Yusuf, *Türkçülüğün Tarihi*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998.

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998.

Akgün, Birol, "Twins or Enemies: Comparing Nationalist and Islamist Traditions in Turkish Politics", *Meria*, cilt: 6, sayı:1, Mart 2002.

Akkaya, Yüksel, "Türkiye'de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık", *Praksis*, Kış: 5, 2002.

Akkurt, Aydın, *Türk Mukavemet Teşkilatı*, Bayrak Matbaacılık, İstanbul, 1999.

Aksun, Ziya Nur, *Dündar Taşer'in Büyük Türkiyesi*, Ocak Yayınevi, İstanbul, 1979.

Akşin, Sina, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1983.

Akşin, Sina, *Jön Türkler ve İttihat Terakki*, İstanbul, 1987.

Akşin, Sina, "Mümtaz Turhan", *Türkiye Tarihi: Bugünkü Türkiye 1980-1995*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997.

Akşin, Sina, "Düşünce Tarihi (1945 Sonrası)", *Türkiye Tarihi, Bugünkü Türkiye 1980-1995*, der: Sina Akşin, Cem Yayınevi, İstanbul, 2000.

Aktar, Ayhan, "Varlık vergisi nasıl uygulandı?", *Toplum ve Bilim*, sayı: 71, Kış 1996.

Aktar, Ayhan, *'Economic Nationalism in Turkey: the formative years, 1912-25"*, *Boğaziçi Journal*, 10/1-2, 1996.

Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Akyaz, Doğan, "Ordu ve resmî Atatürkçülük", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - 2. Cilt: Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Akyıldız, Kaya ve Karacasu, Barış, "Mavi Anadolu: Edebi Kanon ve Kemalizm ile Bir Ortaklık Denemesi," *Toplum ve Bilim*, sayı: 81, İstanbul, Yaz 1999.

Akyol, Taha, *Tarihten Geleceğe*, Ocak Yayınları, Ankara, 1983.

Alexandris, Alexis, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, Atina, 1983.

Ali Kami, *Yurt Bilgisi*, Kitaphane-i Hilmi, İstanbul, 1927-28.

Alkan, Ahmet T., "'Yerlilik' ve 'Milliyetçilik' kavramının siyasi temsiline dair bazı düşünceler", *Türkiye Günlüğü*, 1998.

Alkan, Mehmet Ö., "Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Alkin, Erdoğan, "Atatürk Dönemi'nde Devletçilik," *Atatürk Döneminde Türkiye Ekonomisi Semineri* içinde, Yapı ve Kredi Bankası, İstanbul, 1981.

Alman Belgelerinde Turancılık, Havass Yayınları, Ankara, 1977.

Alter, Peter, *Nationalism*, New York, 1989. Routledge.

Althusser, Louis, *Essays on Ideology*, Verso, Londra, 1984.

Altınay, Ayşe Gül, "Askerlik Vazifesi'nden Milli Güvenlik Bilgisi'ne: Askerlik ve Eğitim," *Birikim*, Eylül-Ekim 1994.

Altınay, Ayşe Gül, "Ordu-Millet-Kadınlar: Dünyanın İlk Kadın Savaş Pilotu Sabiha Gökçen," *Vatan-Millet-Kadınlar* içinde, der. Ayşe Gül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Altınay, Ayşe Gül, *Making Citizens, Making Soldiers: Military Service, Gender and National Identity in Turkey*, doktora tezi, Kültürel Antropoloji Bölümü, Duke Üniversitesi, 2001.

Altınova, Ayşegül, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, sayı: 15, Ankara, Güz 2000.

Anadolu'da Tanin, Kavram Yayınları, İstanbul, 1977.

Anar, Nusret, "Ziya Gökalp'in Güncelliği ya da 20. Yüzyılın Başında Küresel Demokrasi ve Düzen Fikri", *Türkiye ve Siyaset*, Mart-Nisan 2001.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1983 (1991). (Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, [1993]1995)

"Anglaşılmaslıkka yir kalmasın", *Yaş Türkistan*, sayı: 52, Mart 1934.

Anthias, Floya ve Yuval-Davis, Nira, *Woman-Nation-State*, Macmillan, Londra, 1989.

Arai, Masami, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Brill, 1992.(Arai, Masami, *Jön Türk Dönemi*

Türk Milliyetçiliği, çev. T. Demirel, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994 [2000])

Arar, İsmail, "Atatürk'ün Günümüz Olaylarına Işık Tutan Bazı Konuşmaları", *Belleten 45-6*, sayı: 177, 1981.

Arblaster, Anthony, "Liberalism After Communism", *The Liberal Political Tradition* içinde, der. James Meadowcraft, İngiltere ve ABD, 1996.

Arık, Remzi Oğuz, *Türk İnkılâbı ve Milliyetçiliğimiz*, Ayyıldız Matbaası,

Ankara, 1958.

Arık, Remzi Oğuz, *Türk Gençliğine*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1968.

Arık, Remzi Oğuz, *İdeal ve İdeoloji*, MEB Yayınları, İstanbul, 1969.

Arık, Remzi Oğuz, *Milliyetçilik*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1974(a).

Arık, Remzi Oğuz, *Meseleler*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1974(b).

Arık, Remzi Oğuz, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

Arık, Remzi Oğuz, *Türk Milliyetçiliği*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.

Armağan, Mustafa (der.), *Tartışılan Sınırlar; Değişen Milliyetçilik*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2001.

Armaoğlu, Fahir, *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi I*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1991.

Arvasi, Seyyit Ahmet, *Türk-İslam Ülküsü, I-III*, Ocak Yayınları, Ankara, 1982 (1979).

Aslandaş, Alper Sedat ve Bıçakçı, Baskın, "14'ler", *Popüler Siyasî Deyimler Sözlüğü*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

"Atanada dört kara melun", *Yaş Türkistan*, sayı: 52, Mart 1934.

Atabay, Mithat, *II. Dünya Savaşı Sırasında Türkiye'de Milliyetçilik Akımları*, Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1999.

Atatürk, Mustafa Kemal, *Nutuk (1919-1927)*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1927 (1989).

Atatürk, Mustafa Kemal, *Söylev: Cilt1-2*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1981.

Atatürk, Mustafa Kemal, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri 1-3*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1989.

Ateş, İlber R., "Kimlik Siyaseti, Yurttaşlık ve Kamusal Alan", *Türkiye ve Siyaset*, Temmuz-Ağustos 2001.

Atilhan, Cevat Rıfat, "Azametli bir gün.", *Sebilürreşad*, cilt: 4, sayı: 46.

Atsız, Nihal, *Komünist Don Kişotu Proleter-Burjuva Nâzım Hikmetof Yoldaşa*, İstanbul, 1935.

Atsız, Nihal, *Türk Tarihinde Meseleler*, Afşın Yayınları, Ankara, 1966 (İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1997).

Atsız, Nihal, *İçimizdeki Şeytan; En Sinsi Tehlike; Hesap Böyle Verilir*, Baysan Basım ve Yayın Sanayii A. Ş., İstanbul, 1992.

Atsız, Nihal, *Makaleler 3*, Baysan Basım ve Yayın, İstanbul, 1992.

Atsız, Nihal, *Çanakkaleye Yürüyüş; Türklüğe Karşi Haçli Seferi*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1997.

Atsız, Nihal, *Makaleler; I-IV*, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Augustinos, Gerasimos, *The Greeks of Asia Minor: confession, community, and ethnicity in the nineteenth century*, Kent, 1992.

Avşar, Bozkurt Zakir, *Bir Muhalifin Portresi: Dr. Rıza Nur*, Belgesel Kitaplar, İstanbul, 1992.

Ayaşlı, Münevver, "Aşırı Sol Aşırı Sağ," "Köy Enstitüleri", *Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını*, Özel Sayı: 1, İstanbul, 1969.

Aybars, E., *İstiklal Mahkemeleri (1920-1927)*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1988.

Aydemir, Şevket Süreyya, *İkinci Adam - 2.cilt*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1975.

Aydın, Suavi, "Türk Kavramının Sınırları ve Genişletilmesi Üzerine", *Birikim*, Mart-Nisan, sayı: 71/72, İstanbul,1995.

Aydos, Şahver ve Yenice, Selen, *İlköğretim Vatandaşlık Bilgileri Ders Kitabı*, 8, Başarı Yayımcılık, İstanbul, 1994.

Aygen, Nermin, Türk Beyinleri Üzerinde Bir Antropolojik Araştırma, İdeal Basımevi, Ankara, 1941.

Ayvazoğlu, Beşir, "Türkiye'de Sağcı Olmak", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 16,Güz 1991.

Ayvazoğlu, Beşir, *Peyami*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1999.

Azerbaycan Yurt Bilgisi, cilt: 2, 1933.

Bahçeli, Devlet, *Yeni Çağa Bakış: Eleştiriler, Tespitler ve Öneriler*, Ankara, 2000.

Bahçeli, Devlet, "Milliyetçi Bakış Açısından Küreselleşme, Dünya ve Türkiye", *Türkiye ve Siyaset*, Kasım-Aralık 2001.

Bahçeli, Devlet, "21. Yüzyılın Zorlukları ve Fırsatları Karşısında Türkiye ve Türk Dünyası Gerçeği", *Türkiye ve Siyaset*, Mayıs-Haziran 2002.

Bakırcıoğlu, Ziya, *Remzi Oğuz Arık'ın Fikir Dünyası*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000.

Balaghi, Shiva, "*Theories of Nationalism*", Konferans Tebliği, Michigan Üniversitesi, 1994.

Balakrishnan, Gopal, "National Imagination", *Mapping the Nation*, Balakrishnan (der.) içinde, Verso, Londra, 1998.

Bali, Rıfat, "Bir Tarihi Romanın Filme Çekilmeme Serüveni Musa Dağ'da Kırk Gün'ün Hikayesi", *Tarih ve Toplum*, sayı: 170, Şubat 1998.

Bali, Rıfat N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Bali, Rıfat N., "Ermenistan'ın 'Anavatana Geri Dönün' Çağrısının Diaspora Ermenilerine ve Türkiye'ye Etkisi", *Tarih ve Toplum*, Haziran 2001, sayı: 210.

Balibar, Etienne ve Wallerstein, Immanuel, *Ambiguous Identities: Race, Nation and Class*, Verso, Londra ve New York, 1991 (Türkçesi: Balibar, *Irk, Ulus, Sınıf*, çev. N. Ökten, Metis Yayınları, İstanbul, 1995) (Fransızca'dan Almanca'ya çeviren Ilse Utz, Argument, Berlin, 1990).

Balibar, Etienne, *Grenzen der Demokratie*, çev. Thomas Laugstien, Argument Verlag, Berlin, 1993.

Balibar, Etienne, Supposing the Subject içinde, *Subjection and Subjectivation*, editör: Joan Copjec, Verso, Londra, 1994.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, *Mürebbilere*, Suhulet Kütüphanesi, İstanbul, 1933.

Balzer, Herley, "The Problem of Professions in Imperial Russia", *Between Tsar and People, Educated Society and The Quest For Public Identity in Late Imperial Russia* içinde, Derleyenler: Edith W. Clowes, Samuel D. Kassow ve James L. West, Princeton University Press, Princeton, 1991.

Banarlı, Nihad Sami, *Devlet ve Devlet Terbiyesi*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1985.

Barber, Benjamin, *Strong Democracy, Participatory Politics for a New Age*, University for California Press, Los Angeles, 1984.

Barthes, Roland, "Günümüzde Söylem", *Yazı Nedir?*, çev. Ragıp Ege, Hil Yayınları, 1986.

Başar, Ahmet Hamdi, "Bir Etüt Münasebetiyle: Garplılaşmanın Neresindeyiz?", *Barış Dünyası*, 1 Temmuz 1962.

Başar, Ahmet Hamdi, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan sonra Türkiye*, A.İ.T.İ.A Yayınları, Ankara, 1981.

Başbuğ, Hayri, *Yezidilik İnancı*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1987.

Başgil, Ali Fuad, *Türk İşçi Hukukuna Giriş*, Ankara, 1936.

Başgil, Ali Fuad, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1961.

Başgil, Ali Fuad, *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1962.

Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınevi İstanbul, 1963.

Başgil, Ali Fuad, *25 Mayıs İntilali ve Sebepleri*, İstanbul, 1966.

Bauman, Zymund, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Bayat, Mert, *Millî Güç ve Devlet*, Belge Yayınları, İstanbul, 1986.

Baydar, Mustafa, *Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları*, Menteş Kitabevi, İstanbul, 1968.

Bayram, Cezmi, "Mümtaz Turhan ve Maarif Davamız", *Türk Kültürü*, sayı: 78, Nisan 1969.

Bedirxan, Celadet Ali, *Kürt Sorunu Üzerine*, Avesta Yayınları, İstanbul, 1997.

Beck, Ulrich, *Risk Society: Towards a New Modernity*, çev. M. Ritter Sage, Londra, 1992.

Behar, Cem, *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu, 1500-1927*, Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara, 1996.

Belge, Murat, "Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt:1, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Belge, Murat, "Türk Dilinde Gelişmeler", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 10, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Belge, Murat, "Kamusal Dilde Deformasyon", *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 12, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Belli, Mihri, "Milli Demokratik Devrim", *Sosyalizm veToplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt: 7, Belgeler, 1988.

Benbassa, Esther, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyonizm", *Tarih ve Toplum*, sayı: 82, Ekim 1990.

Benbassa, Esther, "Des Sionistes Sans Sionisme", *Cemoti*, Sayı 28, Haziran-Aralık 1999.

Benbassa, Esther, "La clandestinité", *Cemoti*, sayı: 28, Haziran-Aralık 1999.

Bennington, Geoffrey, "Postal Politics and the Institution of the Nation", *Nation and Narration* içinde, der. H. K. Bhabha, Routledge, Londra ve New York, 1991.

Berberoğlu, E., *Öbür Türkler*, Doğan Kitapçılık, İstanbul, Aralık 1999.

Berger, Stefan ve Donovan,Mark ve Passmore, Kevin (derleyenler), *Writing National Histories, Western Europe Since 1800*, Londra, Routledge, 1999.

Berkes, Niyazi (der.), *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, Greenwood Press Publishers, Westport, Connecticut, 1959.

Berkes, Niyazi, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, Colombia

Press, New York, 1959.

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York, 1998.

Berktay, Halil, "Texts and Constructions of National Memory" Konuşma, Sabancı Üniversitesi, 2001.

Berlet, Chip ve Lyons, Matthew, *Right-Wing Populism in America*, Guildford Press, New York, 2000.

Bertz, Hans-Georg ve Immerfall, S. *The New Politics of Right*, St. Martin's Press, New York, 1999.

Beşikçi, İsmail, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Belge Yayınları, İstanbul, 1990.

Beşikçi, İsmail, *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, Yurt Kitap Yayın, 1991.

[Beyatlı], Yahya Kemal, *Tarih Musâhabeleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1991.

Bezanis, Lowell, "Soviet Muslim emigrés in the Republic of Turkey", *Central Asian Survey*, cilt: 13, sayı: 1, 1994.

Bilgin, Vedat, "18 Nisan Seçimleri Üzerine: Gelenekten Moderniteye Geçişin Siyasal İzdüşümü", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 55, Mart-Nisan 1999.

Billig, Michael, *Banal Nationalism*, Sage, Londra, 1995.

Birinci, Ali, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1990.

Birinci, Ali, *Matbuat Aleminde Birkaç Adım*, İstanbul, 1992.

Birinci, Ali, "Nur, Rıza", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* içinde, yayın yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, YKY, İstanbul, 1999.

Birinci Ordu ve Sıkıyönetim Komutanlığı, *Uyanalım - Komünistler Gençlerimizi ve İşçilerimizi Nasıl Aldatıyorlar?*, Sağduyu Yayınları, İstanbul 1973 [1978].

Birinci Türk Tarih Kongresi, Kongrenin Zabıtları, Konferanslar, Münakaşalar, Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, İstanbul, 1932.

Birinci Türk Tarih Kongresi, T.C. Maarif Vekaleti, Ankara, 1933.

Bisbee, Eleanor, *The New Turks: Pioneers of the Republic, 1920-1950*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1951.

Blaschke, Jochen, *Volk, Nation, Interner Kolonialismus, Ethnizität*, Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, Darmstadt, 1984.

Bora, Tanıl ve Can, Kemal, *Devlet, Ocak, Dergah: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*,: İletişim Yayınları, İstanbul, 1991 (1999).

Bora, Tanıl, "'Yeni' Türk Milliyetçiliğinin İki Yüzü", *Birikim*, sayı: 49, Mayıs 1993.

Bora, Tanıl, *"Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar"*, *Birikim*, sayı: 71-72, İstanbul, 1995.

Bora, Tanıl, *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1995.

Bora, Tanıl, "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", *Toplum ve Bilim*, sayı: 71, İstanbul, 1996.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakârlık, İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998 (1999).

Bora, Tanıl, 'MHP'nin "Patlaması"', *Radikal İki*, 25 Nisan 1999.

Bora, Tanıl ve Can, Kemal, "MHP'nin güç kaynağı olarak Kürt Meselesi", *Birikim*, sayı: 134-135, Haziran-Temmuz 2000.

Bora, Tanıl, "Türkiye'de Futbol ve Milliyetçilik", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Bora, Tanıl, "Amerika: 'En' Batı ve 'Başka' Batı- Türkiye'de Siyasal İdeolojilerde ABD/Amerika İmgesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce -3. Cilt: Modernleşme/Batıcılık* içinde, editör: Uygur Kocabaşoğlu, 2002.

Boratav, Korkut, "Türkiye'de Popülizm: 1962-1976 Dönemi Üzerine Notlar", *Yapıt*, sayı: 46, Ekim-Kasım 1983.

Boratav, Korkut, *1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1991.

Borneman, John, *Belonging in the Two Berlins: Kin, State, Nation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Bosworth, C. E., "Language Reform and Nationalism in Modern Turkey: A Brief Conspectus (First Installment)", *Muslim World*, cilt. 55, sayı: 1, 1965.

Bostan, Hanefi, "Dündar Taşer ve Türk Tarihi ile İlgili Fikirleri", *Türk Yurdu*, sayı: 22, Kasım 1988.

Bourdieu, P., *The Social Space and the Genesis of Groups*, *Telos*, 1985.

Bozbora, Nuray, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi*, Boyut Yayınevi, İstanbul, 1997.

Bozkurt, Mahmut Esat, *Atatürk İhtilâli*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1967.

Bölügiray, Nevzat, *Sokaktaki Asker*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1989.

Brass, Paul, "Ethnic Groups and the State", *Ethnic Groups and the State* içinde,(der. P. Brass), New Jersey, 1985.

Brendemoen, Bernt, "The Turkish Language Reform and Language Policy in Turkey", *Handbuch der Türkischen Sprachwissenschaft* içinde, der. György Hazai, Akadémiai Kiadó, Budapeşte, 1990.

Brubaker, Rogers, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, 1992.

Buğra, Tarık, "14'ler ve Türkiye", *Yol*, 3 Ağustos 1962.

Bulutoğlu, Kenan, "Prof. Mümtaz Turhan'ın 'Kalkınma' Reçetesi", *Yön*, 10 Ocak 1962.

Butler, Judith, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, 1997.

Buyruk, Emek Basım, 1958.

"Büyük Anket. Türkçülük Telâkkiniz Nedir?", *Kızılelma*, 1947.

Can, Kemal, 'Gereken Daha Çok Soru', *Birikim*, sayı: 122, 1999.

Can, Kemal, "Radikal Milliyetçiliğin En Büyük Örgütü: Ülkü Ocakları", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Canclini, Garcia Nestor, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.

Canovan, Margaret, *Populism*, Harcourt Brace Jovanovich, Londra ve New York, 1981.

Canovan, Margaret, "'People', Politicians and Populism", *Government and Opposition*, sayı:19(3), 1984.

Cansever, Hasan Ferit, *Sarı Telilike*, 1924.

Cansever, Hasan Ferit, *Ocak Mesaisi Hakkında 1927 Kurultayına Arz Edilen Tekliflerim*, 1928.

Cansever, Hasan Ferit, *Tevrat'a Nazaran Yakın Şark'ta Yamyamlık*, 1952.

Cansever, Hasan Ferit, *Türkçülük Nedir?..*, 1959.

Carlton, J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, çev. M. Çiftkaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Carr, Edward Hallett, "States and Nationalism: the Nations in European History", *States and Societies* içinde, derleyenler: David Held vd., New York, 1983.

Carr, Edward Hallett, *Milliyetçilik ve Sonrası*, çev. O. Akınhay, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Celal Nuri, *Vatandaşlık Yurt Bilgisi*, İleri Kütüphanesi, İstanbul, 1931.

Centel, T., "Atatürk Döneminin Çalışma Politikası", *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*, İÜHF Mecmuası, sayı: 1-4, 1992.

Chatterjee, Partha, Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, 1996. (Cahatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993)

Chatterjee, Partha, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

CHF, *CHF Nizamnamesi ve Programı*, Ankara, 1931(a).

CHF, *Üçüncü Büyük Kongre: 10-18 Mayıs 1931 Zabıtları*, İstanbul, 1931(b).

CHF, *Cumhuriyet Halk Fırkası Katibiumumiliğinin F. Teşkilatına Umumi Tebligatı*, Cilt 1, Ankara, 1933.

CHP, *Genel Sekreter R. Peker'in Söylevleri*, Ankara, 1935(a).

CHP, *CHP Programı*, Ankara, 1935(b).

CHP, *İzmir İşçi-Esnaf Birliği Bürosu*, Genel Büro Yayını, sayı: 1, 1935(c).

CHP, *Türkiye Cumhuriyeti'nin 15. Yılı*, Ankara, 1938.

Cizre, Ümit, *AP-Ordu İlişkileri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Claude, Levi-Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, çevirenler: H. Bayrı vd., Metis Yayınları, İstanbul, 1997.

Clayer, Nathalie, "Bektaşilik ve Arnavut Ulusçuluğu", çev. Orhan Koloğlu, *Toplumsal Tarih*, İstanbul, Şubat 1994.

Conker, Mehmet Nuri, *Zabit ve Kumandan*, İş Bankası Yayınları, Ankara, (1914) 1959.

Copeaux, Etienne, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine*, çev. A. Berktay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998 (2000).

Cömert, Servet, *Jeopolitik, Jeostrateji ve Strateji*, Harp Akademileri Komutanlığı Yayınları, Mart 2000.

Çağan, Nazmi, "Kara Kuvvetlerinin Kuruluş Yıldönümü Münasebetiyle", *Türk Kültürü*, sayı: 22, 1964.

Çaha, Ömer, *Dört Akım Dört Siyaset*, Zaman Kitap, İstanbul, 2001.

Çalık, Mete, *Üniversitede Cadı Kazanı/ 1948 DTCF Tasfiyesi ve Pertev Naili Boratav'ın Müdafaası*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Çalık, Mustafa, *MHP Hareketi / Kaynakları ve Gelişimi 1965-1980*, Cedit Neşriyat, Ankara, 1995.

Çalık, Mustafa, *Teorik Denemeler*, Cedit Neşriyat, Ankara, 1999.

Çalış, Şaban, "Europeanism and Pan-Turkism: A Note on Turkey's pro-German Neutrality during the Second World War", *Central Asian Survey*, cilt:16, sayı:1, Oxford, Mart 1997.

Çalış, H. Şaban, *Hayalet Bilimi ve Hayali Kimlikler: Neo-Osmanlılık, Özal ve Balkanlar*, Çizgi, Konya, 2001 (a).

Çalış, H. Şaban, *Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri: Kimlik Arayışı, Politik Aktörler ve Değişim*, Nobel, Ankara, 2001 (b).

Çalışma Bakanlığı, *Çalışma Dergisi*, sayı: 14, Ocak 1947 (a).

Çalışma Bakanlığı, *Çalışma Dergisi*, sayı: 15, Şubat 1947 (b).

Çalışma Bakanlığı, *Çalışma Dergisi*, sayı: 16, Mart 1947 (c).

Çavdarlı, Rıza, "İfşaat: Türk Halkını, Dil ve Tarih Ölçüleri Bakımından Nasıl Ayırdılar?.. Ve, Biz Bunlara Gözü Kapalı Nasıl Kapıldık?", *Millet*, sayı: 57, 6 Mart 1947.

Çavdar, T., *Devralınan İktisadi Miras, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 4, İletişim Yayınları, İstanbul,1984.

Çay, M.Abdülhaluk, "Türkiye ve Meseleleri," *Türk Kültürü*, sayı: 238, Şubat 1983.

Çelik, Hüseyin, *Hüseyin Avni Ulaş*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1996.

Çelik, Mete, *Üniversite Cadı Kazanı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Çetinkaya, Y. Doğan, "İstanbul'da 1908 Seçimleri," *Toplumsal Tarih*, sayı: 89, Mayıs 2001.

Çetinkaya, Y. Doğan, "Hüseyin Cahit Yalçın," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde, cilt: 3, editör: Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Çırakman, Aşık Hüseyin, *Hayatı ve Deyişleri*, Emek Basım Yayınevi, Ankara, 1956.

Çokayoğlu Mustafa, "Cebhemizni Birleştiriş Hakkında", *Yaş Türkistan*, sayı: 31, Haziran 1932.

Çokayoğlu Mustafa, "Yalğançınıng Ayağı Yanında", *Yaş Türkistan*, sayı: 32, Temmuz 1932.

Çoker, Amiral Fahri, *Türk Tarih Kurumu Kuruluş Amacı ve Çalışmaları*, TTK Basımevi, Ankara, 1983.

Çokum, Sevinç, "1979 Yılında Türk Edebiyatı," *Türk Edebiyatı*, sayı: 75, Ocak 1980.

Dakin, Douglas, *The Greek Struggle for Independence 1821-1833*, Londra, 1973.

Danişmend, İsmail Hakkı, *Türklerle Hind-Avrupalıların Menşe Birliği*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1935.

Danişment, İsmail Hakkı, *Türklük Meseleleri*, İstanbul Kitapçılık, İstanbul, 1966.

Darendelioğlu, İlhan, *Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri*, Toker Yayınları, İstanbul, 1968.

Darendelioğlu, İlhan, *Türk Milliyetçiliği Tarihinde Büyük Kavga*, Burak Yayınevi, İstanbul, 1994.

Davis, H. B., *Towards a Marxist Theory of Nationalism*, Review Press, New York, 1978.

Davison, Roderic, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton,1963.

Davison, Roderic, "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire", *Beginnings of Modernization in the Middle East* içinde, (derleyenler: W.R. Polk ve R. Chambers), Chicago, 1968.

Davison, Roderic, "Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response", *Nationalism in a Non-National State* içinde, derleyenler: W.W. Haddad ve W. Ochsenwald, Columbus, 1977.

Davud, Yıldız Akpolat, "Tekin Alp'in Türk Milliyetçiliği anlayışı veya Tekin Alp'in Türkiye'deki Yahudilere Milli Kimlik Kazandırma Çabaları", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 37, Kasım-Aralık 1995.

Davud, Yıldız Akpolat, "Türk Sosyolojisinde İki Solidarizm Anlayışı: Tekin Alp: Sosyal Siyaset - Ziya Gökalp: Sosyal Halkçılık", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 39, Mart-Nisan 1996.

Davud, Yıldız Akpolat, "Yeni Türkiye İdeolojisine Tekin Alp'in Katkıları", *Birikim*, sayı: 88, İstanbul, Ağustos 1996.

Davud, Yıldız Akpolat, "Sosyolojik bakış açısının ihmali", *Birikim*, sayı: 90, İstanbul, Ekim 1996.

Deliorman, Altan, *Tanıdığım Atsız*, Orkun Yayınları, İstanbul, 1997.

Demir, Remzi ve Yurtoğlu, Bilal, "Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsin Efendi'nin *Tarih-i Tekvin yahud Hilkat* Adlı Eseri ve Haeckelci Evrimciliğin Türkiye'ye Girişi", *Nüsha*, 2001.

Demirel, Ahmet, *Birinci Meclis'te Muhalefet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994 (1995).

Demirel, Tanel, "Mümtaz Turhan", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, editör: Uygur Kocabaşoğlu, cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Demirel, Süleyman, *1971 Buhranı ve Aydınlığa Doğru*, Doğuş Matbaası, Ankara, 1973.

Denktaş, Rauf R., *Kıbrıs Meselesinde Vizyon*, Raif Denktaş Eğitim Vakfı Yayınları, Lefkoşa, 1994.

Denktaş, Rauf R., *Hatıralar*, cilt: 10, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 2000.

Deringil, Selim, "The Ottoman Empire and Russian Muslims: Brothers or Rivals?", *Central Asian Survey*, 13(3),1994.

Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I.B. Tauris, Londra, 1998.

Devlet, Nadir, "Yusuf Akçura'nın Hayatı, 1876-1935", *Yusuf Akçura Sempozyumu* içinde, Ankara, 1987.

Devlet, Nadir, "Türkiye'ye Katkıda Bulunan Tatar-Başkurtlar", *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (23-26 Mayıs 1996)*, Kayseri, 1996.

Doksat, Recep, "Mana, Manitu, Wokanda...", *Devlet* (Haftalık Siyasî Gazete), 26 Haziran 1972.

Dr. Rıza Nur'un Moskova/Sakarya Hatıraları, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1991.

Dr. Caferoğlu Ahmet, "Türkiye Cümhuriyetinin on yıllığı", *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, cilt: 2, 1933.

DSP, *Gözünaydın Türkiye - Seçim Bildirgesi*, Ankara, 1991.

Duben, Alan ve Behar, Cem, *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996. (Duben, Alan ve Behar, Cem, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991)

Duben, Alan, "The Significance of Family and Kinship in Urban Turkey," *Sex Roles, Family and Community in Turkey* içinde, der. Çiğdem Kağıtçıbaşı, Indiana University Press, Indiana, 1982.

Duman, Doğan, "İslamcı Gençliğin Serüveni", *Birikim*, sayı: 95, Mart 1997.

[Duran], Faik Sabri, *Türkiye Coğrafyası: Lise Kitapları III. Sınıf*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul, 1932.

Duran, Faik Sabri, *Yeni Türkiye Coğrafyası: Ortamektep Üçüncü Sınıf*, Kanaat Kitapevi, İstanbul, 1939.

Durkheim, Emile, *İntihar*, çev. Ö.Ozankaya, Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1986.

Durkheim, Emile, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

Durkheim, Emile, *Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, New York, 1995.

Dündar, Fuat, "İttihat ve Terakki'nin Etnisite Araştırmaları", *Toplumsal Tarih*, sayı: 91, Temmuz 2001.

Dündar, Fuat, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskan Politikası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Düstur Üçüncü Tertip, cilt: 19, Ankara, 1956.

Düzdağ, Ertuğrul, *Yakın Tarihimizde Gizli Çehreler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.

Ege, Nezahet Nurettin, *Prens Sabahattin: Hayatı ve İlmi Müdafaaları*, Güneş Neşriyatı, İstanbul, 1977.

Elevli, Avni (Kur. Bnb.), *Hürriyet İçin: 27 Mayıs 1960 Devrimi*, Yeni Desen Matbaası, Ankara, 1960.

Eley, Geoff, "Nationalism and Social History", *Social History* 6/1, 1981.

Elias, N., *The Civilizing Process*, cilt: 1/2, Pantheon Books, New York, 1978.

Elias, N., *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, (der. M. Schröter), Polity Press, 1996.

Elliot, A., *Social Theory & Psychoanalysis in Transition: From Freud to Kristeva*, Blackwell, Oxford ve Cambridge, 1992.

Emil, Birol, *Jön Türklere Ait Vesikalar*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1982.

Emre, Ahmet Cevat, *Atatürk'ün İnkılap Hedefi ve Tarih Tezi*, Ekin Basımevi, İstanbul, 1956.

Engin, M. Saffet, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, 2 cilt, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1938.

Enginün, İnci, *Halide Edip Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1978.

Enloe, Cynthia, *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*, University of California Press, Kaliforniya, 2000.

Erdem, Galip [İlteriş Metin], "Türk Milliyetçileri Arasında Irkçı Var mıdır?", *Devlet*, sayı:163, 18 Aralık 1972.

Erdoğan, Mustafa, "Mümtaz Turhan ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *Liberal Toplum Liberal Siyaset* içinde, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993 (a).

Erdoğan, Mustafa, "Mümtaz Turhan ve Demokrasi Yolu", *Liberal Toplum Liberal Siyaset* içinde, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993 (b).

Erdoğan, Necmi, *A Specific Form of Populism: Ecevit's Political Discourse (1965-1980)*, Yayınlanmamış master tezi, ODTÜ, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara, 1992.

Erdoğan, Necmi, "Türk solunda popülizm: Ecevit ve Dev-Yol", *Toplum ve Bilim*, sayı: 78, İstanbul, Güz 1998.

Ergün, Mustafa, *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, DTCF, Ankara, 1982.

Eriksen, Thomas H., 'Formal and Informal Nationalism', *Ethnic and Racial Studies*, sayı: 16 (1), 1993 (a).

Erinç, Sırrı ve Öngör, Sami, *Türkiye Coğrafyası III*, Kültür Basım ve Yayım Kooperatifi, Ankara, 1948.

Erişirgil, Mehmet Emin, *Türkçülük Devri, Milliyetçilik Devri, İnsanlık Devri*, Güzel İstanbul Matbaası, Ankara, 1958.

Erkul, Ali, "Prens Sabahattin", *Türk Toplum Bilimcileri* içinde, der. Emre Kongar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.

Eröz, Mehmet, "Atatürk ve Sosyalizm", *Türk Kültürü*, sayı: 217, Kasım-Aralık 1980.

Ersanlı, Büşra, *İktidar ve Tarih Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Afa Yayınları, İstanbul, 1992 [1996], [1998].

Ersanlı, Büşra, "The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: A Theory of Fatal Decline", *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* içinde, derleyenler: Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi, Leiden Brill, 2002.

Ersoy, Kenan (Kur. Yzb.), *Devrim ve Millî Beraberlik Ruhu/Radyo Konuşmaları*, Doğan Kardeş Basımevi, İstanbul, 1960.

Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, (haz: M. Ertuğrul Düzdağ), İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.

Ertan, Temuçin Faik, *Kadrocular ve Kadro Hareketi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1994.

Ertekin, Orhangazi, *1944 Trials, Aturning Point of Turkist Movement*, (Master Tezi), ODTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999.

Ethem Nejat, Çocuğun Terbiyesinde Valde, *Sebilürreşad* 7, sayı: 157, 25 Ağustos 1911 (R. 1327).

Ethem Nejat, *Türklük Nedir ve Terbiye Yolları*, Kızılelma Yayınları, İstanbul, 1913 (2001).

Evren, Kenan, *Kenan Evren'in Anıları - 1*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1990.

Eygi, M. Şevket, "Cihada Hazır Olunuz", *Milli Gazete*, 16 Şubat 1969.

Falk, Richard, *Yırtıcı Küreselleşme*, çev. A. Aksu, Küre Yayınları, İstanbul, 2001.

Fallers, Lloyd, "Turkey: Nation-state out of Polyglot Empire.", *The Anthropology of the Nation-State* içinde, Chicago, 1974.

Fanon, Frantz, *A Dying Colonialism*, Grove Press, New York,1965.

Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, Grove Press, New York, 1967.

Farah, Nuruddin, *Maps*, Pantheon Books, New York, 1986.

Farazmand, Ali, "Globalization and Public Administration", *Public Administration Review*, sayı: 6, Kasım-Aralık 1999.

Faye, Jean Pierre, *Totalitäre Sprachen*, Ullstein Verlag, Frankfurt a.M., 1977.

Feinman, Ilene Rose, *Citizenship Rites: Feminist Soldiers and Feminist Antimilitarists*, New York University Press, New York ve Londra, 2000.

Fer, C. Savaş, "Bir faslı kapayıp, yenisini açarken hesap veriyoruz!", *Göl-Börü*, sayı: 1, 1942.

Fındıkoğlu, Ziyaettin Fahri, *Türkiye'de İlmî ve Felsefî Hayatın İnkişafı Şartları*, Çığır Dergisi Neşriyatı, Ankara, 1938.

Fındıkoğlu, Ziyaettin Fahri, *Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim*, M. Sıralar Matbaası, İstanbul, 1955.

Fırat, Melek M., *1960-71 Arası Türk Dış Politikası ve Kıbrıs Sorunu*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1997.

Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2000.

Frazee, Charles, *The Orthodox Church and Independent Greece, 1821-52*, Cambridge, 1969.

Freud, Sigmund, *Civilization and its Discontents*, (der. James Strachey), W. W. Norton, New York, 1962.

Fuat Şükrü, *Turan ve Türkler*, Resimli Ay Matbaası, İstanbul, 1931.

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983 (Türkçesi: *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. B. Ersanlı-Bahar ve G. G. Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul,1992).

Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Gellner, Ernest, "The Turkish Option in Comparative Perspective", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, derleyenler: S. Bozdoğan ve R. Kasaba, Washington University Press, Seattle, 1997.

Gellner, Ernest, *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. S. Coşar vd., İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Gelvin, James L., *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*, University of California Press, Los Angeles, 1998.

Georgeon, François, "Les Foyers Turcs a l'epoque Kémaliste (1923-1931)", *Turcica*, cilt: 16, 1982.

Georgeon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev. Alev Er, Tarih Vakfı Yurt, İstanbul, 1986 (1996) (1999).

Georgeon, François, "Ahmet Ağaoğlu: Aydınlanma ve Devrim Hayranı Bir Türk Aydını", *Toplumsal Tarih*, sayı: 36, Aralık 1996.

Gizli Zabıt Ceridesi, cilt 2, Sanem Matbaası, İş Bankası Yayınları, Ankara, 1985.

Goodwyn, Lawrence, *The Populist Movement: A Short History of the Agrarian Revolt in America*, Oxford University Press, New York ve Londra, 1978.

Goltz, Colmar von der., *Milleti Müselleha: Asrımızın Usul ve Ahvali Askeriyesi*, çev. Mehmet Tahir, Matbaai Ebuzziya, Kostantiniye [İstanbul], 1885 (R. 1301).

Göçek, Fatma Müge, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, New York, 1996.(*Burjuvazinin Çıkışı, İmparatorluğun Yıkılışı: Osmanlı Batılılaşması ve Sosyal Değişme*, Ankara, 1999).

Gökalp, Ziya, *Yeni Hayat*, İkbal Kitabevi, İstanbul, 1941.

Gökalp, Ziya, *Altın Işık*, İkbal Kitabevi, İstanbul, 1942.

Gökalp, Ziya, "Turkish Nationalism and Western Civilization", *Selected Essays of Ziya Gökalp*, (çeviri ve derleme: Niyazi Berkes), George Allen and Unwin Ltd, Londra, 1959.

Gökalp, Ziya, *Milli Terbiye ve Maarif Meselesi*, İş Matbaacılık, Ankara, 1972.

Gökalp, Ziya, *Makaleleler I*, (haz: Şevket Beysanoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976.

Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Kadro Yayınları, İstanbul, 1979. (Devlet Kitapları, İstanbul, 1970) (Toker Yayınları, İstanbul, 1990)

Gökalp, Ziya, Makaleleler IX, (haz: Şevket Beysanoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980.

Gökalp, Ziya, *Makaleler VIII*, Kültür Bakanlığı Yayınları, (haz: F.R.Tuncor), Ankara, 1981.

Gökalp, Ziya, *Türk Devletinin Tekamülü*, Ankara, 1981.

Gökalp, Ziya, *Makaleler VII*, (haz: M.Abdülhaluk Çay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara,1982.

Gökay, Fahrettine Kerim, "Milli Nüfus Siyasetinde (Eugenique) Meselesinin Mahiyeti", *Ülkü* 3, Mart-Ağustos 1934.

Gökay, Fahrettine Kerim, *Kısırlaştırmanın Rolü*, Kader, İstanbul, 1938.

Gökay, Fahrettine Kerim, "Irk Hıfzıssıhhasında İrsiyetin Rolü ve Nesli Tereddiden Korumak Çareleri", *CHP Konferanslar Dizisi*, Kitap: 12, 1940.

Gökçen, Sabiha, *Atatürk'le Bir Ömür*, (haz: Oktay Verel), Altın Kitaplar, 2. Baskı, İstanbul, 1996.

Göktürk, Hilmi, *Anadolu'nun Dağında Ovasında Türk Mührü*,Türk Dünyası Yayınları, Atatürk Üniversitesi Basımevi, İstanbul-Erzurum, 1974-1979.

Göksu, Sadık, "Topçu ve Kıvılcımlı Buluşması," *Tarih ve Toplum*, Temmuz 1996.

Göle, Nilüfer, *Mühendisler ve Ideoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, Metis Yayınları, İstanbul, 1986.

Göloğlu, Mahmut, *Anadolu'nun Milli Devleti: Pontus*, 1973.

Göloğlu, Mahmut, *Milli Şef Dönemi, 1939-45*, Ankara, Kalite Matbaası, Ankara, 1974.

Gözübüyük, Ş. ve Sezgin, S., *1924 Anayasası Hakkında Meclis Görüşmeleri*, AÜSBF Yayını, Ankara, 1957.

Gramsci, Antonio, *Felsefe ve Politika Sorunları*, çev. Adnan Cemgil, Payel Yayınları, İstanbul, 1975.

Gramsci, Antonio, *Aydınlar ve Toplum*, Örnek Yayınları, İstanbul, 1983.

Groc, Gerard, "Milliyetçilik, Sivil Toplum ve Dinci Parti: Fazilet Partisi ve Demokratik bir Geçiş Denemesi", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Guibuernau, Montserrat, *Nations Without States: Political Communities in a Global Age*, Polity Press, Cambridge, 1999.

Guibernau, Montserrat, *Milliyetçilikler 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*, çev. N. Nur Domaniç, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1997.

Gülensoy, Tuncer, "Kayıplar: Mümtaz Turhan", *Türk Kültürü*, sayı: 75, Ocak 1969.

Gülmez, M., *Türkiye'de Çalışma İlişkileri (1936 Öncesi)*, Ankara, 1983.

Gülmez, M., *Meclislerde İşçi Sorunu ve Sendikal Haklar (1909-1961)*, Ankara, 1995.

Gülsoy, Ufuk, "1856 Adalet Fermanına Tepkiler ve Maraş Olayları", *B. Kütükoğlu'na Armağan* içinde, İstanbul, 1991.

Günaltay, Şemseddin ve Tankut, R., *Dil ve Tarih Tezlerimiz Üzerine Bazı İzahlar*, İstanbul Devlet Basımevi, 1938.

Günaltay, Şemsettin, *Zulmetten Nura*, (haz: Musa Alak), Furkan Yayınları, İstanbul, (1915) 1996.

Güneş Dil Teorisi ve Üçüncü Dil Kurultayı: Gaziantep Saylavı Ömer Besim Aksoy Tarafından 26 Eylül 1936 Dil Bayramında Verilen Konferans, C.H. Partisi Basımevi, Gaziantep, 1937.

Güneş Dil Teorisine Göre Dil Tetkikleri, Devlet Basımevi, Ankara, 1936.

Güngör, Erol, *"Türk Kültürü ve Milliyetçilik"*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1975, (1980) (1998).

Güngör, Erol, *Dünden Bugünden/Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980 (1887).

Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980 (1984).

Güngör, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1981 (1989).

Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1982 (1984).

Güngör, Erol, *Dünden Bugünden*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1982 (1984).

Güngör, Erol, *Tarihte Türkler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1988.

Güngör, Erol, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1993.

Güngör, Erol, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, (hazırlayanlar: R. Güler ve E. Kılınç), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1993.

Güngör, Şeyma, "Güngör, Erol", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 14, İstanbul, 1996.

Gürbilek, Nurdan, *VitrindeYaşamak 1980'lerin Kültürel İklimi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1992.

Gürel, Şükrü Sina, *Türk-Yunan İlişkileri*, Ümit Yayınları, Ankara, 1993.

Gürün, Kamuran, *Ermeni Dosyası*, Rüstem Yayınevi, 2001.

Güventürk, Faruk, *Gerçek Kemalizm?*, Okat Yayınevi, İstanbul, 1964.

Güventürk, Faruk, *İyi Bir Komutan, Kurmay Subay ve Karargâh Subayı Nasıl Olmalıdır?*, Okat Yayınevi, İstanbul, 1966.

Güzel, M.Ş., *Türkiye'de İşçi Hareketi (Yazılar-Belgeler)*, İstanbul, 1993.

Güzelbey, Cemal Cahit, *Gaziantep Büyükleri ve Gaziantep Meşahirine Elk*, Ajans-Türk, Ankara, 1988.

Habermas, Jürgen, *Legitimation Crisis*, Heinemann, Londra, 1978.

Habermas, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Hacaloğlu, Yücel (haz.), *Ölümünün 27. Yılında Dündar Taşer'in Hatırasına Armağan*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 1998.

Haddad, William W., "Nationalism in the Ottoman Empire", *Nationalism in a Non- national State* içinde, derleyenler: W.W. Haddad ve W. Ochsenwald, Columbus, 1977.

Hall, Stuart, "Variants of Liberalism", derleyenler: J. Donald ve S. Hall içinde, *Politics and Ideology*, Open University Press, Philadelphia, 1986.

Hamdullah Suphi Tanrıöver Sayısı, *Türk Kültürü*, sayı: 45, Temmuz 1966.

Hanioğlu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981.

Hanioğlu, Şükrü, "Osmanlıcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt V, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985 (a).

Hanioğlu, Şükrü, "Türkçülük", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt V, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985 (b).

Hanioğlu, Şükrü, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986 (1989).

Hanioğlu, Şükrü, "The Young Turks and the Arabs Before the Revolution of 1908", *The Origins of Arab Nationalism* içinde, derleyenler: R. Khalidi vd., New York, 1991.

Hanioğlu, Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, New York, 1995.

"'Harîc Türkleri'ni ifade eden tâbirler", *Türk Yurdu*, cilt: 26, sayı: 1, 1 Eylül 1942.

Harlen, Christen Margerum, "A Reappraisal of Classical Economic Nationalism and Economic Liberalism," *International Studies Quarterly*, sayı: 43, 1999.

Hatipoğlu, Şevket Raşit, *Türkiye'de Ziraî Bulıran*, Ankara Yüksek Ziraat Enstitüsü Rektörlüğü Yayınları, Ankara, 1936.

Hatipoğlu, Şevket Raşit, *Ziraat Aleminden Vakıalar ve Düşünceler*, Zerbamat, Ankara, 1939.

Hawkins, Mike, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945: Nature as Model and Nature as Threat*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Herb, Guntram H. ve Kaplan, David H.(derleyenler), *Nested Identities: Nationalism, Territory, and Scale*, Rowman ve Littlefield, Lanham, 1999.

Herzfeld, Micheal, *Cultural IntimacyPoetics in the Nation-State*, Routledge, New York ve Londra, 1996 (1997).

Heyd, Uriel, *Türk Ulusçuluğu'nun Temelleri*, çev. Kadir Günay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.

Heyd, Uriel, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, çev. Cemil Meriç, Sebil Yayınları, İstanbul, 1990.

Heyd, Uriel, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*, çev. A. Yalçın, Pınar, İstanbul, 2001.

Heyd, Uriel, *Language Reform in Turkey*, İsrael Oriental Society, Kudüs, 1954.

Hicri, *Türkçe Tipler: Harflerin Dili ve Dillerin Soy Birliği*, Babalık Matbaası, Konya, 1933.

Hilmi Ziya, *İnsanî Vatanperverlik*, Güneş Matbaası, İstanbul, 1933.

Hirst, Paul ve Thompson, G., *Küreselleşme Sorgulanıyor*, çev. Ç. Erdem - E. Yücel, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.

Hizarcı, Suat, *Hüseyin Cahit Yalçın*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1969.

Hobsbawm, Eric J., "The Death of Neo-Liberalism", *Marxism Today*, Kasım-Aralık 1998.

Hobsbawm, Eric J., *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, New York, Cambridge University Press, 1990 (1995) (Türkçesi; *Milletler ve Milliyetçilik*, çev. O. Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.)

Hocaoğlu, Durmuş, "Avrupa Birliği Projesi ve Bağımsızlık Bilinci", *Avrupa Birliği-Türkiye İlişkileri Sempozyumu* içinde, Ankara Ticaret Odası Yayını, Ankara, 2001.

Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.

Hovanissian, R.G., "Armenia Caucasus in the Genesis of the Soviet-Turkish Entente" *International Journal of Middle Eastern Studies*, cilt: 4, 1973.

Howard, Michael, *War and the Nation State*, Clarendon Press, Oxford, 1978.

Hroch, Miroslav, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Columbia University Press, New York, 1985 (2000).

Hroch, Miroslav, 'From National Movement to the Fully-Formed Nation: The Nation-Building Process in Europe', *New Left Review*, sayı: 198, 1993.

Huntington, Samuel P., 'The Clash of Civilizations', *Foreign Affairs*, sayı: 72 (3), 1993.

Huyugüzel, Ö. Faruk, *Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayatı ve Edebi Eserleri Üzerine Bir Araştırma*, Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir,1984.

Hüsniye, Emek Basım, Ankara, 1957.

Ignatieff, Michael, *Blood and Belonging*, Vintage, Londra, 1993.

Ionescu, Ghita ve Gellner, Ernest (hazırlayanlar), *Populism: Its Meanings and National Characteristics*, Weidenfeld ve Nicolson, Londra, 1969.

Irkçılık-Turancılık, Başbakanlık Yayınevi, Ankara, 1944.

Irmak, Sadi B., "Milletlerin 'Tereddi' ve 'İstifa'sı", *CHP Konferanslar Dizisi* içinde, kitap: 12, 1940.

İbrahim, Temo, Darwin'in Ellinci Ölüm Yıldönümü, *İçtihat*, no: 347, 15 Haziran 1932.

İğdemir, Uluğ, "Atatürk'ün Emriyle Hazırlanan Program", *Belleten* 27, 1963.

İğdemir, Uluğ, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Tarih Kurumu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1973.

İğdemir, Uluğ, *Sivas Kongresi Tutanakları*, T.T.K. Yayınları, Ankara, 1986.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, "19. Yüzyıl Başlarında -Tanzimat Öncesi- Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi Olarak Bilinen Ulema Grubunun Buradaki Yeri", *Osmanlı İlmi ve Meslekî Cemiyetleri* içinde, (der. E. İhsanoğlu), İstanbul, 1987.

İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul, 20-25 Eylül, 1937, Kongrenin Çalışmaları ve Kongreye Sunulan Tebliğler, Kenan Matbaası, İstanbul, 1943.

(İleri), Celal Nuri, *Türk İnkılabı*, Sühulet Kütüpnesi, İstanbul, 1926.

İlhan, Suat, "Askerliğin Kültürümüzdeki Yeri", *Erdem, cilt:* 5, sayı:14, 1989.

İnalcık, Halil, "Osmanlı Devrinde Türk Ordusu", *Türk Kültürü*, yıl: 2, sayı: 22, Ağustos 1964.

İnan, Afet ve Karal, Enver Ziya, *Atatürk'ün Tarih Tezi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956.

İnan, Afet, *Askerlik Vazifesi*, Devlet Matbaası, 1930, İstanbul.

İnan, Afet, *Türk Tarihinin Ana Hatları*, Türk Ocakları Türk Tarihi Tetkik Heyeti, Devlet Matbaası, İstanbul, 1930.

İnan, Afet, *Türkiye Halkının Antropolojik Karakterleri ve Türkiye Tarihi: Türk Irkının Vatanı Anadolu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1947.

İnan, Afet, *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1969 (1988).

İnönü, İsmet, *İsmet Paşa'nın Siyasi ve İçtimai Nutukları 1920-1933*, Başvekalet Matbaası, Ankara, 1933.

İnsel, Ahmet, *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye*, İstanbul, 1996.

İsmail Hakkı, *İctimai Mektep Nazariyesi ve Prensipleri*, Suhulet Kütüphanesi, İstanbul, 1933.

İstatistik Yıllığı, cilt: 10, Başbakanlık İstatistik Umum Müdürlüğü, Hüsnütabiat, Ankara, 1938-9.

Jaffrelot, Christophe, "Bazı Ulus Teorileri", (der. Jean Leca), *Uluslar ve Milliyetçilikler* içinde, çev. S. İdemen, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Jayawardena, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Press, Londra, 1988.

Kabaklı, Ahmet, *Temellerin Duruşması*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul,1990.

Kaçmazoğlu, H. Bayram, *27 Mayıs'tan 12 Mart'a Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri*, Birey Yayınları, İstanbul, 1995.

Kadıoğlu, Ayşe,"The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity", *Middle Eastern Studies*, cilt: 32, sayı: 2, 1996.

Kadıoğlu, Ayşe, "Laiklik ve Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri", *Defter*, 11/33, Bahar 1998.

Kadıoğlu, Ayşe, "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity", *Middle Eastern Studies*, 32/2, Nisan 1996.

Kadıoğlu, Ayşe, "Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?", *Middle East Journal*, 48/4, Güz 1994.

Kadıoğlu, Ayşe, *Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

Kadıoğlu, Ayşe, "Alaturkalık ile İffetsizlik Arasında Birey Olarak Kadın", *Görüş* 9, Mayıs 1993 (a).

Kadıoğlu, Ayşe, "Devletini Arayan Millet: Almanya Örneği", *Toplum ve Bilim*, 62, Yaz-Güz 1993 (b).

Kafesoğlu, İbrahim, "Bir Türk Kültürü Yok mudur?", *Türk Kültürü*, sayı: 25, Kasım 1964.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk-İslâm Sentezi*, Aydınlar Ocağı Yayınları, İstanbul, 1985 (Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999).

Kaiser, Robert J., 'Geography', (der. Alexander J. Motyl), *Encyclopedia of Nationalism* (iki cilt) içinde, Academic Press, San Diego, 2001.

Kamenka, Eugene, "Political Nationalism - the evolution of the idea", *Nationalism: The Evolution of an Idea* içinde, New York, 1976.

Kandiyoti, Deniz, "Slave Girls, Temptresses and Comrades: Images of Women in The Turkish Novel", *Feminist Issues* 8(1), 1988.

Kandiyoti, Deniz, "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?" (der..) Woman-Nation State içinde, Floya Anthias ve Nira Yuval-Davis, 1989.

Kandiyoti, Deniz (der.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphia, 1991.

Kandiyoti, Deniz, "Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey," *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East* içinde, (der. Lila Abu-Lughod), Princeton University Press, Princeton, 1998.

(Kansu), Nafi Atuf, Şarklılık ve Garplılık, *Say ü Tetebbu*, sayı: 32, 1 Haziran 1912.

Kansu, Şevket Aziz, *Antropoloji Dersleri*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1938.

Kansu, Şevket Aziz, *Kız ve Erkek Çocukları Üzerinde Antropometrik Araştırmalar*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Antropolojisi ve Etnoloji Enstitüsü Neşriyatı, Ankara, 1939.

Kansu, Şevket Aziz, *Irk Tarihi Üzerinde Antropolojik bir Tetkik*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Antropolojisi ve Etnoloji Enstitüsü Neşriyatı, Ankara, 1939.

Kant, Immanuel, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", (der. Hans Reiss), *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, Londra, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney, 1970.

Kantorowicz, Ernst, "Orta Çağ Siyasî Düşüncesinde Vatan İçin Ölmek - Pro patria mori", *Devlet Kuramı* içinde, (der. C. B. Akal), Dost Kitabevi, Ankara, 1999.

Kaplan, İsmail, *Türkiye'de Millî Eğitim İdeolojisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Kaplan, Mehmet, *Nesillerin Ruhu*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1967.

Kaplan, Mehmet vd. (haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı -1*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992 (a).

Kaplan, Mehmet vd. (haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı -2*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992 (b).

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1*, Risale Yayınları, İstanbul, 1986 (1987).

Kara Kuvvetleri Komutanlığı [K.K.K.], *Atatürkçü Düşünce ve Yaklaşım Tarzı*, Ankara, 1982.

Karabekir, Kazım, *İstiklal Harbimiz*, Merk Yayıncılık, İstanbul, 1988.

Karakaş, Mehmet, *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Vadi&AB Yayınları, Ankara, 2000.

Karal, Never Ziya, "Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu: Tarih Açısından Bir Açıklama", *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe* içinde, TTK, Ankara, 1978.

Karal, Enver Ziya, "Non-Muslim Representatives in the First Constitutional Assembly, 1876- 7.", *Christians and Jews of the Ottoman Empire* içinde, (derleyenler: B. Braude ve B. Lewis), cilt: 1, New York, 1982.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi V. Cilt*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988.

Karaömerlioğlu, Asım, "Köy Enstitüleri Üstüne", *Toplum ve Bilim*, sayı: 76, Bahar 1998.

Karaömerlioğlu, Asım, "Rus Popülizmi Üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı: 88, Güz 2001 (a).

Karaömerlioğlu, Asım, "Tek Parti Döneminde Halkevleri ve Halkçılık", *Toplum ve Bilim* 88, Güz 2001 (b).

Karaömerlioğlu, Asım, "Tek parti döneminde Halkçılık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 2.cilt: Kemalizm*, editör: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001 (c).

Karateke, H., *Teşrifat-ı Cedide: Son Yüzyılında Osmanlı Merasimleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Tectum, Marburg, 1998.

Karpat, Kemal H., *Turkey's Politics*, Princeton University Press, 1959.

Karpat, Kemal H., "The Ethnicity Problem in a Multi-Ethnic *A* National Islamic State: Continuity and Recasting of Ethnic Identity in the Ottoman State.", *Ethnic Groups and the State* içinde, der. P. Brass, New Jersey, 1985.

Karpat, Kemal H., *Türk Demokrasi Tarihi. Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, İstanbul, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Kasımoğlu, Erten, *Eski Günler Eski Defterler*,1.Kitap, Yorum Yayınları, Lefkoşa.

Kaşgarlı, Meliha Aktar, "Uygur-Nesturi Hristiyanlığı Hakkında Düşünceler", *1. Milletlerarası Doğu Türkistan Kültür ve Tarih Seminerleri* içinde, 6-8 Nisan 1988.

Kaşgarlı, Meliha Aktar, *Mardin ve Yöresi Halkından Türko-Semitler*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1991.

Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyası I*, Ayyıldız Yayınları, Anakara, 1994.

Kayalı, Kurtuluş, *Ordu ve Siyaset: 27 Mayıs - 12 Mart*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Kayalı, Hasan, *Jön Türkler ve Araplar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

"Kaybedilen Büyük Değer", *Devlet*, 26 Haziran 1972.

Kaymaz, Nejat, "Türkçü Tarih Görüşü," *Felsefe Kurumu Seminerleri 3*, TTK Basımevi, Ankara, 1977.

Kazancigil, Ali, "The Ottoman-Turkish State and Kemalism", *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, derleyenler: Ali Kazancigil ve Ergun Özbudun, C. Hurst and Co., Londra, 1981.

Kedourie, Elie, *Avrupa'da Milliyetçilik*, Devlet Kitapları, Ankara, 1971.

Keleş, R., *Yerinden Yönetim ve Siyaset*, Cem yayınevi, İstanbul, 1992.

Kerber, Linda, "May All Our Citizens Be Soldiers and All Our Soldiers Citizens: The Ambiguities of Female Citizenship in the New Nation", *Women, Militarism, and War* içinde, derleyenler: J. B. Elshtain ve S. Tobias, Rowman and Littlefield Publishers, Savage, Maryland, 1990.

Keyder, Çağlar, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Keyder, Çağlar, "Whither the Project of Modernity? Turkey in 1990s", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, derleyenler: S. Bozdoğan ve R. Kasaba, Washington University Press, Seattle, 1997.

Keyder, Çağlar, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*, Verso, London, 1987. (Keyder, Çağlar, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.)

Keyman, Fuat, "Kemalizm, Modernite, Gelenek", *Toplum ve Bilim*, sayı: 72, Bahar 1997.

Keyman, Fuat, "On the Relation Between Global Modernity and Nationalism: The Crisis of Hegemony and the Rise of (Islamic) Identity in Turkey", *New Perspectives on Turkey*, sayı: 13, Sonbahar 1995.

Kırımer, Cafer Seydahmed , "Bizde İdeal ve İdeoloji Buhranı var mıdır?", *Doğu*, 1942. YER?

Kırımlı, Hakan, *"İsmail Bey Gaspıralı (Gasprinsky) - 1851-1914"*, http://www.ismailgaspirali.org, 2001 (erişim Haziran 2002).

Kırzıoğlu, Fahrettin, *Türk Süryanileri Tarihi Üzerine Rapor*, Yayımlanmış Bir Eleştiri, 1972.

Kırzıoğlu, Fahrettin, "Lazlar/Lanarlar", *VII. Türk Tarih Kongresi*, cilt:1, sayı: 2, Ankara, 1975.

Kısakürek, Necip Fazıl, *İman ve Aksiyon*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1970.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Bâbıâli*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1976.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Bâbıâli*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1985.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Sahte Kahramanlar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1987.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Benim Gözümde Menderes*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1998.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Ideolocya Örgüsü*, Büyük Doğu, İstanbul, 1999.

Kışlalı, Mehmet Ali, *Güneydoğu: Düşük Yoğunluklu Çatışma*, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1996.

Koçak, Cemil, *Türkiye'de Milli Şef Dönemi, 1938-45*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Koçaş, Sadi, *Kürtlerin Kökeni ve Güneydoğu Anadolu*, Kastaş Yayınları, İstanbul, 1990.

Koğacıoğlu, Dicle ve Çetinoğlu, Dalita, "Reading Together: Two Life Stories of the Republican Era," *Crossroads of History: Experience, Memory, Orality XI. Uluslararası Sözlü Tarih Konferansı Tebliğleri* içinde, cilt: 2, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2000.

Kohn, Hans, *The Idea of Nationalism*, Macmillan, New York, 1944.

Kohn, Hans, *The Age of Nationalism*, Harper, New York, 1962.

Kohn, Hans, *Prelude to Nation-States: The French and the German Experience, 1789-1815*, D. Van Nostrand Company, Inc., New Jersey, 1967.

Kondar Adenauer Vakfı, *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında*, Konrad Adenauer Vakfı Yayınları, Ankara,1999.

Kongar, Emre, *Türk Toplumbilimcileri*, cilt: 2, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

Kozlu, Cem, *Türkiye Mucizesi için. Vizyon Arayışları Ve Asya Modelleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1994.

Köktürk, Milay, "Özgürlük Arayışı ve Milliyetçilik", *Türk Yurdu*, Mart-Mayıs 1999.

Kösoğlu, Nevzat, *Milliyetçilik ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Ankara, 1998.

Kunt, Akdes Nimet, "Millî Tarihimiz ve Öztürk Geleneğimiz Tahsil ve Terbiyemizin Esası Olmalıdır", *Doğu*, 1942.

Kuran, Ercümend, "The Impact of Nationalism on the Turkish Elite in the Nineteenth Century", *Beginnings of Modernization in the Middle East* için-

de, der. W. Polk ve R. Chambers, Chicago, 1968.

Kuruç, Bilsay, *Mustafa Kemal Döneminde Ekonomi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1987.

Kushner, David, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, Londra, 1977 (Türkçesi: Kushner, David, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Fener Yayınları, İstanbul, 1998).

Kutlay, N., *İttihat Terakki ve Kürtler*, Beybun Yayınları, Ankara, 1996.

Küçük, Y., *Sırlar*, YGS Yayınları, İstanbul, 2001.

Kymlicka, W., *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Laclau, Ernesto, *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*, Verso, Londra, 1982.

Laçiner, Ömer, "Abdullah Öcalan Operasyonu: Kürt Sorununun Çözümünde Yeni Bir Aşama mı?" *Birikim*, sayı: 119, 1999.

Landau, M. Jacob, *Türkiye'de Sağ ve Sol Akımlar*, Ankara, 1979.

Landau, M. Jacob, *Pan Turkism in Turkey: A Study of Irrendentism*, C. Hurst and Company, Londra, 1981 (Türkçesi: Landau, M. Jacob, *Pantürkizm*, çev. M. Akın, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1999).

Landau, M. Jacob, *Tekinalp Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, çevirenler: Burhan Parmaksızoğlu, İlhan Pınar, Oya Engin, Natali Medina, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Langer, William L., "The Diplomacy of Imperialism", *Great Issues in Western Civilization Since 1500: From Renaissance Civilization through the Cold War* içinde, editörler: B. Trerney, D. Kagan ve L. P. Williams, McGraw-Hill, New York, 1992.

Leca, Jean, "Bireycilik ve Yurttaşlık", *Dersimiz: Yurttaşlık* içinde, E. Balibar, D. Borne vd., Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Levend, Agâh Sırrı, *Halk Kürsüsünden Akisler*, Bürhaneddin Matbaası, İstanbul, 1941.

Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, New York, 1961 (1968) (Türkçesi: Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1984).

Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago, 1988.

Lewis, Geoffrey, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, Oxford University Press, Londra, 1999.

Linde-Laursen, Anders, "The Nationalization of Trivialities: How Cleaning Becomes an Identity Marker in the Encounter of Swedes and Danes", *Ethnos*, sayı: 58 (III-IV), 1993.

Lowenthal, David, "Identity, Heritage and History", *Commemorations* içinde, der. J. Gillis, Princeton, 1994.

Makalat, Emek Basım, 1954.

Manheim, K., *The Problem of Generations, Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge ve Kegan Paul, 1952.

Mango, Andrew, *Atatürk*, John Murray, Londra, 1999.

Mann, Michael, "The Autonomous Power of the State, Its Origins, Mechanisms and Results", *States in History* içinde,(der. John Hall), Oxford, 1986.

Mardin, Şerif, "Some notes on an Early Phase in the Modernisation of Communications in Turkey", *Comparative Studies in Society and History* içinde, cilt: 3, sayı: 3, 1960.

Mardin, Şerif, "The Mind of the Turkish Reformer 1700-1900", *Western Humanities Review* 14/4, 1960.

Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1962 (1966).

Mardin, Şerif, "Superwesternization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the 19th Century," *Turkey: Geographical and Social Perspectives* içinde, derleyenler: Peter Benedict ve Erol Tümertekin, Brill, Leiden, 1974.

Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908*, İstanbul, 1983.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Mardin, Şerif, "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü," *Türk Modernleşmesi* içinde, cilt: 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Mattel, Monsieur De, *The law of Nations or Nations and Sovereigns*, Philadelphia, 1863 (AMS Press, New York, 1982).

Mattelart, Armand, *İletişimin Dünyasallaşması*, çev. H. Yücel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

McClintock, Anne, "'No Longer in a Future Heaven': Women and Nationalism in South Africa," *Becoming National* içinde, derleyenler: Geoff Eley ve Ronald Grigor Suny, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Mehmed Emin, *Malumat-ı Vataniye*, Kanaat Kitaphanesi, İstanbul, 1926.

Megrian, Leon D., "Mikayel Nalbandyan: a study in the rise of ethnic radicalism in the 19th century in Russia", *Armenian Review*, sayı: 26, 1973.

Menderes, Adnan, *Menderes Diyor ki*, Demokrasi Yayınları, İstanbul, 1967.

Meriç, Cemil, "Batılılaşma", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1978.

Meriç, Cemil, "Bitmeyen Bir Rüya: 'Taşer"in Büyük Türkiyesi", *Mağaradakiler* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Mert, Nuray, "Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Metin, İbrahim, "Siz, O Menhuz 13 Haziran'ı Bilir misiniz?", *Türk Yurdu*, sayı: 178, Haziran 2002.

MHP Programı, Ankara, 5 Kasım 2000.

MHP ve Ülkücü Kuruluşlar Davası, *Sorgu: Genel Sekreter, Genel Sekreter Yardımcıları ve Genel İdare Kurulu Üyeleri*, Mayaş Yayınları, İstanbul, 1982.

Miles, Robert, *Capitalism and Unfree Labour: Anomaly or Necessity?*, Tavistock, Londra ve New York, 1987.

Millas, Herkül, "The French Revolution in Turkish Textbooks", *Bilder Einer Revolution* içinde, der. R. Riemenschneider, Georg-Eckert-Institut & Harmattan, Frankfurt/Main ve Paris, 1994.

Millas, Herkül, "Ulusçuluk ve Yunanistan Örneği", *Marksizm ve Gelecek*, sayı: 2, 1994.

Millas, Herkül, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Millas, Herkül, *"Türk Edebiyatında Yunan/Rum İmajı"*, *Kebikeç*, sayı:3, 1996.

Millas, Herkül, *Ayvalık ve Venezis, Yunan Edebiyatında Türk İmajı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Millas, Herkül, *Türk Romanında 'Öteki' - Ulusal Kimlikte Yunan İmajı*, Sabancı Yayınları, 2000.

Miller, David, *Citizenship and National Identity*, Cambridge, 2000.

Millî Güvenlik Bilgileri I , Okat Yayınevi, İstanbul, 1965.

Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği [M.G.K.], *Devlet'in Kavram ve Kapsamı*, Ankara, 1990.

Mitchell, Timothy, *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Mithat Sadullah, *Yeni Yurt Bilgisi*, Türk Kitapçılığı L. Şirketi, İstanbul, 1934-1935 (1927).

Morin, Edgar ve Kern, A. Brigitte, *Dünya-Vatan*, İletişim Yayınları, çev: Melike Hemmami Kıraç, İstanbul, 2001.

Mosse, George L., *The Nationalization of The Masses*, New York, 1975.

Mosse, George L, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, Schocken Books, New York, 1981.

Mosse, George L., *Confronting the Nation: Jewish and Western Nationalism*, Brandeis University Press, Hanover ve Londra, 1993.

Mouzelis, Nicos P., *Politics in the Semi-periphery. Early Parliamentarism and Late Industrialisation in the Balkans and Latin America*, Macmillan, Londra, 1986.

Mumcu, Uğur, *40'ların Cadı Kazanı*, UMAG Vakfı Yayınları Ankara, 1996.

Muslihiddin Adil, *Cumhuriyet Çocuklarına Malumat-ı Vataniye*, Kitaphane-i Hilmi, İstanbul, 1926.

Muslihiddin Adil, *Malumat-ı Vataniye*, Kitaphane-i Hilmi, İstanbul, 1340-1924.

Müdafaa,(haz. Nejat Birdoğan), Berfin Yayınları, İstanbul, 1994.

"Mümtaz Turhan", *Yeni Türk Ansiklopedisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1985.

Nalçaoğlu, Halil, "Ulus İnşasının İkonolojisi", *Göstergebilim Tartışmaları* içinde, derleyenler: E. Onat ve S. Ö. Yıldırım, Multilingual, İstanbul, 2001.

Nihâl, H., "Çokayoğlu Mustafa Beye Son Cevap", *Atsız Mecmua*, sayı 17, 1931.

Nodia, Ghia, "Milliyetçilik ve Demokrasi", *Yeni Forum*, Mayıs 1993.

Nur, Rıza, *Tıbbiye Hayatından*, Matbaa-i Hayriye Vesikası, İstanbul, 1327.

Nur, Rıza, *Türk Tarihi*, 12 Cilt, Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekaleti Neşriyatından, İstanbul, 1924/1926.

Nur, Rıza, *Hayat ve Hatıratım*, 4 Cilt, Altındağ Yayınları, İstanbul,1967.

N[ur], Z[iya], *Dündar Taşer'in Büyük Türkiye'si*, Kutluğ Yayınları, İstanbul, 1974.

Ocak, A. Yaşar, *Türk Sufiliği'ne Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Ohmae, Kenichi, *Ulus-Devletin Sonu*, çev. Z. Dicleli, Türk Henkel Dergisi Yayınları, İstanbul, 1996.

Okurer, Cahit, *İdeal Milliyetçilik*, İleri Yurt Yayımı, Ankara, 1946.

Oldfield, Adrian, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge, London, New York, 1990.

Olroyd, D. R., *Darwinian Impacts: An Introduction to the Darwinian Revolution*, The Open University Press, Parramata, 1980.

Olson, Emelie A., "Duofocal Family Structure and an Alternative Model of Husband-Wife Relationship," *Sex Roles, Family and Community in Turkey* içinde, (der. Çiğdem Kağıtçıbaşı), Indiana University Press, Indiana, 1982.

"Ondörtler", *Yeni Türk Ansiklopedisi*, cilt: 7, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1985.

Onur, Hüdavendigar, "Dündar Taşer", *Türk Sağı Sözlüğü*, Burak Yayınları, İstanbul, 2001.

Onur, Hüdavendigar, "Erol Güngör", *Türk Sağı Sözlüğü*, Burak Yayınları, İstanbul, 2001.

Orhun, sayı: 4, 20 Şubat 1934.

Ortaylı, İlber, "The Problem of Nationalities in the Ottoman Empire following the Second Siege of Vienna", *Das Osmanische Reich und Europa 1683 bis 1789* içinde, Viyana, 1983.

Ó Tuathail, Gearóid, *Critical Geopolitics: The Politics of Writing Global Space*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Politik Kültür Yazıları*, Asa Yayıncılık, Bursa, 1997.

Öğün, Süleyman Seyfi, Türk Muhafazakarlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakar Yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, Güz 1997.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Türk Politik Kültürü*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, Alfa Yayınları, Bursa, 2000.

Ökçün, G., *Türkiye İktisat Kongresi 1923-İzmir; Haberler-Belgeler-Yorumlar*, AÜ SBF Yayını, Ankara, 1981.

Önder, Ali Tayyar, *Türkiye'nin Etnik Yapısı*, Pozitif Yayınları, 2002.

Öz, Baki, *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler*, Can Yayınlar., İstanbul, 1996.

Öz, Esat, "20. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Türkiye'de Düşünce Hayatı ve Milliyetçilik", *Türkiye ve Siyaset* içinde, Mart-Nisan 2001.

Öz, Gülağ, *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları*, Can Yayınları, İstanbul, 1999.

Özacun, Orhan, "Halkevleri'nin Dramı", *Kebikeç*, sayı: 3, 1996.

Özakman, Turgut, *Dr. Rıza Nur Dosyası*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1995.

Özakpınar, Yılmaz, "İlk Garplı Türk: Mümtaz Turhan", *İstanbul Üniversitesi Tecrübî Psikoloji Çalışmaları*, cilt: 8, İstanbul, 1970.

Özakpınar, Yılmaz, *Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1997.

Özal, Turgut, *Turkey in Europe and Europe in Turkey*, K. Rustem ve Brother, Kuzey Kıbrıs, 1991.

Özalp, K., *Milli Mücadele, 1919-1922*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.

Özbaran, Salih, *Tarih ve Öğretimi*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1992.

Özbaran, Salih, *Tarih, Tarihçi ve Toplum*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1997.

Özbaydar, S., "Mümtaz Hocamız", *İstanbul Üniversitesi Tecrübî Psikoloji Çalışmaları*, cilt: 8, 1970.

Özdağ, Muzaffer, "Osmanlı Tarih ve Edebiyatında Türk Düşmanlığı", *Tarih ve Toplum*, Mayıs 1989.

Özdağ, Muzaffer, "Jeopolitik Konusunda Notlar", *Türkiye ve Türk Dünyası Jeopolitiği Üzerine* içinde, ASAM Yayınları, Ankara, 2001.

Özdağ, Muzaffer, "Türk-Rus Dostluk ve İşbirliğinin Lüzumu,Önemi ve Önşartları", *Türkiye ve Türk Dünyası Jeopolitiği Üzerine* içinde, Ankara, 2001.

Özdağ, Ümit, *Ordu-Siyaset ilişkisi: Atatürk ve İnönü Dönemleri*, Gündoğan Yayıncılık, Ankara, 1991.

Özdemir, Hikmet, *Rejim ve Asker*, Afa Yayınları, İstanbul, 1989.

Özdoğan, Günay Göksu, *"Turan"dan "Bozkurt"a. Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Özer, Osman, *Ana Altayca ve Uvaşça ile Zazaca Arasındaki Dil Benzerlileri Üzerine Bir Deneme*, Tuncer Gülensoy'a Armağan, 1995.

Özel, Mehmet (der.), *2000'li Yıllara Girerken Türk Ordusu*, Ankara Ticaret Odası, Ankara, 2000.

Özkırımlı, Umut, *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış*, Sarmal, İstanbul, 1999.

Özkök, Ertuğrul, "Bunker garibanları", *Hürriyet*, 12 Haziran 1998.

Özkök, Ertuğrul, "Dün Led Zeppelin, bugün Laçin", 22 Haziran 1998(a).

Özkök, Ertuğrul, "Çiller kurtuluyor mu?", *Hürriyet*, 4 Mart 1998(b).

Özkök, Ertuğrul, "Yaşar Nuri Öztürk Olayı", *Hürriyet*, 9 Ocak 1998(c).

Özkök, Ertuğrul, "Yumuşak geçişe dikkat", *Hürriyet*, 3 Temmuz 1998(d).

Özkök, Ertuğrul, "Genelkurmay'da iftar", *Hürriyet*, 24 Ocak 1998(e).

Özkök, Ertuğrul, "Baas'çılar mı geçmiş olsun diyecekti", *Hürriyet*, 28 Şubat 1998(f).

Özkök, Ertuğrul, "Demirel'in çıkışı daha önceden planlıydı", *Hürriyet*, 26 Şubat 1998(g).

Özkök Ertuğrul, "Önce Kutan, sonra Tayyip", *Hürriyet*, 23 Şubat 1998(h).

Özkök, Ertuğrul, "Cumhuriyet mahyaları", *Hürriyet*, 26 Ekim 1998(i).

Özkök, Ertuğrul, "Yılmaz provasını bile yapmıştır", *Hürriyet*, 19 Mart 1998(j).

Özkök, Ertuğrul, "Enkaz altında biz kaldık", *Hürriyet*, 22 Mart 1998(k).

Özkök, Ertuğrul, "Mantık sessizliğinden sonraki tahlil", *Hürriyet*, 25 Mart 1998(l).

Özkök, Ertuğrul, "Meçhul ekonomi abidesi", *Hürriyet*, 7 Nisan 1999.

Özkök, Ertuğrul, "O, sondaki küçücük 'm' harfi", *Hürriyet*, 9 Eylül 1999 (a).

Özkök, Ertuğrul, "Çevik Bir konuşmasını neden erteledi", *Hürriyet*, 2 Kasım 1999 (b).

Özkök, Ertuğrul, "Siyasal İslam dönemi kapanıyor", *Hürriyet*, 25 Mayıs 2001.

Özkök, Ertuğrul, "Makul çoğunluk, azgın azınlık", *Hürriyet*, 5 Nisan 2002 (a).

Özkök, Ertuğrul, "Pencereden bakın sayılarını görürsünüz", *Hürriyet*, 15 Nisan 2002 (b).

Öznur, Hakkı, *Ülkücü Hareket 2: Teşkilatlar ve Mücadeleler*, Alternatif Yayınları, Ankara, 1999 (a).

Öznur, Hakkı, *Ülkücü Hareket 5. Cilt: Başyazılar*, Rö-

portajlar; Cezaevleri. Alternatif Yayınları, Ankara, 199) (b).

Öznur, Hakkı, *Ülkücü Hareket 3. Cilt: Komplolar ve Provokasyonlar*; Alternatif Yayınları, Ankara, 1999(c).

Öznur, Hakkı, *Ülkücü Hareket 4. Cilt: Yayın Organları, Makaleler, Temel Kavramlar*, Alternatif Yayınları, Ankara, 1999(d).

Öznur, Hakkı, *Ülkücü Hareket, I-VI*, Alternatif Yayınları, Ankara, 2001.

Öztuna, Yılmaz, *Türkiye Tarihi*, cilt: 5-6-7-8, Ötüken Yayınevi, Ankara.

Öztuna, Yılmaz, "Yazarlar Hakkında", *Tercüman*, 20 Aralık 1988.

Öztürkmen, Arzu, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Parekh, Bhikhu, "The Cultural Particularity of Liberal Democracy," *Political Studies*, XL, 1992.

Parks, Lisa, "Satellite Views of Srebrenica: Televisuality and the Politics of Wittnessing", *Social Identities* 7 (4), 2001.

Parla, Jale, *Babalar ve Oğullar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Parla, Taha, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1924*, Leiden, 1985.

Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989 (1993).

Parla, Taha, *Türkiye'de Anayasalar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992 (1995).

Pateman, Carol, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, California, 1988.

Pehlivanlı, Hamit ve Sarınay, Yusuf ve Yıldırım, Hüsamettin, *Türk Dış Politikasında Hatay (1918-1939)*, ASAM Yayınevleri, Ankara, 2002.

Peker, Recep, *İnkılap Dersleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1984 (Ulus Matbaası, Ankara, 1935).

Phillips, Anne, *Engendering Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1991.

Peirce, Leslie P., *The Imperial Harem, Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Plamenatz, J., "Two Types of Nationalism", *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea* içinde, der. E. Kamenka, Edward Arnold, Londra, 1976.

Portelli, Hugues, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, Savaş Yayınları, Ankara, 1982.

Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1918 (1950).

Polk, W. ve Chambers, R., "Introduction", *Beginnings of Modernization in the Middle East* içinde, (derleyenler: W.R. Polk ve R. Chambers), Şikago, 1968.

Poulton, Hugh, *Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilal: Türk Ulusçuluğu ve Türkiye Cumhuriyeti*, çev. Y. Alogan, Sarmal, İstanbul, 1999.

"Profesör Mümtaz Turhan", *İstanbul Üniversitesi Tecrübî Psikoloji Çalışmaları*, cilt: 8, 1970.

Purcell, Mark, "A Place for the Copts: Imagined Territory and Spatial Conflict in Egypt", *Ecumene* 5(4), 1998.

Recep Peker, *CHF Programının İzahı*, Ankara, 1931.

Recep Peker, *İnkılap Dersleri*, İstanbul, 1984.

Refik, Ahmet, *İki Komite İki Kıtal*, Kebikaç Yayınları, Ankara, 1994.

Renan, Ernest, "What is a Nation?", *Nation and Narration* içinde, der. Homi Bhabha, Routledge, Londra, 1990.

Robinson, R.D., *The First Turkish Republic, A Case Study in National Development*, Cambridge, 1963.

Rodrik, Dani, *Yeni Küresel Ekonomi ve Gelişmekte Olan Ülkeler*, çev. S. Gül, Sabah Kitabevi, İstanbul, 1998.

Rona, Tarık Emin, *Yurtbilgisi Dersleri*, Maarif Matbası, İstanbul.

Ruane, Christine ve Eklof, Ben, "Cultural Pioneers and Proffesionals: The Teacher in Society," *Between Tsar and People, Educated Society and The Quest For Public Identity in Late Imperial Russia* içinde, derleyenler: Edith W. Clowes, Samuel D. Kassow ve James L. West, Princeton University Press, Princeton, 1991.

Safa, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1938 (1990).

Safa, Peyami, *Doğu-Batı Sentezi*, Yağmur Yayıncılık, İstanbul, 1978.

Safa, Peyami, *Türk İnkılabına Bakışlar*, KBY, Ankara, 1981.

Sakal, Fahri, *Ağaoğlu Ahmed Bey*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.

Samuelson, Robert J., "Küreselleşmenin İki Tarafı", *New Perspectives Quarterly - Türkiye*, sayı: 4, 2000.

Sancar, Mithat, *"Devlet Aklı" Kıskacında Hukuk Devleti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Sançar, Nejdet, *İsmet İnönü ile Hesaplaşma*, Afşın Yayınları, Ankara 1973.

Sançar, Nejdet, *Türkçülük Üzerine Makaleler*, Töre Devlet Yayınevi, Ankara, 1976.

Sarıhan, Zeki, Kurtuluş Savaşı Günlüğü 1, *Mondros'tan Erzurum Kongresine*, Öğretmen Yayınları, Ankara, 1982.

Sarınay, Yusuf, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931)*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1994.

Saymen, F.H., *Türk İş Hukuku*, İstanbul, 1954.

Schnapper, Dominique, *Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair*, çev. Ö. Okur, Kesit Yayınları, İstanbul, 1995.

Schwarz, Klaus, "Türk Düşmanlığı", *Tarih ve Toplum*, Haziran 1989.

Scott, Allen J., *Regions and the World Economy: The Coming Shape of Global Production, Competition, and Political Order*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Selek, Sabahattin, *Anadolu İhtilali*, cilt: 1, Kastaş A.Ş., İstanbul, 1987.

Sencer, O., *Türkiye'de İşçi Sınıfı (Doğuşu ve Yapısı)*, İstanbul, 1969.

Serçe, E., "1923 İzmir-Aydın Demiryolu Grevi: Siyasal İktidar, Sermaye ve İşçi Sınıfı Üzerine Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, sayı: 66, 1995.

Serdengeçti, OsmanYüksel, *Bu Millet Neden Ağlar*, Milli Ülkü Yayınevi, Konya, 1986.

Serdengeçti, Osman Yüksel, *Mabetsiz Şehir*, Görüş Yayınları, İstanbul, 1992 (a).

Serdengeçti, OsmanYüksel, *Kanlı Balkanlar*, Kamer Yayınları, İstanbul, 1992 (b).

Serdengeçti, Osman Yüksel, "Okullarda Artan Komünist Propagandası", *Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını*, sayı: 1, İstanbul, 1969.

Serdengeçti, Osman Yüksel, "Dündar'ın Ölümü", *Ülkü Ocağı*, sayı: 50, Temmuz 1998.

Sertel, M. Zekeriya, "Cumhur Reisimizin Gençliğe Hitabesi Hakkında", *Irkçılık-Turancılık*, Türk İnkılap Enstitüsü, Ankara, 1944.

Sertel, Sabiha, *Roman Gibi: Demokrasi Mücadelesinde bir Kadın*, Belge Yayınları, İstanbul, 1987.

Seton-Watson, Hugh, *Nations and States*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1977.

Seton-Watson, Hugh, "State, Nation and Religion: some general reflections", *Nationalism and Modernity* içinde, der. Joseph Alpher, New York, 1986.

Seufert, Günter, "Milliyetçi söylemlerin sivil toplum üzerindeki etkisi", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Sevinç, Necdet, *Ajan Okulları*, Dede Korkut Yayınları, İstanbul, 1975.

Seyfettin, Ömer, *Bütün Eserleri 8*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1997.

Seyfettin, Ömer, *Bütün Eserleri 15*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1992.

Seyfettin, Ömer, *Bütün Eserleri 16*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1993.

Sıtkı, Celal, "Askerlikten Dönüş", *Ülkü*, cilt: 1, sayı:3, 1933.

Sirman, Nükhet, *Peasants and Family Farms: The Position of Households in Cotton Production in a Village of Western Turkey*, basılmamış doktora tezi, Londra Üniversitesi, 1988.

Sirman, Nükhet, "Gender Construction and and Nationalist Discourse: Dethroning the Father in the Early Turkish Novel," *Gender and Identity Construction. Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey* içinde, der. Feride Acar ve Ayşe Güneş-Ayata, Brill, Leiden, 2000 (a).

Sirman, Nükhet, "Writing The Usual Love Story: The Fashioning of Conjugal and National Subjects in Turkey," *Gender, Agency and Change* içinde, der. V.A. Goddard, Routledge, Londra, 2000(b).

Sirman, Nükhet, "Who Can Have a Life Story?: Cultural Contexts and the Gendered Narration of Lives," *Crossroads of History: Experience, Memory, Orality, XI. Uluslararası Sözlü Tarih Konferansı Tebliğleri* içinde, cilt:2, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2000 (c).

Sloterdijk, Peter, *Critique of Cynical Reason*, çev. M. Eldred, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.

Smith, Anthony, *Nationalism in the Twentieth Century*, New York, 1979.

Smith, Anthony, *Theories of Nationalism*, New York,1983.

Smith, D. Anthony, "State-making and Nation-building.", *States in History* içinde, der. John A. Hall, Oxford, 1986.

Smith, D. Anthony, *The Ethnic Origins of Nations*, New York, 1987.

Smith, D. Anthony, "The Myth of the "Modern Nation" and the Myths of Nations", *Ethnic and Racial Studies 11/1*, 1988.

Smith, D. Anthony, *National Identity*, University of Nevada Press, Las Vegas, 1991 (Türkçesi: Smith, D. Anthony, *Milli Kimlik*, çev. B. Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994).

Smith, D. Anthony, "The Problem of National Identity: ancient, medieval and modern?", *Ethnic and Racial Studies 17/3*, 1994.

Smith, D. Anthony, *Nations and Nationalism in A Global Era*, Polity Press, Cambridge, 1996.

Somel, Selçuk Akşin, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, cilt: 1, editör: Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Sommer, Doris, *Foundational Fictions The National Romances of Latin America*, University of California Press, Los Angeles, 1991.

Somuncuoğlu, Sadi, "13 Yıl Sonra Dündar Taşer", *Töre*, sayı: 169-170, Temmuz 1985.

Soysal, Mümtaz, *Aklını Kıbrısla Bozmak*, Bilgi Yayınları, İstanbul, 1995.

Swietochowski, T., *Russia and Azerbaijan: A borderland in transition*, Columbia University Press, New York, 1995.

Şadillili, V., *Türkiye'de Kürtçülük Hareketleri ve Isyanlar*, Kon Yayınları, Ankara, 1980.

Şafak, Ahmet, *Yükselen Milliyetçilik ve Liberal Ihanet*, Kamer Yayınları, Istanbul, 1994.

Şahin, M. Süreyya, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, Istanbul, 1980.

Şaylan, Gencay, "Milliyetçilik Ideolojisi ve Türk Milliyetçiliği", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt:7, Iletişim Yayınları, Istanbul, 1983.

Şaylan, Gencay, *Islâmiyet ve Siyaset*, Verso Yayınları, Ankara, 1987.

Şen, Serdar, *Silahlı Kuvvetler ve Modernizm*, Sarmal Yayınevi, Istanbul, 1996.

Şimşir, Bilal N., *Ingiliz Belgelerinde Atatürk, 1919-1938*, cilt: 2, Nisan-Aralık 1920, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1975.

Şimşir, Bilal N., *Türk Yazı Devrimi*, TTK, Ankara, 1992.

Şükrü, Fuat, *Turan ve Türkler*, Resimli Ay Matbaası, Istanbul, 1931.

Tachau, Frank, "The Search for National Identity among the Turks," *Die Welt des Islams*, sayı: 3, 1963.

Taggart, Paul, "New Populist Parties in Western Europe", *West European Politics*, sayı:18 (1), 1995.

Tamir, Yael, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, New Jersey, 1993.

Tankut, Hasan Reşit, *Nusayriler ve Nusayrilik*, 1938.

Tanör, Bülent, *Türkiye'de Kongre Iktidarları*, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul, 1998.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, "Şark ile Garp Arasında Görülen Esaslı Farklar", *Yaşadığım Gibi* içinde, Dergah, Istanbul, 1996.

[Tanrıöver], Hamdullah Suphi, *Dağ Yolu*, cilt:1, (haz: Dr. Fethi Tevetoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1929 (1987).

[Tanrıöver], Hamdullah Suphi, *Dağ Yolu*, cilt:2, Türk Ocakları Ilim ve Sanat Heyeti Neşriyatından, Ankara, 1931 (Yeni Matbaa, Istanbul, 1929).

[Tanrıöver], Hamdullah Suphi, *Günebakan*, (haz: Dr. Fethi Tevetoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1929 (1987.

Tansu, Ismail, *Aslında Kimse Uyumuyordu*, Minpa Matbaacılık, Ankara.

Tanyol, Cahit, "Inkılap ve Bir Anlayış", *Cumhuriyet*, 27 Temmuz 1962.

Tanyol, Cahit, *Türk Edebiyatında Anılar/ Inceleme ve Anılar*, Remzi Kitabevi, Istanbul, 1985.

Tarih I, *Tarihten-evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar*, Devlet Matbaası, Istanbul, 1931.

Tarih II, *Ortazamanlar*, Devlet Matbaası, Istanbul, 1931.

Tarih III, *Yeni ve Yakın Zamanlarda Osmanlı Tarihi*, Istanbul, 1934.

Tarih IV , *Devlet Matbaası*, Istanbul, 1934.

Taşer, Dündar, "Ayşe 'Töre' Oluyor", *Töre*, sayı: 25, Haziran 1973.

Taşer, Dündar, "Sunuş", *Töre*, sayı: 25, Haziran 1973.

Taşer, Dündar, *Mesele*, Töre-Devlet Yayınları, 1979.

Taşkın, Yüksel, *Intellectuals and The State in Turkey: The Case of Nationalist Conservatism During and After The Cold War*, Boğaziçi University: Yayınlanmamış Doktora Tezi, Istanbul, 2001.

Taymas, A., "Türklüğe ve Türkçülüğe Dair", *Türk Yurdu*, cilt: 26, sayı: 1, 1 Eylül 1942.

TBMM Zabıt Ceridesi, 21 Haziran 1927, Inikat:79, C:1 Devre: II, Cilt: 33, Içtima Senesi: IV.

T.B.M.M., *Gizli Celse Zabıtları*, Cilt I, Iş Bankası Yayınları, Ankara, 1985.

T.B.M.M., *Hükümetler ve Programları*, Cilt II, T.B.M.M., Ankara, 1988.

T.C. Genel Kurmay Başkanlığı, *Türk Istiklal Harbi, Batı Cephesi*, no: 1, Genel Kurmay Basımevi, Ankara, 1963.

Teber, S., *Politik Psikoloji Notları*, Ara Yayınları, Istanbul, 1990.

Tekeli, İlhan ve Şaylan, Gencay, "Türkiye'de Halkçılık Ideolojisinin Evrimi", *Toplum ve Bilim*, sayı: 6-7, Yaz-Güz 1978.

Tekgüç, Hüseyin Remzi, *Anadolu Türkleri Milliyetçiliği*, Çınar Matbaası, Istanbul, (tarih yok).

Tevetoğlu, Fethi, Benim Sevdiklerim, *Kopuz*, sayı: 1, Mayıs 1943.

Tevetoğlu, Fethi, *Faşist Yok, Komünist Var*, Komünizmle Mücadele Yayınları, Ankara, 1953.

Tevetoğlu, Fethi, *Hamdullah Suphi Tanrıöver. Hayatı ve Eserleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986.

Tezkan, Yılmaz, *Süper Bir Güç: Rusya ve Türkiye, Türkiye ve Dünyada Yarın*, sayı:2, Haziran 2002.

The Treaty of Lausanne, Instruments and Documents, Territorial and Military Commission, Minutes of Twenty-first Meeting, no. 24, H.M.S.O., 23 January 1923.

Tilly, Charles, "Reflections on the History of European State-Making", *The Formation of National States in Western Europe* içinde, Princeton, 1975.

Tilly, Charles, "War Making and State Making as Organized Crime", *Bringing the State Back In* içinde, derleyenler: P. B. Evans, D. Rueschemeyer ve T. Skocpol, Cambridge University Press, 1985.

Tivey, Leonard (der.), "Introduction", *The Nation-State* içinde, Oxford, 1981.

Togan, Zeki Velidi, *Türk ve Tatar Tarih*, Kazan, 1912.

Togan, Zeki Velidi, *Die gegenwärtige Lage der Mohammedaner Russlands*, Budapeşte, 1930.

Togan, Zeki Velidi, *On Yedi Kumaltı Şehri ve Sadri Maksudi Bey*, Istanbul, 1934.

Togan, Zeki Velidi, *1929-1940 Seneleri Arasında Türkistan'ın Vaziyeti*, İstanbul, 1940.

Togan, Zeki Velidi, *Moğollar; Çingiz ve Türkler*, İstanbul, 1941.

Togan, Zeki Velidi, *Türkili (Türkistan) Haritası veOona Ait İzahlar*, İstanbul, 1943.

Togan, Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1946.

Togan, Zeki Velidi, *Türk Türkistan*, İstanbul, 1960.

Togan, Zeki Velidi, *Hâtıralar: Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Millî Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, İstanbul, 1969.

Togan, Zeki Velidi, *Türklüğün Mukadderatı Üzerine*, İstanbul, 1970.

Togan, Zeki Velidi, "Bugünkü Türkistan ve Yakın Mazisi"; *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarih* içinde, cilt: 1, Batı ve Kuzey Türkistan, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1981.

Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, İstanbul, 1950 (1985).

Toğrol, Beğlan, "Profesör Dr. Mümtaz Turhan", *Türk Kültürü*, sayı:78, Nisan 1969.

Toğrol, Beğlan, "Prof. Dr. Mümtaz Turhan (1904-1969), *Türk Yurdu*, sayı:44, Nisan 199.

Tokgöz, S. K., "Öjenizm: Irk Islahı", *Merkez Hıfzıssıhha Müessesesi Neşriyatı*'ndan, sayı: 10, Sümer Basımevi, Ankara, 1938.

Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1978 (1997) (Yağmur Yayınevi, 1961).

Topçu, Nurettin, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Emek Matbaası, İstanbul, 1978.

Topçu, Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998.

Toprak, Zafer, *Türkiye'de "Milli İktisat"*, 1908-18, İstanbul, 1982.

Toprak, Zafer, *Milli İktisat-Milli Burjuvazi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.

Touraine, Marisol, *Altüst Olan Dünya: 21. Yüzyılın Jeopolitiği*, çev. T. Ilgaz, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1997.

Tönnies, F, *Community and Association*, çev. C. P. Loomis, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1974.

Troçki, Lev, *Hayatım*, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Tunaya, Tarık Zafer, "Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin Kuruluşu ve Siyasi Karakteri", *İ.Ü.H.F.M.*, cilt: 13, sayı: 3-4, 1958.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler I: İkinci Mesrutiyet*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler III: İttihat ve Terakki*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952*, Arba Yayınları, İstanbul, 1995.

Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Yurt Yayınları, Ankara, 1981(Cem Yayınevi, İstanbul, 1989).

Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969.

Turan, Şerafettin, *Atatürk ve Ulusal Dil*, Cumhuriyet, İstanbul, 1998.

Turgut, Hulusi, *Şahinlerin Dansı*, ABC, İstanbul, 1996.

Turhan, Mümtaz, *Turhan Projesi*, Aykurt Neşriyat, İzmir, 1969.

Turhan, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1980 (a).

Turhan, Mümtaz, "Garplılaşmanın Neresindeyiz", *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1980 (b).

Turhan, Mümtaz, "Toprak Reformu ve Köy Kalkınması", *Garplılaşmanın Neresindeyiz* içinde, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1980 (c).

Turhan, Mümtaz, "Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri", *Garplılaşmanın Neresindeyiz* içinde, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1980(d).

Turhan, Mümtaz, "Üniversite Problemi", *Garplılaşmanın Neresindeyiz* içinde, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1980(e).

Turhan, Mümtaz, "Atatürk İlkeleri ve Kalkınma", *Garplılaşmanın Neresindeyiz* (içinde, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1980(f).

Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987.

Tursun, İsen, "Mecmuamızınğ tili hakkında", *Yaş Türkistan*, sayı: 27, Şubat 1932.

"Türk Edebiyatında Yunan/Rum İmajı: Ömer Seyfettin", Kebikeç, sayı: 3, 1996.

Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika, 1, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1987.

Türk Romanı ve Öteki, Sabancı Yayınları, İstanbul, 2000.

Türk Tarihinin Ana Hatlarına Methal, "Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti Azaları", Devlet Matbaası, İstanbul, 1930.

Türk Yurdu Dergisi, (Editör: Murat Şevkatli), cilt: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, TUTİBAY Yayınları, Ankara, 1998-2000-2002.

Türkiye Halkının Antropolojik Karakteri ve Türkiye Tarihi: Türk Irkının Vatanı Anadolu 64,000 kişi üzerinde Anket, Türk Tarik Kurumu, Ankara, 1947.

Türkdoğan, Orhan, *Etnik Sosyoloji*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1999.

Türkeş, Alparslan, *1944 Milliyetçilik Olayı*, Devlet Yayın Dağıtım, İstanbul, 1968 (1988). (Kutluğ Yayınları, İstanbul, 1974)

Türkeş, Alparslan, *1944 Milliyetçilik Olayı*, Kamer, İstanbul, 1992.

Türkeş, Alparslan, *9 Işık*, Kamer, Istanbul, 1999.

Türkiye Cumuriyeti Kültür Bakanlığı, *İlkokul Programı*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936.

Türkiye Cümhuriyeti Maarif Vekâleti, *İlkmektep Müfredat Programı*, Devlet Matbaası, 1930.

Türkkan, Reha Oğuz, *Tabutluktan Gurbete*, Boğaziçi Yayınları, Istanbul, 1975.

Türkoğlu, Ömer, "Halkevleri'nin kuruluş amaçları,örgütsel yapısı ve bazı uygulamaları", *Kebikeç*, sayı: 3, 1996.

Türköne, Mualla, "Erol Güngör'ün Hayatı ve Şahsiyeti", *Erol Güngör İçin* içinde, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988.

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Türk-İş, *Belgelerle Türk-İş Tarihi (1952-1963)*, Ankara, 1995.

Türk-İş, *Küresel Saldırı, Ulusal Devlet ve Sendikalar*, Eğitim Yayınları, no: 68, Ankara, 2001.

Türk-İş, *Avrupa Birliği Türkiye'den Ne İstiyor?*, Eğitim Yayınları, no: 73, Ankara, 2002.

TÜSİAD, *Coğrafya 2001*, TÜSİAD, İstanbul, 2001.

Tütengil, Cavit Orhan, "M. Tekinalp'ın Eserleri", *Kitap Belleten*, Kasım-Aralık 1961.

Tütengil, Cavit Orhan, "M. Tekinalp'ın Yazı ve Fikir Hayatı ile ilgili bir belge", *Yeni Yayınlar*, cilt: 7, sayı: 4, Nisan 1962.

Tütengil, Cavit Orhan, "M. Tekinalp ile ilgli ikinci bir belge", *Yeni Yayınlar*, cilt: 7,sayı: 6-7, Haziran-Temmuz 1962.

Tütengil, Cavit Orhan, "Sosyoloji tarihimizde Tekinalp", *Varlık*, sayı: 575, Haziran 1962.

Tütengil, Cavit Orhan, *Dr. Rıza Nur Üzerine*, Üçler Yayını, Ankara, 1965.

T. C. Maarif Vekilliği, *Yurtbilgisi Dersleri*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1939.

Ulay, Sıtkı, *General Sıtkı Ulay'ın Hatıraları:Harbiye Silah Başına!*, Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları, İstanbul, 1964.

Unan Nimet (der), *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1961.

Ülken, Hilmi Ziya, *İnsanî Vatanperverlik*, Remzi Kitaphanesi, İstanbul, 1933.

Ülken, Hilmi Ziya, "Tanzimata Karşı", *İnsan Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 1, 1938.

Ülken, Hilmi Ziya, *Milletlerin Uyanışı*, Marmara Kitabevi, İstanbul, 1945.

Ülken, Hilmi Ziya, *Millet ve Tarih Şuuru*, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1948 (Dergâh Yayınları, İstanbul, 1976).

Ülken, Hilmi Ziya, *Aşk Ahlakı*, Anıl Yayın Evi, İstanbul, 1959.

Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara, 1965 .

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Selçuk Yayınları, Konya, 1966 (Ülken Yayınları, İstanbul, 1979).

Ülken, Hilmi Ziya, "Mümtaz Turhan", *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992.

Ünder, Hasan,"30'ların Ders Kitaplarından ve Kemalizm'in Kaynaklarından Biri: Milleti Müsellaha ve Medeni Bilgiler", *Tarih ve Toplum*, no:192, Aralık, 1999.

Ünder, Hasan, "Goltz, Milleti Müsellaha ve Kemalizmdeki Spartan Öğeler", *Tarih ve Toplum*, no: 206, Şubat 2001.

Ünsal, Artun, "La Bibliothèque Politique Française d'Atatürk", *La Turquie et la France a L'Époque d'Atatürk: publié à L'occasion du centenaire de la naissance de Kemal Ataturk* içinde, hazırlayanlar : Irène Mélikoff, Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Paul Dumont, Collection Turcica 1, Association pour le Dévelopment Études Turques, Paris, 1981.

Üstel, Füsun, "Köycüler Cemiyeti", *Tarih ve Toplum*, sayı:12, İstanbul, 1989.

Üstel, Füsun, "Türk Milliyetçiliğinde Anadolu Metaforu", *Tarih ve Toplum*, sayı: 109, İstanbul, Ocak 1993.

Üstel, Füsun, "Cumhuriyet'ten Bu Yana Yurttaş Profili", *Yeni Yüzyıl*, 24 Nisan 1996.

Üstel, Füsun, " Türk Ocakları ve Dış Türkler", *Unutulan Tarih, Sovyet Sonrası Türkdilli Alan* içinde, haz: Semih Vaner, Metis Yayınları, İstanbul, 1997.

Üstel, Füsun, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Üstel, Füsun, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

Ütük, Kazım, *Tek Başına İktidar*, Biltek Yayınları, İstanbul, 2000.

Wallerstein, Immanuel, "Liberalism and the Legitimation of Nation-States: An Historical Interpretation," *Social Justice*, sayı: 19 (1), 1992.

Wang, Guanhua, *In Search of Justice The 1905-1906 Chinese Anti-American Boycott*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.

Weikart, Richard, The Origins of Social Darwinism in Germany, 1859-1895, *Journal of the History of Ideas* 54, sayı: 3, Temmuz 1993.

Weisband, E., *Turkish Foreign Policy, 1943-45, Small States Diplomacy and Great Power Politics*, Princeton University Press, Princeton, 1973.

Weyland, Kurt, "Neoliberal Populism in Latin America and Eastern Europe." *Comparative Politics* 31 (4), 1999.

Wills, Daniel, "A Line Drawn in the Ocean", *Social Identities* 7(4), 2001.

Woodhouse, Christopher, *The Philhellenes*, Londra, 1969.

Vaner, Semih (der.), *Unutkan Tarih, Sovyet Sonrası Türk Dilli Alan*, Metis Yayınları, İstanbul, 1997.

Vial, Jean ve Mougniotte, Alain, *d'Hier à Demain, l'Education Civique et Sociale*, éres, Toulouse, 1992.

Vincent, Andrew, "Liberal Nationalism: an Irresponsible Compound?," *Political Studies*, XLV, 1997.

Viroli, Maurizio, *Vatan Aşkı: Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

Yack, B. A., The Myth of the Civic Nation", *Critical Review*, cilt: 10, sayı: 2, Bahar 1996.

Yalçın, Aydın, "Sosyalizmin Bugünkü Meseleleri," *Forum*, 4 (40), 15 Kasım 1955.

Yalçın, Aydın, "Aydınların Ferdiyetçiliği," *Forum*, 3 (29), 1 Haziran 1955(a)

Yalçın, Aydın, "Kültür Değiştirmemizin Temel Şartı," *Forum*, 3 (27), 1 Mayıs 1955(b).

Yalçın, Aydın, "Gelişme Gayretlerimizde Aksayan Nedir?," *Forum*, 4 (45), 1 Şubat 1956.

Yalçın, Aydın, "Partiler ve Demokrasi," *Öncü*, 17 Kasım 1960.

Yalçın, Aydın, "Siyasi Ortam," *Öncü*, 25 Ekim 1960(a).

Yalçın, Aydın, "Demokrasimizde Aksamalar," *Öncü*, 15 Eylül 1960(b).

Yalçın, Aydın, "Esasta Anlaşalım," *Öncü*, 21 Eylül 1960(c).

Yalçın, Aydın, "Hürriyet Inancı," Öncü, 29 Eylül 1960(d).

Yalçın, Aydın, "Asıl Mesele Nedir?," *Öncü*, 29 Ağustos 1960(k).

Yalçın, Aydın, "İktisadi Gelişme ve Planlama," *Öncü*, 24 Şubat 1961.

Yalçın, Aydın, "Zihniyet ve Tutum Meselesi," *Öncü*, 22 Şubat 1961(a).

Yalçın, Aydın, "Dikkatli Olalım," *Öncü*, 6 Ağustos 1961(b).

Yalçın, Aydın, "Siyasi Liderlik," *Öncü*, 3 Temmuz 1961(c).

Yalçın, Aydın, "Sosyalizm, Liberalizm," *Öncü*, 23 Kasım 1961(d).

Yalçın, Aydın, "Türkiye'de Faşizm," *Öncü*, 7 Temmuz 1961(e).

Yalçın, Aydın, "Yeni Türkiye Partisi," *Öncü*, 14 Şubat 1962.

Yalçın, Aydın, "Amerikan Senatosunda Terörizm Araştırması," *Yeni Forum*, 15 Temmuz 1981.

Yalçın, Aydın, "Teşhis Hatasının Sakıncaları," *Yeni Forum*, 15 Eylül 1984.

Yalçın, Aydın, "Demokrasimizin Sıkıntılı Dönemleri," *Yeni Forum*, 6 (133), 15 Mart, 1985.

Yalçın, Aydın, *Vatan Hıyanetinin Anatomisi*, Daily News Web, Ofset Tesisleri, Ankara, 1986.

Yalçın, Aydın, "Yeni bir dönemin başında," *Yeni Forum*, 11 (248), Ocak 1990.

Yalçın, Hüseyin Cahit, *Siyasal Anılar*, İş Bankası, İstanbul, 2000.

Yalım, Z. R., "Firengi, Belsoğukluğu ve Alkolizmin Nesiller Üzerinde Yaptığı Tahribat", *CHP Konferanslar Dizisi* içinde, Kitap: 12, 1940.

Yalman, Ahmet Emin (1923) "Gazi Paşa Hazretlerine Maruzat," *Vatan*, 5 Ekim 1923.

Yalman, Ahmet Emin, "Bizi Maziye Bağlıyan Köprüler," *Vatan*, 9 Ekim 1940.

Yalman, Ahmet Emin, "Tam ve hakiki demokrasiye giden yol," *Vatan*, 24 Aralık 1940(a).

Yalman, Ahmet Emin, "İdeal Din Sistemi: Diğerlerine Üstünlüğün Esaslı Sebepleri," *Vatan*,

27 Kasım 1941.

Yalman, Ahmet Emin, "Daima bekçisi olacağımız beş esas," *Vatan*, 23 Kasım 1941(a).

Yalman, Ahmet Emin, "Kendi kendimize kavuşmak ihtiyacı," *Vatan*, 16 Kasım 1941(b).

Yalman, Ahmet Emin, "On Ana Prensip," *Vatan*, 1 Ağustos 1942.

Yalman, Ahmet Emin, "Devletçiliğin yanlış tefsiri," *Vatan*, 25 Nisan 1942(a).

Yalman, Ahmet Emin, "Ticari birliklerin acıklı hali," *Vatan*, 24 Haziran 1942(b).

Yalman, Ahmet Emin, "Yılanlar kımıldanırken," *Vatan*, 12 Ağustos 1942(c).

Yalman, Ahmet Emin, "Anglo Sakson düşkünlüğünün tahlili," *Vatan*, 17 Şubat 1942(d).

Yalman, Ahmet Emin, "Sağlam bünyenin mânası ve kıymeti," *Vatan*, 1 Kasım 1945.

Yalman, Ahmet Emin, "İkinci parti herşeye deva mı?," *Vatan*, 24 Temmuz 1945(a).

Yalman, Ahmet Emin, "İdare edenler ve edilenler," *Vatan*, 2 Ağustos 1945(b).

Yalman, Ahmet Emin, "Tek partili sistemin neticeleri," *Vatan*, 20 Temmuz 1945(c).

Yalman, Ahmet Emin, "Geniş ufuklara doğru," *Vatan*, 19 Eylül 1945(d).

Yalman, Ahmet Emin, "İktisadi siyasetin temelleri," *Vatan*, 21 Aralık 1945(e).

Yalman, Ahmet Emin, "Beş nevi mukavemet," *Vatan*, 4 Aralık 1945(f).

Yalman, Ahmet Emin, "Hayır kuvvetleri canlanıyor," *Vatan*, 27 Ekim 1947.

Yalman, Ahmet Emin, "Otoriter idarelere karşı biricik deva, *Vatan*, 28 Ekim 1947(a).

Yalman, Ahmet Emin, *Yalın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim (1944-1971)*, 1959.

Yapp, Malcom E., *The Making of the Modern Middle East, 1792-1923*, Londra, 1987.

Yaş Türkistan, sayı: 33, Ağustos 1932.

Yaş Türkistan, sayı 36, Kasım 1932.

Yeğen, Mesut, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Yeğen, Mesut, "Türk Tarih Yazımında Türk Tarih Tezi", *Mürekkep*, sayı: 6, 1996.

Yeni Türkistan, sayı: 5-6, Teşrinievvel, teşrinisani 1927.

Yeniçeri, Özcan, "Ülkücü Hareketin Kutup Yıldızı", *Ülkü Ocağı Dergisi*, sayı: 50, Temmuz 1998.

Yerasimos, S., *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, kitap: 3, Belge Yayınları, İstanbul, 1989.

Yerasimos, S., *Milliyetler ve Sınırlar, Balkanlar, Kafkasya ve Orta-Doğu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994 .

Yetişen, Rıza, *Tahtacı Aşiretleri*, İzmir, 1986.

Yetkin, Çetin, *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi*, Altın Kitaplar Yayıncılık, İstanbul, 1983.

Yıldırım, İrfan, "Fenâ Fi'd-Devle'den Fena Halde Faşizme", *Polemik*, sayı: 19, Mart-Nisan 1993.

Yıldız, Ahmet, *'Ne Mutlu Türküm Diyebilene' Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Sekküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Yıldız, Ahmet, Kemalist Milliyetçilik, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Kemalizm*, editör: Ahmet İnsel, cilt: 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Yıldız, Ahmet, *İhtilalin İçinden -Anılar, Değerlendirmeler*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Yılmaz, Rasih, *Toros Yüzlü Adam: Osman Yüksel Serdengeçti*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1998.

Yılmaz, Murat, "Ahmet Ağaoğlu ve Liberalizm Anlayışı", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, Yaz 1993.

Yiftachel, Oren, "The Homeland and Nationalism", *Encyclopedia of Nationalism* (iki cilt) içinde, der. Alexander J. Motyl, Academic Press, San Diego, 2001.

Yinanç, Mükrimin Halil, *Türkiye Tarihi: Selçuklu Devri; Anadolu'nun Fethi*, Akşam Matbaası, İstanbul, 1934.

Yinanç, Mükrimin Halil, *Millî Tarihimizin Adı*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1969.

Yumul, Arus, "Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden", *Toplum ve Bilim*, sayı:84, Bahar 2000.

Yumul, Arus ve Umut Özkırımlı, "Reproducing the Nation: 'Banal Nationalism' in the Turkish Press", *Media, Culture & Society*, sayı: 22 (6), 2000.

Yurdakul, Mehmet Emin, *Mehmet Emin Yurdakul'un Eserleri 1: Şiirler*, haz. Fevziye Abdullah Tansel, TTK Yayınları, Ankara, 1989.

Yücel, Hasan-Ali, *Türkiye'de Orta Öğretim*, T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, Ankara, 1994.

Yücel, Tahsin, *Dil Devrimi ve Sonuçları*, TDK, Ankara, 1982.

Zafer Hanım, *Aşk-ı Vatan*, (haz. Zehra Toska), Oğlak Yayınları, İstanbul, 1994.

Zeki Coşkun, *Aleviler, Sünniler ve Öteki Sivas*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Zürcher, Erik Jan, *The Unionist Factor (The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish Nationalist Movement, 1905-1926)*, E.J. Brill, Leiden, 1984.

Zürcher, Erik Jan (der.), *Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia 1775-1925*, I.B.Tauris, Londra and New York, 1999.

Zürcher, Erik Jan, "Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists", *Modern Turkey and Ottoman Past* içinde, haz: Kemal Karpat, Brill, Leiden, 2000.

Zürcher, Erik Jan, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Kemalizm*, editör: Ahmet İnsel, cilt: 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

YAZARLAR HAKKINDA

DR. FETHİ AÇIKEL
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. TANER AKÇAM
Michigan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

YRD. DOÇ. DR. BİROL AKGÜN
Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. YÜKSEL AKKAYA
Mersin Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. AYHAN AKMAN
Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Öğretim Üyesi

ALİ İHSAN AKSAMAZ
Araştırmacı

CENGİZ AKTAR
Avrupa Birliği Genişleme Süreci Uzmanı

TAHA AKYOL
Gazeteci, Yazar

AYÇA ALEMDAROĞLU
Bilkent Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

DR. FARUK ALPKAYA
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Görevlisi

DOÇ. DR. GÖKÇEN T. ALPKAYA
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Devletler Hukuku Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. AYŞE GÜL ALTINAY
Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Öğretim Üyesi

EMRE ARSLAN
Bielefeld Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

CUMHUR ASLAN
Erzurum Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

YRD. DOÇ. DR. MİTHAT ATABAY
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi T.C. Tarihi Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. SUAVİ AYDIN
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

BEŞİR AYVAZOĞLU
Yazar

M. BERK BALÇIK
Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

RIFAT N. BALİ
Araştırmacı, Yazar

DR. GÜVEN BAKIREZER
Modern Türkiye Tarihi Doktoru

AHMET BEKMEN
İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü

PROF. DR. MURAT BELGE
Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Öğretim Üyesi

FOTİ BENLİSOY
Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

CEM BİCO
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü

TANIL BORA
Editör, Yazar

DR. HAMİT BOZARSLAN
EHESS (Ecole des Hautes Etudes et Sciences Sociales), Öğretim Üyesi

KEMAL CAN
Yazar, Gazeteci

DR. NERGİS CANEFE
Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

YRD. DOÇ. DR. SİMTEN COŞAR
Başkent Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. ETIENNE COPEAUX
Institut Francais d'Etudes Anatoliennes, Araştırmacı

SONER ÇAĞAPTAY
Yale Üniversitesi Tarih Bölümü

YRD. DOÇ. DR. ŞABAN ÇALIŞ
Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

Y. DOĞAN ÇETİNKAYA
İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü

PROF. DR. COŞKUN DEĞİRMENCİOĞLU
Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü, öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. TANEL DEMİREL
Çankaya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

SEÇİL DEREN
Leiden Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Bölümü

YELİZ DÖNMEZ
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü

FUAT DÜNDAR
Marmara Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişikler Bölümü

SAADETTİN ELİBOL
Yazar

PROF. DR. BÜŞRA ERSANLI
Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

ORHANGAZİ ERTEKİN
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü

BAĞIŞ ERTEN
İletişim Yayınları, Editör

PROF. DR. FRANÇOİS GEORGEON
Centre National de la Recherce Scientifique, Öğretim Üyesi

DR. FATMA MÜGE GÖÇEK
Michigan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. EREN DENİZ (TOL) GÖKTÜRK
Mersin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

FİRDEVS GÜMÜŞOĞLU
Mimar Sinan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

PROF. DR. AHMET İNSEL
Galatasaray Üniversitesi İktisat Fakültesi & Pantheon Üniversitesi Öğretim Üyesi

DR. AYŞE KADIOĞLU
Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Öğretim Üyesi

DR. İSMAİL KAPLAN
Boğaziçi Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. NİYAZİ KIZILYÜREK
Kıbrıs Üniversitesi Türkoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. CEMİL KOÇAK
Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Öğretim Üyesi

NEVZAT KÖSOĞLU
Yazar

MURAT KÜÇÜK
Yazar, *Cem* Dergisi Eski Yayın Yönetmeni

NANCY LINDISFARNE
Londra Üniversitesi School of Oriental and African Studies, Öğretim Üyesi

ÖMER LÜTFİ METE
Yazar

DR. HERKÜL MİLLAS
Ege Üniversitesi (Rodos), Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. HALİL NALÇAOĞLU
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. BASKIN ORAN
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

NİZAM ÖNEN
Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü

DR. ESAT ÖZ
Siyaset Bilimci, Milliyetçi Hareket Partisi İstanbul Milletvekili

PROF. DR. ÜMİT ÖZDAĞ
Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Başkanı

DOÇ. DR. GÜNAY GÖKSU ÖZDOĞAN
Marmara Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. UMUT ÖZKIRIMLI
İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. NÜKHET SİRMAN
Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. A. GÜN SOYSAL
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü

AHMET TAŞGETİREN
Yeni Şafak Gazetesi yazarı ve *Altınoluk* Dergisi Yazışleri Müdürü

YRD. DOÇ. DR. YÜKSEL TAŞKIN
Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. ALEXANDER TOUMARKINE
Galatasaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

ÖMER TÜRKEŞ
Yazar

DOÇ. DR. HASAN ÜNDER
Muğla Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü, Öğretim Üyesi

KEREM ÜNÜVAR
İletişim Yayınları, Editör

PROF. DR. FÜSUN ÜSTEL
Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. MESUT YEĞEN
Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, , Öğretim Üyesi

DR. AHMET YILDIZ
TBMM Kütüphanesi, Uzman

DR. MURAT YILMAZ
Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü

ZAFER YÖRÜK
Essex Üniversitesi Ideology and Discourse Analyze

DOÇ. DR. ARUS YUMUL
Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

Dizin

A

A Cel (Dergi) 390, 394
AB (Avrupa Birliği) 191, 192, 207, 468, 697, 712, 749, 776, 840
ABD Anayasası 918
ABD 151, 152, 162, 169, 202, 203, 205, 229, 249, 297, 368, 373, 377, 465, 468, 469, 471, 477, 597, 609, 626, 627, 647, 649, 675, 676, 687, 690, 697, 698, 701, 702, 755, 857, 878, 922
Abdullah Azmi Efendi 375
Abdullah Battal (Taymas) 485, 487, 495, 502, 503, 484, 497
Abdullah Cevdet 28, 32, 85, 269, 290, 430, 511, 546, 549, 847
Abdullah Nedim 223
Abdurrahman Bedirhan 845
Abdül Fraşeri 212
Abdülaziz Bekkine (Şeyh) 536, 564
Abdülaziz 183, 216, 217
Abdülhak Hamid (Tarhan) 129, 269
Abdülhalık Renda 378
Abdülhamid II (Padişah) 55, 59, 61, 71, 75, 94, 95, 183, 184, 187, 212, 213, 214, 221, 223, 374, 506, 549, 593, 596, 818, 841,845, 873, 874, 934
Abdülmecid (Padişah) 217
Abhazca 258
Abhazlar 896, 934
Abhazya 924, 936
Abid Alim 455
Abu-Lughod, Lila 234, 240
Acaristan Cumhuriyeti 937
Acemi Oğlan Kışlaları 215
Acheson Planı (1965) 339
Açe Sultanlığı 217
Açıkel, Fethi 22, 117
Açıksöz (Gazete) 929
Açıktan Türkçü Söylem 95
Adalet Partisi (AP) 575, 624, 636, 689, 855, 521
Adana Kongresi (1969) 384, 422, 574, 667, 674
Adana 170, 500, 922
Adem 357
Adem, Habil 894
Adem-i Merkeziyetçilik 112, 289
Adıvar, Adnan 124, 125, 734
Adıvar, Halide Edip 199, 241, 242, 269, 533, 803, 812, 813
Adıvarlar 734
Adige 937
Adigeler 896, 934
Adriyatik'ten Çin Seddi'ne! 341, 348, 402
Afganistan 76, 111, 297, 466, 483, 493, 698
Afrika 26, 65, 445, 673
Afşin (Komutan) 171
Afyon 908
Agayef 586
AGİK 878
Ağamalıoğlu 503
Ağaoğlu Mehmet 491
Ağaoğlu, Adalet 633
Ağaoğlu, Ahmet 85, 91, 173, 175, 222, 245, 270, 288, 289, 290, 291, 395, 354, 410, 411, 483, 484, 487, 492, 494, 511, 541, 546, 592, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 732, 735, 736, 737, 738, 740, 746, 749, 769, 803, 58
Ağaoğlu, Samet 147, 483, 505, 536, 624, 625, 626, 641
Ağrı Dağı 646, 522
Ağrı İsyanı (1927 – 1930) 821, 848, 849, 875, 876, 885, 887
Ağrı 821, 858, 866
Ahali İktisat Fırkası 106
Aha-Yakut Cumhuriyeti 178
Ahi Tekkesi 650
Ahlâk Felsefesi 125
Ahlâk Sorunu 33
Ahlâkçılık 631, 632, 692
Ahmed Mithat Efendi 184, 237, 394, 764
Ahmed, İbrahim 854
Ahmede Hani 873
Ahmet Cevdet Paşa 70, 218, 310, 586, 669, 670, 764
Ahmet Haşim 546, 547, 644
Ahmet Muhittin 33
Ahmet Refik (Altınay) 181, 196, 903
Ahmet Rıza Bey 214, 289, 732
Ahmet Rüstem Bey 211
Ahmet Şerif 195, 771
Ahmet Vefik Paşa 72, 219, 350, 394, 731, 801
Ahmet Yesevi Üniversitesi 403
Ahmet Yesevi 385
Ahmet Ziya 824
Ahrar Fırkası 374
Aile İçi Şiddet 244
Aile 231, 232, 233, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 326, 327, 623
AK Parti (Adalet ve Kalkınma Partisi) 773
Akalın, Besim 419, 420
Akansel, Mustafa Hakkı 503, 582, 608
Akar, Rıdvan 828, 924
Akbal, Oktay 602
Akbulut Hükümeti 166
Akçam, Taner 53
Akçura, Yusuf (Akçuraoğlu) 33, 35, 72, 91, 93, 94, 95, 108, 173, 175, 218, 219, 220, 222, 245, 263, 269, 271, 272, 273, 290, 310, 345, 348, 350, 354, 376, 378, 394, 395, 410, 411, 430, 432, 433, 442, 484, 486, 492, 494, 496, 505, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 541, 586,588, 590, 591, 593, 732, 735, 736, 759, 766, 780, 800, 802, 802, 803, 804, 806, 813, 57
Akdeniz 164, 352, 809
Akdes, Nimet Kurat 485, 486, 495, 502
AKDTYK 50
AKEL 627
Akgün, Birol 584
Akılcılık 89
Alan (Dergi) 720
Alan (Gazete) 737
Akınsel, Hakkı 579
Akkaya, Yüksel 829
Akkoyunlu Devleti 171
Akman, Ayhan 81
AKP (ayr. bkz. AK Parti / Adalet ve Kalkınma Partisi) 423

Aksamaz, Ali İhsan 924
Aksaray 812
Akseki, Ahmet Hamdi 147
Akşam (Gazete) 820, 850
Akşin, Sina 107
Aktan, Gündüz 716
Aktar, Ayhan 260
Aktar, Cengiz 77
Aktivizm 858
Akvam-ı İslâmiye 264
Akyol, Taha 633, 657, 731
Akyol, Tuğba 827
Alanlar 896
Alaş Orda 488
Alaylar 845
Alcan, Félix 897
Alemdaroğlu, Ayça 414
Alevî Kürtler 844
Aleviler 79, 206, 385, 894, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 909
Alevîlik 35, 889, 903, 904, 905, 908, 909, 917
Alevistan 295
Ali Canip 29
Ali Fethi (Okyar) 265
Ali Fuat (Başgil) 832
Ali Kemal 95, 218, 548
Ali Muzaffer 543
Ali Paşa (Sadrazam) 70, 221, 506
Ali Suavi 101, 394, 565, 801
Ali Şir Nevâî 565
Ali Şükrü Bey 739
Ali, Sabahattin 352, 360, 368, 370, 379, 415, 544, 566, 567
Alimcan Barudi 505
Alman Faşizmi 414
Alman Irkçılığı 384, 415
Alman İdealizmi 576
Alman İşgali (Fransa / 1941) 44
Alman İttihatçılığı 765
Alman Milliyetçi Gençleri 251
Alman Milliyetçiliği 22, 209, 285, 378, 666, 708, 764
Alman Nasyonal Sosyalizmi 417
Alman Propogandası 362
Alman Romantizmi 764
Alman Ulus Modeli 78, 79
Almanca 258, 374
Almanlar 172, 258, 379, 390, 402, 413, 428, 565, 640, 764
Alman-Sovyet Yakınlaşması (1939) 492
Alman-Turan Hegemonyası 390
Almanya 54, 64, 66, 80, 125, 132, 173, 175, 202, 209, 270, 275, 283, 285, 287, 305, 363, 366, 364, 370, 373, 390, 391, 395, 400, 402, 405, 410, 411, 413, 414, 416, 420, 440, 442, 442, 483, 492, 502, 546, 549, 552, 565, 566, 602, 627, 640, 699, 726, 764, 912, 934
Alp-Turanid Genler 369
Alparslan (Sultan) 50
Alper, Osman Rauf 819
Alpkaya, Faruk 374
Alpkaya, Gökçen 155
Altay Ortak Pazarı 268
Altay 27, 28, 500
Altaylar 29
Alter, Peter 64
Alterist Bireyler 290
Alterizm 291
Altı Ok 16, 35, 38, 42, 274, 281, 282, 359, 376, 464, 466, 601, 616, 692, 899
Altın Çağ 58, 863
Altın Dağ 29, 30
Altın Ordu 172
Altınışık (Dergi) 251, 566
6-7 Eylül Olayları (1955) 188, 913
Amalî ve Nazarî Ahlâk 124
Amerika Birleşik Devletleri (ayr. bkz. ABD) 48, 275, 337, 402, 624, 625, 921
Amerika 55, 192, 205, 414, 418, 420, 461, 473, 621, 627, 702, 734 .
Amerikan Bağımsızlık Bildirisi 626
Amerikan Emperyalizmi 469, 856
Amerikan Irkçılığı 205
Amerikan Kız Koleji 734
Amerikan Milliyetçiliği 697, 698, 702
Amprizm 727
Ampütasyon 309, 316
Anadolu (Dergi) 516, 520, 561, 562
Anadolu Aristokrasisi 422
Anadolu İslâm Sosyalizmi 563
Anadolu Mecmuası 516, 533, 534, 535, 539
Anadolu ve Rumeli Müdafa-i Hukuk Cemiyetleri (ARMHC) 374, 883
Anadolu'nun Bugünkü Vazifeleri 516
Anadolu'nun Fethi 534
Anadolucu Proje 822
Anadolucular 382, 822
Anadoluculuk 319, 515, 516, 517, 518, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 535, 536, 537, 539, 540, 560, 561, 581, 823, 914
ANAP 267, 334, 453, 632, 643, 660, 661, 749, 772
Anarşizm 752
Anavatan Partisi (ANAP) 660, 729, 798
Anayasa (1876) 68, 70, 75
Anayasa (1924) 42, 484, 498, 601, 883
Anayasa (1960 / Kıbrıs Cumhuriyeti) 47
Anayasa (1961) 42, 153, 876
Anayasa (1982) 42
Ancien Regime 277
Anderson, Benedict 30, 64, 65, 94, 137, 193, 203, 228, 232, 295, 296, 298, 304
Anglo-Sakson Liberalizmi 734
Anglo-Saksonlar 288, 54
Ang (Dergi) 493
Anıtkabir 51
Ankara Ekspresi (Roman) 825
Ankara Erkek Muallim Mektebi 932
Ankara Gazi Lisesi 362
Ankara Hükümeti 114
Ankara Savaşı 171
Ankara Ticaret Odası 143
Ankara Türk Ocağı 808
Ankara Üniversitesi 793, 809
Ankara Yahudileri 259
Ankara 15, 48, 99, 100, 103, 105, 110, 113, 170, 174, 175, 187, 244, 246, 254, 255, 265, 339, 340, 343, 375, 379, 400, 422, 487, 512, 514, 534, 544, 552, 570, 636, 735, 788, 818, 849, 876, 879, 931, 934, 935
Ankara 237, 243
Anlaşılamama Sendromu 55
Ant (Dergi) 853
Antalya 404, 642
Antarktika 299
Antel, Sadrettin Celal 352, 454, 457, 459, 465, 566, 808
Anter, Musa 852, 853, 860, 886
Anthias, Floya 229, 230
Anti-Batıcı 96
Anti-Emperyalizm 19, 311, 446, 465, 469, 470, 647, 679, 775
Anti-Entellektüalizm 650
Anti-Kapitalizm 679
Anti-Komünizm 21, 152, 346, 621, 622, 625, 626, 627, 664, 665, 373, 374, 547, 576, 594, 596, 618, 619, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 686, 693, 695, 818, 915, 916, 934, 935
Anti-Kozmopolitanizm 475, 913
Anti-Liberalizm 346
Anti-Popülizm 729
Anti-semitizm 364, 366, 408, 596, 915, 916, 917
Anti-Sovyetizm 475
Antik Yunan 50, 822
Antropoloji 118
AP (Adalet Partisi) 448, 450, 476, 561, 629, 632, 633, 643, 646, 659, 660, 662, 674, 682, 689, 728, 772, 773, 786, 794, 796, 797, 858, 866, 887
Apartheid 229
Apoculuk 864
Apollon Tiyatrosu 188
Araba Sevdası 239, 314
Arabistan 26, 213, 493
Arâisü'l Kur'an ve Nefaisü'l-Furkan 550
Aral Gölü 388
Aran, Sadık 503
Arap Alfabesi 778
Arap Dünyası 214, 223, 843
Arap Emperyalizmi 423
Arap Hilafeti 214
Arap Irkçılığı 631
Arap İsyanı 214
Arap Milliyetçiliği 95, 104, 204, 212, 213, 214, 215, 223, 585, 682, 843
Arap Sosyalizmi 204
Arapça 28, 72, 73, 220, 252, 254, 255, 258, 271, 315, 327, 361, 488, 509, 510, 541, 550, 556, 569, 575, 725, 778, 786, 805, 816, 900
Arapçılık 213
Araplar 49, 70, 78, 98, 184, 187, 211, 213, 214, 215, 260, 511,

539, 569, 595, 598, 631, 814, 817, 846, 896, 929, 54, 57
Araplık 373
Aras Nehri 174
Arat, Reşit Rahmeti 485
Arblaster, Anthony 718
Ardahan 296
Ardeşen 926
Arel, Hüseyin Sadettin 550
Arhavi 926
Arıcı, Semih 826
Arık, Remzi Oğuz 517, 519, 528, 530, 536, 537, 552, 564, 567, 640, 646, 654, 782, 914
Arıkan, Salîet 807
Arılaştırma Hareketi 255
Âri Irk 249
Arjantin 207
Arnavut Haklarını Savunma Komitesi 212
Arnavut Milliyetçiliği 211
Arnavutca 258, 596, 909
Arnavutlar 184, 187, 212, 223, 418, 934, 936, 57
Arnavutluk 26, 75, 211, 212, 223, 857, 901
Arpad 389, 391
Arratini (General) 935
Arrianus (Tarihçi) 924
Arsal, Sadri Maksudi 484, 485, 486, 487, 490, 492, 496, 497, 498, 499, 507, 735, 804, 806, 807, 808
Arslan, Cumhur 579
Arslan, Emre 409
Artunkal, Ali Rıza 358
Arvasi, Seyyid Ahmed (ayr. bkz. Seyyid Ahmed) 423, 669, 676, 678
Aryan Almanlar 391
Aryan Irkı 411, 412
Asaf, Özdemir 602
ASALA 190, 917
Asar-ı İslâmiye ve Milliye Tedkik Encümeni (Dergi) 802
Asar-ı İslâmiye ve Milliye Tedkik Encümeni 802
Ascherson, Neal 925
Asıl Tehlike 565
Asım, Mehmet 259
Asımgil, Sevim 819, 828
Asır (Gazete) 896
Asimilasyon 281, 346, 623, 687, 879, 884, 894, 937
Asimilasyonculuk 911
Askerî Rejimler 117
Askerî Rüştiye Mektebi 28
Askerî Tıbbiye Mektebi 263
Askerî Tıbbiye 374, 431
Askerî Tıp Akademisi 622
Askerî Yardımlar 204
Askerin Ders Kitabı 147
Askerin Din Bilgisi 147
Askerin Din Kitabı 147
Askerlik Kanunu 145
Askerlik Vazifesi 142
Asker-Sivil Bürokratik Elit 16
Asker-Sivli Bürokrasisi 175
Aslan, Mehmet 95
Asurlular 271
Asya Milletleri 625
Asya Tipi Üretim Tarzı 320, 446, 454
Asya Türklüğü 813
Asya 65, 71
Asyalılar 248
Asyatik Despotizm 440
Aşağılama 625
Aşağılanma 54, 55, 61
Aşağılık Duygusu 314
Aşık İhsani 853
Aşık Veysel 904
Aşırı Milliyetçilik 159
Aşırı Sağ 44, 52
Aşiret Mektepleri 184
Aşiret Okulları 874
Aşiretler 885, 886, 894
Aşiretsizleştirme 849
Aşk Dalgası 812
Aşk Sıcak Yenen Bir Yemektir 827
Aşk-ı Memnu 240
Aşk-ı Vatan 240
Aşmarin 488
Atabay, Mithat 515
Atabinen, R. Salîet 807
Atalay, Besim 503, 551
Atalık Gazi Yakup Bey 216, 217
Atatürk Devrimleri Yolunda Türk Dili 787
Atatürk İlkeleri Tesbit Komisyonu 795
Atatürk İlkeleri ve Kalkınma 552, 557, 742
Atatürk İlkeleri 151, 152, 837
Atatürk Kampanyası 189
Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu 47, 143
Atatürk Milliyetçiliği 19, 20, 37, 41, 42, 43, 45, 151, 152, 153, 167, 191, 531, 532, 695, 697, 698
Atatürk Milliyetçisi 839
Atatürk (ayr. bkz. Mustafa Kemal) 29, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 59, 86, 100, 114, 140, 144, 144, 147, 150, 153, 158, 159, 161, 174, 175, 187, 189, 190, 206, 245, 245, 246, 247, 248, 254, 255, 257, 258, 260, 278, 300, 304, 312, 314, 315, 316, 317, 335, 339, 377, 412, 415, 441, 448, 450, 462, 485, 497, 498, 502, 518, 531, 537, 539, 542, 545, 557, 602, 607, 645, 672, 695, 698, 699, 716, 736, 737, 738, 742, 747, 778, 781, 786, 795, 831, 865, 903, 904, 934
Atatürk Şiirleri Antolojisi 316
Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri'nden 51
Atatürkçü Dernekler Ortak Bildirisi 465
Atatürkçü Düşünce Dernekleri 152
Atatürkçülük 45, 151, 152, 153, 321, 460, 517, 555, 631, 688, 695, 727, 798
Atavizm 848, 850
Atay, Falih Rıfkı 85, 101, 309, 310, 359, 366, 545, 734
Ateşle Oynayanlar 825
Ateşten Gömlek 241
Atikva (Gazete) 920
Atilhan, Cevat Rıfat 629, 568, 598
Atilla 389, 391
Atina Sitesi 523
Atsız Mecmua 352, 360, 400, 491, 492, 493, 500, 501, 543, 544, 547, 566, 571, 594, 622
Atsız, Hüseyin Nihal 31, 100, 101, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 361, 365, 367, 368, 370, 372, 376, 379, 384, 397, 400, 410, 411, 412, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 426, 486, 502, 503, 536, 537, 543, 544, 547, 549, 550, 551, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 574, 577, 580, 581, 594, 595, 596, 598, 599, 622, 623, 667, 668, 671, 738, 746, 747, 816, 889, 914, 513
Atsız-Sabahattin Ali Hakaret Davası 369
ATÜT 456, 823
Avar Türkleri 899
Avcıoğlu, Doğan 459, 460, 461, 462, 463, 774, 775
Avesta Efsanesi 388
Avesta 249
Avrasya 170, 178, 391
Avrasyacı Hareketi 392
Avrasyacılık 391, 393, 479
Avro – Amerikan Kapitalizmi 204, 205
Avrupa Birliği (AB) 80, 150, 190, 191, 197, 297, 303, 343, 467, 469, 479, 577, 736, 759, 761, 826, 827, 839
Avrupa Birliği Normları 827
Avrupa Dilleri 255
Avrupa Ekonomik Topluluğu 598
Avrupa Konseyi 736
Avrupa Kozmopolitizmi 77
Avrupa Merkezci İndirgemecilik 622
Avrupa Ortak Pazarı 676
Avrupa Topluluğu 268
Avrupa 73, 260, 811, 841
Avrupa-i Osmani 263
Avrupalı Milliyetçilik 22
Avrupalılar 672, 779
Avrupalılaşma 223, 540
Avrupalılaştırma 255
Avusturya 67, 76, 80, 180, 182, 211
Avusturya-Macaristan İmparatorluğu 66, 184, 206, 390, 439, 440
Ayaklanmalar 57, 58, 69, 219
Ayan Meclisi 107
Ayasofya Kilisesi 171
Ayasofya 570, 917
Ayastefanos Antlaşması 212
Ayaşi Bünyamin-i Veli 814
Ayaşlı, Münevver 816, 817
Ayaz İshaki 490, 492
Aybar, Mehmet Ali 466, 467, 469, 470, 473
Aybar-Aren Oportünizmi 473

Aydemir, Şevket Süreyya 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 32, 35, 36, 290, 398, 442, 444, 454, 455, 457, 459, 460, 461, 465, 770, 812, 813
Aydemir, Talat 633
Aydın 930
Aydın, Suavi 462
Aydınlanma 1923 (Dergi) 479
Aydınlanma 73, 79, 89, 117, 131, 132, 182, 209, 269, 270, 274, 284, 285, 286, 288, 316, 376, 409, 585, 619, 638
Aydınlar Ocağı 47, 189, 319, 402, 403, 573, 633
Aydınlık (Dergi) 468, 469, 473, 474, 853, 466, 474
Aydınlık Yol 864
Ayel, Edip 579
Aygün, Oğuz 15
Aykut, Mehmet Şeref 250
Aykut, Şeref 259
Ayrıksıcılık 202-207
Ayrılıkcı Hareketler 96
Ayrıştırıcı Irkçılık 409
Aysu, Osman 825
Ayşe İlhan 358
Ayvazoğlu, Beşir 541
Ayverdi, Ekrem Hakkı 545, 571, 573
Ayverdi, Samiha 573, 818
Azadi Komitesi 848
Azadi Örgütü 849, 875
Azerbaycan Öğrenme Derneği 490, 491
Azerbaycan Türkleri 483
Azerbaycan Yurt Bilgisi (Dergi) 400, 491, 493, 495, 499, 500
Azerbaycan 71, 76, 111, 175, 178, 190, 219, 264, 379, 392, 423, 443, 444, 488, 493, 495, 498, 500, 501, 595, 678
Azeri Türk (Dergi) 488, 500
Azeri Türk Gençler Birliği 490
Azeriler 487
Azınlıklar 260
Aziz Stefan 391
Azizioğlu, Yusuf 853, 852, 854

B

Babagan Geleneği 902
Babanzade Ahmed Naim 91, 572, 591, 541
Bâbıâli Baskını 187, 374
Bâbıâli 212, 219, 238, 844
Babil Felaketi 816
Babil Kulesi 332
Babil 816
Babür 27
Bağdat 510, 644, 854
Bağımlı Dış Politika 160
Bağımsızlaşma Süreci 182
Bağımsızlık Hareketleri 182
Bağımsızlık Mücadelesi 829
Bağımsızlık 19, 114, 314, 340, 471, 488, 501, 513, 517, 621, 637, 934, 937
Bağımsızlıkçı 160
Bağımsızlıkçılık 151
Baha Sait Bey 894
Bahadıroğlu, Yavuz 819
Bahçeli, Devlet 405, 683, 748
Bahçesaray 390, 506
Bahreyn 676
Bâki, Haluk Nur 607
Bakû 225, 264, 269, 390, 395, 443
Bala, M. Mirza 487
Balçık, Mehmet Berk 777
Baldwin, James Mark 131
Balıkesir Toplantısı (1919) 105
Balıkesir 106
Bali, Rıfat N. 896, 919
Balibar, Etienne 121, 409
Balkan İttifakı 571
Balkan Milletleri 252
Balkan Milliyetçilik Hareketleri 55
Balkan Paktı 175
Balkan Savaşları / Harbi (1912) 24, 25, 27, 29, 33, 36, 54, 59, 62, 66, 67, 75, 173, 186, 187, 195, 216, 245, 252, 263, 329, 330, 331, 342, 350, 351, 395, 397, 398, 414, 429, 434, 505, 541, 572, 588, 731, 881, 886
Balkan Türklüğü 731
Balkan Ülkeleri 263
Balkanlar 24, 26, 27, 59, 61, 78, 170, 171, 171, 172, 173, 185, 195, 195, 196, 211, 216, 221, 299, 311, 330, 353, 570, 587, 620, 631, 635, 819, 845, 901, 911, 917, 923, 934, 936, 937
Balseven, Ali 384
Baltacıoğlu, İsmail Hakkı 565, 911
Balyoz Harekâtı 795
Banarlı, Nihad Sami 544, 571, 572, 573, 915
Banguoğlu, Tahsin 370
Baran, Paul 775
Barbaros 580, 608
Barber, B. 280
Barış Dünyası (Dergi) 853
Barkan, Ömer Lütfi 808
Barthes, Roland 241
Barthold, Vasili 391, 801
Barzani Hareketi 859
Barzani İsyanı (1961) 841, 854, 856, 857
Barzani, Mustafa 864, 876, 889
Basarabya 27
Basın 93, 94, 96, 99, 929
Basiret (Gazete) 217
Basklar 777
Basmacı Hareketi 490
Bastiat 764
Başar, Ahmed Hamdi 366, 559, 769, 770, 853
Başbuğ, Hayri 895
Başgil 744
Başgil, Ali Fuat 382, 568, 738, 739, 740, 741, 742, 746
Başını Vermeyen Yiğit 331
Başkır Tatarları 392
Başkırdistan 487, 488, 490, 495, 500
Başkırlar 389
Başkir Ülkesi 27
Başkurdistan 178
Başkurt Millî Şurası 490
Başkurtça 495
Başkurtlar 447, 490, 492
Başman, Avni 638
Başoğlu, Ayhan 817
Başörtüsü Kampanyası 317
Başyücelik Akademyası 605
Batı Almanya 625, 925
Batı Çılmazı (Roman) 823
Batı- Doğu Çatışması 817
Batı Dünyası 55, 199
Batı Klasikleri 816
Batı Trakya Türkleri 382
Batı Trakya 170, 197, 894, 912
Batı Ulusları 247
Batı'ya Hayranlık 58
Batıcı Seçkinler 317, 318
Batıcılar 29, 96, 286, 429, 511, 284, 290, 314, 318, 588, 651, 664, 689, 811, 848, 891
Batı-Dışı Milliyetçilikler 22
Batılı Uluslar 824
Batılılar 812
Batılılaşma Çabası 81, 83
Batılılaşma 34, 82, 83, 86, 90, 104, 108, 180, 182, 188, 189, 190, 215, 224, 236, 268, 284, 313, 314, 315, 316, 317, 326, 329, 410, 411, 450, 511, 556, 558, 561, 562, 619, 620, 628, 632, 651, 672, 698, 737, 781, 781, 782, 784, 786, 811, 914
Batılılaşmacı 286
Batılılaştırma Süreci 77
Batılılaştırma 100
Batılılık 285, 313
Batman 866
Bauer, Otto 439, 440
Bayar Hükümeti 158
Bayar, Celal 618, 626, 629, 641
Bayat, Mert 149
Baykal Gölü 358
Baykara, Barbaros 821, 822
Baykonur Üsleri 826
Baykurt, Cami 928, 929
Baykurt, Fakir 382
Bayrı 531, 534, 535, 563, 638
Bayrı, Mehmet Halit 529, 530
Baysungur Mirza 493
BBP 599, 713, 936
Beaudrillard 764
Beden Terbiyesi Kanunu 415
Bedîî Türkçülük 53
Bedirhan Bey 873, 874, 875
Bedirxan, Celadet Ali 412
Bedirxan, Kamuran 852
Bedirxani Kardeşler 847, 848
Behar 244
Behiç, Hakkı 443, 444
Beka Vadisi 598
Bekata, Hıfzı Oğuz 536, 853
Bekir Fahri 819
Bekir Sami 114
Bekmen, Ahmet 325
Bektaşîler 79, 894, 901
Bektaşîlik 902
Bela Kun Rejimi 391
Belçika 182, 275
Bele, Refet 39
Belge, Burhan A. 912, 602

Belge, Murat 90, 786, 787, 825
Belger, Nihad Reşad 571
Belgrad 171, 643
Belleten (Dergi) 808
Belli, Mihri 461, 470, 471, 473, 474, 475
Ben Kendimi Affediyorum Tanrım Ya Seni? 827
Ben Neyim 720
Benlisoy, Foti 919, 927
Bennington 298
Berberiler 240
Berdzenişvili (Türkolog) 935
Berepe, Zuğaşi 926
Bergson, Henri 290
Bergsonizm 290
Berk, Servet 125
Berkes 505
Berlin Antlaşması 211
Berlin Duvarı 295, 297, 303
Berlin Konferansı 221
Berlin Kongresi (1878) 212, 390
Berlin 126, 488, 490, 498, 501, 934
Berque, Jacques 842
Berzenci (Irak Kürt Lideri) 843
Beş Şehir 323
Beşikçi, İsmail 848, 853, 858
Beşiktaş Grubu 74
Beyaz Irk 246, 248
Beyaz İşçiler 205
Beyaz Lâle 185, 195, 331, 812
Beyaz Türk Irkçılığı 425
Beyaz Türk Kimliği 824, 826
Beyaz Türk Romanları 826
Beyaz Türkler 425, 827
Beyazıt Meydanı 580
Beynelmilelcilik 916
Beynelmileliyetçi Komünizm 373
Beyoğlu Halkevi 550
Beyoğlu 658, 812
Bıyıkoğlu, Mehmed Tevfik 804
Bico, Cem 448
Bidlis İsyanı 841
Bihruzbey Sendromu 313
Bilali Habeşi (Sahabe) 616
Bildiriş (Dergi) 493
Bilge Kağan 50, 747
Bilgi Mecmuası 493
Bilgiç, Emin 267
Bilgiç, Sait 571
Bilimselcilik 807
Billig, Michael 711
1908 Devrimi 27, 56
1960 Darbesi 786
1905 Devrimi 505
1944 Milliyetçilik Olayı 383
1946 Ruhu 347
Bingazi 26
1897 Savaşı 195
1848 Devrimi 182
Bir Çocuk: Aleko 331
Bir Ermeni Gencinin Hatıraları 819
Bir Güneş Doğuyor 815
Bir Irkçının İhaneti (Roman) 828
Bir Tereddüdün Romanı 546
1 Mayıs Bahar Bayramı 835
Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) 25, 28, 30, 55, 61, 68, 71, 95, 96, 104, 105, 112, 124, 173, 173, 186, 187, 192, 212, 214, 248, 250, 264, 223, 263, 269, 305, 329, 342, 376, 390, 397, 398, 414, 429, 434, 438, 439, 440, 442, 496, 505, 513, 515, 528, 535, 552, 557, 566, 619, 640, 731, 767, 768, 841, 842, 847, 882, 886, 894, 899, 921, 922, 934
Birinci Maarif Şurası (1939) 740
Birinci Umumî Kongre 265
Birleşik Devletler (ayr. bkz. ABD) 202
Birleşmiş Milletler (BM) 27, 159, 166, 341, 355, 561, 889, 920
Birlik (Dergi) 493
Birsel, Salâh 602
Bitlis 28, 312
Blériot 512
Blumenberg, Hans 315
BM 341
Boehm, Max Hildebert 640
Boğazlar 169, 374, 626
Bolivar, Simon 181
Bolşevik Devrimi 174, 447, 505
Bolşevikler 96, 111, 112, 174, 176, 398, 440, 443, 490, 496
Bolşevikleşme 104
Bolşevizm 738, 51
Bomba 812
Bombay 591
Bonn Üniversitesi 492
Bora, Tanıl 22, 423, 425, 635, 686, 708, 719, 911
Boran, Behice 467
Boratav, Pertev Naili 352, 358, 360, 369, 534, 535, 544, 566
Borçka 926
Borçlar 67, 204, 282
Bosna Savaşı 936
Bosna 423, 598
Bosna-Hersek 26, 76, 937
Bosna-Hersek'in İlhakı (1908) 67
Boşnakça 258
Boşnaklar 934
Boşo (Yorgo) 311
Bourdieu, Pierre 425
Boykot 67, 68, 95, 96, 99
Boyunağa, Yılmaz 819
Bozarslan, Hamit 841
Bozarslan, M. Emin 853, 874, 875
Bozkurt Figürü 542, 574, 703, 705, 714
Bozkurt (Dergi) 361, 362, 367, 400, 412, 493, 547, 549, 566, 567, 569, 575, 579, 582
Bozkurt, Mahmut Esat 358, 638, 512
Bozkurtçu Güremi 367
Böl-Yönet Taktiği 335
Bölgesizleşme 299
Bölücülük 333, 700, 888, 918, 926
Bölükbaşı, Osman 574
BP 866
Brakisefal Irk 246, 248, 257, 354, 361, 543
Britanya 440
British Museum 377
Bronz Çağı 248
Brown, I. 835
Bruhl, L. Levy 124, 126
Bruno 524
Bu Gece Randevum Var 827
Bu Ülke 576
Bucak, Faik 852, 854, 855
Bucak, Mustafa Remzi 852, 854
Budapesti Szemle (Dergi) 396
Budapeşte Üniversitesi 394, 396
Budapeşte 171, 390, 394, 406
Buechner, Ludwig 28
Bugün (Gazete) 926
Buğra, Tarık 199, 817, 821
Buhara Halk Sovyet Cumhuriyeti 488
Buhara Hayır Cemiyeti 74
Buhara 398, 490
Buharalı, Nebil 579, 582
Buharin 440
Bulgar Milliyetçiliği 23, 60, 211
Bulgar Türkleri 382
Bulgarca 258
Bulgarcılık 531
Bulgaristan 24, 26, 36, 66, 76, 158, 170, 177, 184, 220, 390, 391, 531, 825, 878, 894
Bulgarlar 50, 182, 196, 272, 389, 390, 406, 814, 896
Bulletin Du Centre D'etudes Kurdes (Kürt Araştırmaları Merkezi Bülteni) 852
Bulut, Aslan 478, 479
Burdur 642
Burjuva Devrimi 320
Burjuvazi 68, 119, 134, 136, 204, 206, 227, 241, 272, 273, 330, 355, 439, 442, 447, 454, 456, 461, 462, 464, 465, 470, 471, 472, 473, 474, 479, 505, 509, 513, 514, 586, 645, 765, 766, 768, 774, 871, 911, 922
Burjuvalaşma 335
Burkay, Kemal 853, 877
Burke, Edmund 734
Bursa 552, 911, 930
Bursalı Tahir Bey 802
Bush Yönetimi 189
Bustani, Butrus 97
Bükreş 542, 643
Bürokratik Milliyetçilik 282
Bürokratik Türkçülük 265, 266
Bürokratizm 741
Bütün Rusya Müslümanları Kurultayı 490
Bütün Türkler Kavramı 398
Bütün Türklük 264, 265
Büyük Birlik Partisi (BBP) 679, 426, 577
Büyük Britanya 335
Büyük Devlet Tutkusu 341
Büyük Doğu (Dergi) 564, 567, 601, 602, 603, 606, 607
Büyük Doğu Cemiyeti 606, 607
Büyük Ermenistan Hedefi 112
Büyük Fredrik 26
Büyük Güçler 55
Büyük İskender (Karl) 528, 927
Büyük Turan Birliği 390
Büyük Türklük! 283
Büyükarkın, Bekir 817
Büyükünal, Ayhan 821

Büyümenin Ekonomi Politiği 775
Byron 182

C

Cafer Seyd 580
Caferoğlu, Ahmet 400, 484, 485, 487, 491, 495, 565, 580, 631, 895
Cahiliye Dönemi 34
Cahun, Leon 72, 219, 394, 572, 801
Cambridge Üniversitesi 552
Campanella 524
Can Pazarı 819
Can, Kemal 663, 716
Can, Qedrî 852
Canaşia (Türkolog) 935
Canbaz 818
Canclini, Garcia 299
Candide 272
Canefe, Nergis 635
Canik 908
Canovan, Margaret 635, 636
Cansever, Hasan Ferit 250, 251, 252, 253, 348, 350, 400, 503
Cantürk, Behçet 858
Cava 541
Cavid 764
Cavit Bey 767, 769
Cedidçiler 219
Cegerxwin 852
Celadet Bedirxan 849
Celâl Nuri Bey (İleri) 85, 450, 452
Celâli Isyanları 589
Cem Ayini 902
Cemaat Lobiciliği 938
Cemal Paşa 69, 187, 214, 374
Cemaleddin Afgani / Efgani 214, 219, 220, 222, 289, 588, 591
Cemalettin Çelebi 902
Cemil Paşazade Kardeşler 848, 851
Cemiyet Nizamnâmesi 846
Cemiyet-i Akvam 800
Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye 75, 74
Cemiyetler Kanunu 569
Cenevre Üniversitesi 257, 246, 301
Cenevre 46
Cengiz (Hükümdar) 27, 171, 391, 392, 393, 550, 814
CENTO 159
Cenubugarbi Kafkas Hükümet-i Muvakkate-i Millîyesi 105
Cermen Runik Yazıları 251
Cevat Paşa 113
Cevat Şakir (Kabaağaç / Halikarnas Balıkçısı) 532
Cevat, Ahmet 352
Cezayir İstiklal Harbi 853
Cezayir 27, 162, 172, 231, 854
Cezire 113
Chaliand, Gerard 854
Chatterjee, Partha 83, 87, 228, 232, 233, 234, 236, 239, 242, 285, 326, 327, 328
CHF (Cumhuriyet Halk Fırkası) 265, 454, 459, 642, 898, 899
CHP (Cumhuriyet Halk Partisi) 38, 39, 42, 119, 260, 266, 319, 347, 359, 374, 376, 378, 381, 399, 401, 411, 448, 449, 452, 453, 457, 461, 466,476, 536, 537, 583, 601, 603, 607, 608, 609, 616, 641, 643, 644, 649, 673, 674, 692, 720, 724, 726, 736, 737, 738, 748, 772, 773, 775, 786, 793, 796, 797, 831, 832, 834, 866, 887, 896, 905, 913, 924
CIA 702
Cibranlı Halit Bey 875
Cidde 219
Ciğerdelen 817
CKMP 383, 574, 664, 667, 682, 683, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 838
CNN Türk 749
Coğrafya 303
College De France 289
Colorado Üniversitesi 650
Comte (Aguste) 126, 127, 269, 288, 512
Condorcet 275, 276
Conker, Mehmet Nuri 431
Copeaux, Etienne 44, 540
Copernicus 521
Coşar, Simten 718
Coşkun, Zebercet 821
Count Romas 75
Cros, Benedotto 131
Crown Colony 335
Culasun, Raif 818
Cumhuriyet (Gazete) 40, 100, 257, 413, 475, 885
Cumhuriyet (Kıbrıs Gazetesi) 339
Cumhuriyet Batıcılığı 276
Cumhuriyet Çocuklarına Malumat-ı Vataniye 276, 278
Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi 82
Cumhuriyet Erkeği 821
Cumhuriyet Halk Fırkası (ayr. bkz. CHF) 251, 266, 512, 513, 542, 551, 803, 830, 831
Cumhuriyet Halk Partisi (ayr. bkz. CHP) 245, 246, 281, 286, 398, 548, 793
Cumhuriyet Kadını 821
Cumhuriyet Milliyetçiliği 85
Cumhuriyet Rejimi 84, 250
Cumhuriyet Romanı 820
Cumhuriyet Türkçülüğü 351, 385
Cumhuriyet 110, 829, 830, 836
Cumhuriyetçi Egemenlik Biçimi 77
Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) 796
Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) 353, 422, 574, 674, 689
Cumhuriyetçi Seçkinler 77, 78, 83, 286, 782
Cumhuriyetçiler 80
Cumhuriyetçilik 287, 381, 410, 732, 815, 899
Cungariye 27, 28
Cüneyd Bağdadi (Sufi) 818

Ç

Çağatayca (Çağatay Dili) 71, 500
Çağdaş Aparheid Sonrası 205
Çağdaş Milliyetçilik 826
Çağdaş Türkiye Cuhuriyeti 245
Çağdaşlaşma 32, 127, 223, 292
Çağdışılık 86
Çağlar, Behçet Kemâl 101, 362, 579, 815
Çağrı (Dergi) 818
Çağrı Bey (Komutan) 170
Çakıcı, Alaattin 190
Çakmak, Fevzi 358, 568, 607, 628, 629
Çalık, Mustafa 577
Çalış, Şaban H. 584
Çambel, Hasan Cemil 804
Çanakkale Boğazı 172
Çanakkale Savaşı 39
Çanakkale 608, 622
Çanakkale'ye Yürüyüş 622
Çankaya'da Kabus 384
Çarlık Rusyası 93, 269, 272, 391, 394, 735
Çarsancaklı, Avni 839
Çatlı, Abdullah 190
Çavdarlı, Rıza 503
Çavlı, Emin Ali 579
Çay Tarımı 925
Çay, Abdülhaluk 404, 631
Çayan, Mahir 474, 860
Çeçenistan Savaşı I (1994-1996) 936
Çeçenistan Savaşı II (1999- ...) 936
Çeçenistan 177, 598, 819, 936
Çeçenler 934
ÇEKA (Gizli Polis) 478
Çekler 184, 408, 499
Çekoslavakya 391, 470
Çelebi, Veled 802
Çelik (Popçu) 716
Çelik, Osman 819
Çemtikçi, Fikret 551
Çerkes Reşit Bey 185
Çerkez Ethem 443
Çerkezce 258
Çerkezler 66, 260, 418, 511
Çermik 28
Çetinkaya, Y. Doğan 91
Çevreden Kuşatılmışlık 58
Çınar, Bedirhan 825
Çınaraltı (Dergi) 361, 371, 379, 400, 493, 547, 549, 566, 579, 580, 581, 582, 583
Çırağan Sarayı 238
Çiftte Standard 59
Çiller Hükümeti 166
Çiller, Tansu 190, 662, 696, 749
Çin Devrimi 458
Çin Halk Cumhuriyeti (ayr. bkz. Çin) 177, 178, 477
Çin Komünist Partisi 458, 459
Çin Komünizmi 457
Çin Kültür Devrimi 464
Çin Milliyetçiliği 96
Çin Seddi 170
Çin Sosyalizmi 454, 457

Çin Türkistanı 388
Çin 87, 96, 169, 204, 246, 248, 444, 458, 459, 464, 483, 541, 556
Çince 179
Çingeneler 355, 418
Çinliler 71, 170, 273, 389, 406, 814, 825
Çocuk Esirgeme Kurumu 415
Çok Partili Hayat 278, 714, 913
Çokkültürcülük 758
Çokum, Sevinç 633, 819
Çorum 906
Çölaşan, Emin 101, 716
Çözümsüzlük Politikası 340, 341
Çuvaşlar 216

D

Dagong Bao (Gazete) 96
Dağcı, Cengiz 819
Dağı Daga Kavuşturan 822
Dağıstan 500
Dağıstanlılar 934
Dağları Bekleyen Kız 821
Daha Büyük Türkiye Düşü 342
Dahhak 874
Dalmaçya 26
Damat Celâleddin Paşa 75
Damat Ferit Paşa Hükümeti 109
Damat Ferit Paşa 107
Dandanakan Savaşı (1040) 170, 357
Danimarka 711
Danişmend, İsmail Hakkı 248, 149
Danişmend, İsmail Hami 219, 550, 551, 559, 570, 571
Danişment 358, 359
Dante 270, 525
Darülelhan 545, 548, 550
Darülfünun Kara Listesi 543
Darülfünun 125, 247, 249, 250, 348, 351, 396, 490, 543, 572, 735, 792, 831
Darwin (Charles) 427, 430, 431, 508
Darwincilik 330
Darwinist Hayat Hakkı 32
Darwinist İdeoloji 415
Darwinist Zihniyet 331
Darwinizm 186, 427, 431, 434
DDKD 857, 858, 877
De Facto 341, 855, 859
De Gobineau, Joseph Arthur Comte 247
De Guignes, Joseph 72, 219, 394, 801
De Vattel, Monsieur 759
Dedegan Geleneği 902
Dedeler 902
Değirmencioğlu, Coşkun 124
Değmer, Şefik Hüsnü 444
Dehşet Gecesi 821
Dekolonizasyon 44
Dekonstrüksiyon Yöntemi 198
Delhi 688
Deliorman, Altan 24, 568
Demiral, Nusret 679
Demirci Kawa Efsanesi 847, 874
Demirel Hükümeti 164, 165, 166
Demirel, Süleyman 342, 632, 627, 643, 646, 730, 748, 773, 794, 796, 837, 878, S21
Demirel, Tanel 780
Demirperde 631
Demirsoy, S. 836, 838
Demokrasi Yolunda 740
Demokrasi 59, 60, 90, 114, 151, 168, 190, 280, 283, 355, 356, 362, 373, 409, 513, 537, 556, 558, 561, 562, 606, 626, 635, 637, 644, 670, 681, 690, 692, 708, 713, 724, 725, 727, 728, 735, 738, 740, 741, 743, 748, 753, 756, 775, 782, 865, 896, 905
Demokrat Parti Mirası 636
Demokrat Parti (ayr. bkz. DP) 37, 42, 151, 333, 493, 568, 570, 571, 574, 575, 607, 624, 640, 641, 643, 674, 724, 734, 746, 747, 772, 773, 793, 833, 834, 851, 876
Demokratik Sol Parti (DSP) 15
Demokratik Sol 449
Demokratikleşme 90, 711, 865
Demolins, Edmond 288
Deng (Dergi) 853
Denge Ayarlı Dış Politika 346
Deniz, Ümit 825
Denizli 69, 171
Denktaş, Rauf Raif 335, 336, 337, 339, 341, 342, 343, 344
Denktaş, Serdar 344
Denktaşçılar 340
DEP 866
Deprem (1999) 435
Deren, Seçil 533
Dergâh Mecmuası 572
Ders Kitapları Yönetmeliği 799
Dersim Alevileri 847, 908
Dersim Hareketi 907
Dersim Isyanı 848, 850, 885, 886, 887
Dersim ve Kürt Millî Mücadelesine Dair Hatıratım 874
Dersim 112, 145, 848, 876
Derviş Vahdeti S9
Determinizm 576
Dev-Genç 474, 854, 856
Dev-Güç İttifakı 463
Devlet (Gazete) 668
Devlet Aklı İdeolojisi 149
Devlet Aklı 16
Devlet Ana 456, 576, 823
Devlet Bürokrasisi 57
Devlet Mitosu 682
Devlet Opera ve Balesi 715
Devlet Planlama Teşkilatı (DPT) 47
Devlet Terbiyesi 120
Devlet Tiyatroları 715
Devlet 680
Devletçi Milliyetçilik 746
Devletçilik 23, 35, 287, 368, 373, 559, 669, 720, 724, 726, 738, 741, 749, 769, 770, 775
Devletin Manevi Şahsiyeti 117, 120, 132
Devletler Sistemi 155, 156
Devletleştirme 749
Devrim (Dergi) 775
Devrimci Doğu Kültür Dernekleri 857
Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO) 856
Devrimci Güç Birliği (Dev-Güç) 473
Devrimci Milliyetçi İdeoloji 113
Devrimci Sosyalistler 442
Devrimci Yol Hareketi 649
Dev-Sol 864
Devşirme(ler) 215, 235, 238, 422, 582
Dev-Yol 475
DGM 879
Dış Faktör 476
Dış Tehdit 278
Dış Türkler 97, 266, 268, 335, 344, 398, 483, 484, 487, 501, 503, 530, 631, 735
Dışımızdaki Düşman 182
Diaspora 936
Dicle Fırat (Dergi) 853
Dicle Kaynağı (Dergi) 852, 876
Dicle Talebe Yurdu 852
Didakteizm 117
Didaktik-Pedantik Stratejiler 119
Digiturk 716
Dilmen (Dergi) 518
Dil Birliği 31
Dil Devrimi 498, 816
Dil Kongreleri 784
Dil Politikaları 777, 778, 785, 786, 787
Dil Reformu 251
Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi (DTCF) 487, 545
Dil ve Tarih Politikası 18
Dilaçar, Agop 369
Dilde Türkçülük 263
Dili Türkçeleştirme 816
Dilmen, İbrahim Necmi 256, 805
Din Birliği 31
Din Eğitimi Genel Müdürlüğü 794
Din Eğitimi Müdürlüğü 794
Din Felsefesi 125
Din ve Laiklik 742
Dinamo, Hasan Izzettin 823
Dincilik 798
Dinî Kimlik 33
Din-Ulus Grubu 61
Direniş Hareketleri 109
Diriliş (Dergi) 818
Dirvana, Emin 339
DİSK 836, 837, 838, 839
Distopya 291
Divitçioğlu, Sencer 456
Diyanet İşleri Başkanlığı 147
Diyarbakır Evrak Müdürlüğü 28
Diyarbakır Hapishanesi 856
Diyarbakır 28, 29, 30, 69, 113, 242, 535, 646, 852, 858, 878, 881, S22
Diyarbakırspor 879
Diyarbekir (Gazete) 28
Diyet 331
Diyonisos 319
Dobruca 24, 643

Dogmatizm 503, 505
Doğal Aristokrasi 630
Doğal Durum 120
Doğan, Avni 831, 853
Doğan, Görkem 52
Doğru Yol Partisi (DYP) 694, 798
Doğrul, Ömer Rıza 602
Doğu (Dergi) 502
Doğu Anadolu 822
Doğu Avrupa 83
Doğu Bloku 711
Doğu Halkları Kurultayı 269
Doğu Illeri ve Varto Tarihi 853
Doğu Mitingleri 837
Doğu Sorunu (ayr. bkz. Şark Meselesi) 311, 429, 853
Doğu Trakya 24, 25, 27, 105
Doğu Türk Birliği 492
Doğu Türkistan 216
Doğu'nun Yüce Erdemleri 827
93 Harbi (1877-1878 Türk-Rus Savaşı) 186, 874, 212, 216
Doktorcular 340
Doktriner Milliyetçilik 666
Doktrinleşme Süreci 21
9 Işık Doktrini 691, 692, 747, 748, 773
9 Mart Darbesi 474
Dolmabahçe Sarayı 672
Don-Volga Projesi 172
Doroşeviç, Vlas Mikhayiloviç 96
Dostluk ve İşbirliği Antlaşması (1953) 570
Doza Kürdistan 874
Dönmeler 786, 914, 915
Dönmez, Yeliz 448
Dönüm (Dergi) 518, 563
Dönüşüm (Dergi) 468, 469, 470
Dört Eğilim 189
Dört Halife Devri 283
DP (Demokrat Parti) 21, 266, 347, 381, 498, 571, 625, 626, 632, 633, 641, 642, 645, 646, 647, 648, 649, 660, 662, 674, 682, 726, 727, 728, 736, 786, 793, 887, 904, 905, 913
DPT (Devlet Planlama Teşkilatı) 674, 773, 774
Drakula Istanbul'da / Kazıklı Voyvoda 826
Drakula 826
Droz 764
DSP (Demokratik Sol Parti) 453, 477
DTCF (Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi) 348, 351, 381, 566
Duben, Alan 244
Duhan T. A. Ş. 896
Duma 490, 496
Duran, Faik Sabri 300, 302
Durkheim, Emile 29, 31, 33, 124, 126, 127, 128, 133, 534, 739, 765
Durmuş, Osman 426
Duru, Kâzım Nami 263, 603, 607
Dündar Taşer'in Büyük Türkiyesi 574, 576, 668, 670
Dündar, Fuat 893
Dünya Bankası 204, 207
Dünya İslâm Mülteci Kuruluşu 627
Dünya Komünist Hareketi 445
Dünya Liberaller Birliği 724
Dünya Müslümanları Kongresi 591
Dürziler 214, 219
Düşük Yoğunluklu Savaş 153, 694, 890
Düvel-i Muazzama 63, 65, 98, 184, 186, 212, 217, 311, 587
Düven (Dergi) 566
Düyun-u Umumiye İdaresi 67, 899
Düzgüneş, Orhan 268
DYP (Doğru Yol Partisi) 643, 662, 694, 749, 772, 799

E

Ebu Cehil 523
Ebu'l Vefa (Sufi) 909
Ecevit Hükümeti 160, 165, 167
Ecevit, Bülent 448, 449, 450, 451, 452, 453, 469, 561, 649, 796, 797
Ecevitçi Söylem 448, 450, 452
Eçmiazin Katoğigosluğu 921
Edebiyat-ı Cedide 95
Edhem, Nejad 269
Edibali, Aykut 617
Edirne Mektebi Muallimin 398
Edirne 24, 25, 26, 27, 71, 259, 263, 296, 675, 522
Edirneli Nazmî 565
Ellatun 741
Eftim (Papa) 930, 931
Ege Adaları 26
Ege Denizi 283, 543
Ege Sorunu 839
Ege 248, 255, 809
Ege'deki Anlaşmazlıklar 198
Egeliler 815
Egemenlik 118, 155, 156, 157, 193, 196, 207, 215, 216, 232, 238, 288, 291, 310, 327, 328, 329, 335, 356, 359, 360, 637, 643, 916
Ehmed'e Xanî 847, 853
Ekim Devrimi (ayr. bkz. Sovyet Devrimi) 446
Ekinci (Dergi) 219
Eklektizm 189
Ekümenlik 894
El *Hilafe* (Gazete) 214
El Kaide 297
Elazığ 906
Elçi, Said 852, 854, 855, 856, 857, 886
Elçi, Şerafettin 852, 866
Elenizm 931
Eley, Geoff 64
Elias, Norbert 132
Elibol, Sadettin 520
Elisabeth, Marguerite 258
Elitist Tarih Yazımı 92
Elitizm 334
Elitler Demokrasisi 151
Elitler 88, 89, 90, 92, 96, 414, 415
Emel Mecmuası 491
Eminönü Halkevi 565
Emir Faysal 676
Emir Şekip Arslan 214
Emperyal Bürokrasi 120
Emperyal Kapitalist Yayılma 205
Emperyalizm 42, 174, 191, 206, 319, 322, 325, 333, 392, 393, 427, 447, 448, 457, 461, 464, 465, 467, 468, 470, 471, 472, 473, 474, 476, 477, 479, 512, 523, 539, 548, 551, 649, 684, 749, 752, 855, 871, 905, 917, 935
Emre, Ahmet Cevat 253, 566
En Büyük Tehlike 565, 581
En Sinsi Tehlike 565
Enderun 215
Endüstri Devrimi 67
Engels (Friedrich) 438
Enginün, İnci 734
Engizisyon 877
En-Nahıza (Gazete) 591
Enosis Karşıtlığı Davası 336
Enosis 335, 336, 337, 338, 339, 340, 344, 627
Ensest 595, 596
Enternasyonalizm 206, 366, 860
Enver Necati 358
Enver Paşa 24, 62, 71, 114, 173, 345, 353, 361, 398, 401, 442, 443, 453, 698, 875, 902, 934
Envercilik 934
EOKA 336, 339
EPT 561
Er, Ahmet 574, 747
Eralp, Vehbi 571
Erasme 524
Eray, Rahmi 536
Erbakan Hükümeti 167
Erbakan, Necmettin 598, 632, 704, 749, 796
Erbil 113
Ercilasun, Ahmet B. 499
Erciyes Yaylası 404
Erden, Ali Fuat 151, 358
Erdoğan, Necmi 649
Erdoğan, Recep Tayyip 772, 773
Ergenekon (Dergi) 360, 362, 400, 404, 405, 502
Ergenekon, Adalet 819
Ergin, Muharrem 574, 895
Ergin, Osman Nuri 545
Ergun, Saadettin Nüzhet 544
Erhat, Azra 319, 532, 540
Erikler Çiçek Açtı (Roman) 825
Eriksen, Thomas Hylland 708
Erim Hükümeti 159, 165
Erim, Nihat 536, 795
Erinç 302
Erişirgil, Mehmet Emin 125
Erkân-ı Harbiye Mektebi 764
Erkanlı, Orhan 574
Erkek Egemen Düzen 230
Erkilet, Hüseyin Hüsnü Emir 348, 349, 362, 363, 366, 401, 503, 579, 582, 583
Erkman, Faris 565, 581
Ermeni-Kürt Savaşı 845
Ermeni Ayaklanmaları 873
Ermeni Cumhuriyeti (1918-1920)920
Ermeni Devrimci Federasyonu (Taşnak) 920

Ermeni Düşmanlığı 917
Ermeni Katliamı 55, 60, 61, 79, 822, 845
Ermeni Kıyımı 185, 186
Ermeni Kilisesi 921
Ermeni Komiteleri 845
Ermeni Meselesi 210, 211, 268, 822
Ermeni Milliyetçiliği 23, 210, 211, 873, 920, 922
Ermeni Okulları 211
Ermeni Sorunu (ayr. bkz. Ermeni Meselesi) 61, 192
Ermeni Soykırımı İddiaları 839
Ermeni Soykırımı 59, 60, 62
Ermeni Tehciri / Olayı (1915 / ayr. bkz. Tehcir) 51, 114, 768, 821, 822, 898, 921, 930
Ermeni Terörü 283
Ermenice 258, 532, 783, 785
Ermenicilik 783
Ermeniler 29, 47, 49, 55, 59, 62, 67, 71, 106, 111, 173, 206, 211, 248, 249, 257, 258, 259, 311, 355, 418, 772, 814, 819, 820, 821, 822, 844, 845, 845, 847, 873, 889, 894, 898, 911, 914, 920, 921, 922
Ermenileşme 918
Ermenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti 920
Ermenistan 50, 112, 192, 844, 847, 875, 876, 897, 920, 921
Erol, Saliye 817
Erozan, Celal Sahir 263, 269
Eröz, Mehmet 631, 905
Ersagun, K. 666
Ersanlı, Büşra 800
Ersoy, Mehmet Âkif (ayr. bkz. Mehmet Âkif) 812
Ertekin, Orhan Gazi 345
Erten, Bağış 462
Erzincan 906
Erzurum Kongresi 105, 106
Erzurum 105, 170, 269, 312, 323, 552, 645, 661, 837
Esâfil-i Şark 545
Esat Uras Bey 894
Esendal, Mahmut Şevket 623, 624, 698
Eslab-i Kehfimiz 813
Eski Mısırlılar 271
Eski Türk Destanları 814
Eski Türkçe 254
Eski ve Yeni Türkler 350
Eskişehir Konuşması (1923) 265
Eskişehir 170
Esnaf Örgütleri 34
Esperanto Dili 354
Essai Sur l'Inegalite Des Races Humaines 247
Estonya 390, 391
Estonyalılar 389, 406
Eşçinsel Erkekler 229
Eşitsizlik 229, 230
Eşitsizlikçilik 371, 372
Eşitsizlikler 303
Ethem Nejat 430, 442
Ethniki Amina 923
Ethnos 848
Etiler 451, 538, 805, 815
Etnik / Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı 81, 87
Etnik Milliyetçilik 81, 82, 87
Etnisist Milliyetçilik 20
Etnisite 180, 192, 894
Etno-Dinsel Topluluklar 22
Etno-Kültürel Kimlik 22
Etnosantrik Milliyetçiliği 822
Etrüskler 369, 815
Euro Türkçülük 827, 828
Ev Kadınlığı 234
Evamir-i Aşere 898
Evlad-ı Fatihan 378
Evren, Kenan 150, 189, 797
Evrensel Akılcılık 132
Evrensel Söylem 842
Evrensel Uygarlıkçılık 822
Evrenselcilik 285
Evrensellik 54, 89, 193, 842
Eygi, Mehmet Şevki 618
Eylem Felsefesi 380
Eyüboğlu, Bedri Rahmi 602
Eyyuboğlu, Sabahattin 319, 532, 539
Ezan 570, 786

F

Faaliyetçilik Prensibi 367
Family Limitation 414
Fanon (Franz) 231
Farabî 548
Farah, Nuruddin 295
Farsça 28, 72, 159, 254, 255, 258, 271, 346, 366, 377, 388, 409, 411, 416, 422, 444, 488, 550, 620, 668, 697, 702, 671, 725, 728, 737, 751, 752, 770, 778, 793, 800, 805, 816, 856
Fatih-Harbiye 812
Fatih Sultan Mehmet (Padişah) 26, 48, 171, 570, 629, 812
Fâtih ve İstanbul (Dergi) 571
Faz 51, 52
Fehmî-E Bilal 849
Felsefe Tarihi 125
Felsefe 796
Felsefi Türkçülük 56
Fener Rum Patrikhanesi 187, 211, 929
Fenikeliler 805
Fenomen 297
Feodalizm 205, 465, 850, 888
Fer, Cihad Savaş 367, 492, 502
Fergana 490
Ferry, Jules 276
Fesin Yasaklanması 86
Fetih Yıllarını Aydınlatma Derneği 570
Fındıklı 926
Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri 131, 267, 517, 530, 534, 535, 536, 552, 564
Fırat, Abdülmelik 851, 866
Fırat, M. Şerif 853
Fichte 227, 765
Figan (Roman) 822
Fikir Kulüpleri Federasyonu (ayr. bkz. FKF) 463, 473
Fikrî Bütünlük İddiası 19
Filistin İntifadası 878
Filistin 26, 543, 598, 919, 920
Filistin'in Taksimi 920
Fin Turancılığı 347
Fince 394
Finlandiya 389, 390, 391, 483
Finler 364, 378, 389
Finliler 406, 407
Finuvalar 379
Firdevsi 388
Fit Kavramı 428
FKF 473, 474
Focault (Michel) 234
Forum (Dergi) 727
Fotoğraflarla Türkiye 792
Foucaultyen 122
Franco (Diktatör) 206
François I (Kral) 180
Fransa 36, 44, 48, 64, 65, 66, 68, 75, 79, 80, 124, 140, 182, 209, 211, 275, 276, 283, 287, 289, 310, 364, 375, 395, 414, 440, 450, 491, 505, 509, 564, 572, 620, 625, 736, 777, 854, 896
Fransız Devrimi / İhtilali (1789) 56, 57, 65, 77, 79, 181, 182, 236, 272, 289, 376, 377, 450, 531, 637, 640, 738, 801, 811
Fransız Komünist Partisi 44
Fransız Mandası (Suriye) 95
Fransız Milliyetçiliği 285, 708
Fransız Ulus Modeli 78, 79
Fransızca 24, 73, 124, 254, 255, 256, 258, 374, 412, 513, 540, 541, 557, 709
Fransızlar 112, 172
Fraşerli Naim 223
Frazer, James G. 706
Frenkler 744
Frenoloji 246
Freud, Sigmund 313, 706
Fuad Bey 848
Fuat Paşa 506
Fuat Şükrü 249
Fundamentalizm 15, 694
Fuzulî 644
Führer Sistemi 416
Fütürizm 368

G

Gagavuz Türkleri 782
Gagavuzlar 643, 912, 916
Galata Mevlevihanesi 545
Galatasaray (Futbol Kulübü) 716
Galatasaray Lisesi 124
Galatasaray 879
Galip Erdem 422, 423
Galiyelçilik 446, 456, 478, 438, 446, 447, 462
Galliler 777
Galton, Francis 417
Gandhi 525
Ganimid Savaşçıları (Roman) 826
GAP Bölgesi 303, 305
Garanti Andlaşması 164
Gardistlik 359

Garnier 764
Garp Menbalarına Göre Eski Türk Seciye ve Ahlakı 551
Garplılaşmanın Neresindeyiz? 552, 742
Gaspıralı, İsmail (Gasprinsky) 72, 219, 225, 269, 270, 271, 392, 394, 404, 488, 496, 506, 586, 588, 591, 874
Gayrıresmî Milliyetçilik 706, 708, 709, 713, 714
Gazali 130
Gazeteciler Cemiyeti 342
Gazi Osman Paşa 524
Gaziantep 571, 647, 668
Gazneliler 170, 357
Geçit (Dergi) 493
Geçitkale Köyü (Kıbrıs) 340
Gelenekçilik 518
Gelibolu 827
Gellner, Ernest 64, 83, 93, 117, 228
Gemeinschaft 121, 130
Gemuhluoğlu, Fethi 650
Genç Arkadaş (Dergi) 659
Genç Kalemler (Dergi) 29, 97, 811, 263, 330, 331, 588, 812
Genç Osmanlı Cemiyeti 75
Genç Osmanlılar 234, 237, 352, 394, 466
Genç Üllküdaş (Dergi) 665
Gençliğe Hitabe 174, 716, 851
Genel Af 857
Genelkurmay Başkanlığı 144
Georgeon, François 23, 35, 77, 289, 505
Gerillalaşma 861
Germanik Amaç 285
Germanus 406
Gesellschaft 120
Geyve 375
Gezmiş, Deniz 860
Giresun 145
Girit İsyanı 350
Girit Müslümanları 260
Girit 24, 26, 67, 76, 172, 220, 781, 932
Girit'in Ayaklanması 195
Giritliler 786, 815
Gizli / Örtük Milliyetçilik 157, 158
GLADIO 190
Gleyz, Hesse Et 125
Globalleşme / Globalizasyon 190, 191, 192, 320, 469
Goethe 270, 356, 525
Goldzicher 406
Golos 69
Goltz, Colmar Freiherr Von Der 142
Gorbaçov 935
Göç (Filistin'e) 920
Göç 36, 49, 59, 66, 172, 186, 199, 205, 211, 216, 246, 247, 483, 486, 807, 911, 920, 936, 937, 938
Göçek, Fatma Müge 63
Göçmenler 59
Gökalp, Ziya 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 44, 46, 73, 77, 91, 93, 94, 101, 108, 117, 118, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 132, 137, 173, 176, 195, 208, 209, 210, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 253, 260, 263, 269, 286, 290, 310, 316, 328, 330, 332, 333, 345, 348, 349, 350, 354, 376, 378, 379, 395, 396, 410, 442, 454, 484, 501, 505, 510, 511, 512, 514, 515, 517, 534, 535, 536, 538, 539, 541, 542, 544, 549, 550, 552, 556, 557, 559, 562, 565, 568, 572, 573, 575, 579, 588, 590, 616, 650, 643, 652, 656, 657, 667, 668, 680, 731, 732, 733, 734, 735, 738, 739, 744, 745, 746, 747, 749, 759, 760, 765, 780, 780, 782, 784, 786, 802, 802, 803, 807, 811, 812, 818, 847, 894, 897, 912, 932, S3, S9
Gökay, Fahrettin Kerim 416, 417, 418, 419, 420
Gök-börü (Dergi) 362, 366, 400, 412, 483, 487, 493, 502, 566, 579
Gökçen, Sabiha 143, 145
Göksu, Sadık 536
Göktürk Kağanlığı 493
Göktürk, Hilmi 895
Göktürk, Hüseyin Avni 564
Göktürk (Tol), Eren Deniz 20, 103
Göktürkler 170, 248, 396, 558
Gökyay, Orhan Şaik 349, 361, 544, 573, 622
Göle, Nilüfer 88
Gölpınarlı, Abdülbaki 545
Görücü Usûlü Evlenme 244
Göttingen Üniversitesi 492
Göze, Ergun 101
Gramsci 92, 93, 646, 717
Grand Larousse 376
Grekler 323
Greko-Türk Kimliği 319
Grivas (Albay) 336, 340
Güç Odakları 709
Gülcan, Tuvana 36
Gülen, Fethullah 403, 596
Güleryüzlü Sosyalizm! 473
Gülhane Hastanesi 374
Gülhane-i Hattı Hümayunu (1839 / ayr. bkz. Tanzimat Fermanı) 68, 182
Gümüşhane 223
Gümüşoğlu, Firdevs 269
Günaltay, Mehmet Şemseddin 358, 431, 515, 529, 536, 546, 804, 806
Güner, Agâh Oktay 676
Güneş Dil Teorisi 78, 115, 190, 245, 256, 257, 260, 266, 355, 359, 399, 548, 549, 550, 594, 785, 805, 808, 830
Güney Afrika 205, 234
Güney Amerika 181, 472
Güngör, Erol 542, 562, 569, 574, 576, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 667, 668, 670, 701, 744, 745, 746, 749, 761
Güntekin, Reşat Nuri 551
Günün Kadını (Dergi) 242
Günyol, Vedat 319
Gürbilek, Nurdan 243, 244
Gürcistan 170, 935, 937
Gürcüce 258, 361
Gürcüler 364, 696, 896, 924, 934
Gürel, Şükrü Sina 342
Gürkan, Muzaffer 339
Gürkan, Uluç 475, 477
Gürsel Hükûmeti 159, 163
Gürsel, Cemal 150, 794, 853, 876
Güventürk, Faruk 574
Güvercin Kayalıkları (Roman) 828
Güvercinleşme 340

H

Haber Bülteni (Dergi) 877
Habermas (Jurgen) 94
Habeşistan 26
Habib Neccar 488
Habitus 53
Habsburg İmparatorluğu 406
Hacı Bayram-ı Veli 817
Hacı Bektaş Veli 902, 904, 909
Hacı Hafızoğlu 650
Hacıeminoğlu, Necmettin 664, 665
Hacızade Mirza 491
Haçin (Roman) 821
Haçlı Seferi 171
Haçlılar 50, 211, 562
Haçova Savaşı 172
Haddons, Alfred Cort 247
HADEP 452, 866
Haeskel, Ernst 28
Hafız Esad 907
Hafta (Dergi) 547
Haider 80
Hajo Ağa 849
Hakimbay, A. N. (Dr.) 498
Hakimiyet-i Milliye (Gazete) 542, 733, 930
Hakkari 355
Hakkı Tarık Bey 145
Halaskâr Mısır Ordu-yu İslâmiyesi 214
Halep 353
Halide Edip (ayr. bkz. Adıvar, Halide) 732, 733, 734, 735, 746, 828
Halikarnas Balıkçısı (Cevat Şakir) 200, 319, 539, 822
Halil Ganem 214
Halil Has Mehmet 496
Halil Nimetullah (Öztürk) S10
Halil Paşa 443
Halis, Keriman 40
Halit Refiğ 823
Halk Bilgisi Haberleri 484
Halk Fırkası Nizamnamesi 38
Halk Fırkası (ayr. bkz. CHF) 733
Halk İştirakiyûn Fırkası 443
Halk Odaları 317, 318
Halkın Doğru (Dergi) 766
Halka Doğru Hareketi 533
Halkçılık 34, 266, 287, 315, 318, 319, 478, 520, 532, 628, 630, 636, 637, 638, 640, 649, 692, 774, 811, 813, 891
Halkevleri 100, 174, 266, 274, 315,

317, 318, 359, 367, 397, 399, 411, 416, 484, 643, 688, 736, 772, 815
Halkın Sesi (Gazete) 336
Halpern 207
Halüsinasyon 322
Hamdi Yazır (Elmalılı) 545
Hamidiye Alayları 845, 848, 873, 874, 875
Handan 241
Hanedan 214, 388, 516, 531, 562
Hanefi Muzaffer 447
Hanhan, Ziya 817
Hanımeli (Dergi) 242
Harb-ı Umumi 766
Harbiye Marşı 358
Harbiye 348, 351, 629
Harekât-ı Milliye Komitesi 105, 723, 724
Harekât-ı Milliye ve Redd-i İlhak Büyük Kongresi (1919) 105
Hareket (Dergi) 518, 536, 537, 538, 564, 739,818
Hareket Ordusu 76
Harput 69
Hars Milliyetçiliği 264
Harzem 379
Hasan Ferit 492
Hasenheit 126
Hasib Efendi 28
Hasilizm 368
Hasta Adam! 56, 213, 429
Hatay Olayı / Sorunu 698, 894
Hatay 174, 314, 353, 675
Hatıralar 495
Hatiboğlu, Şevket Raşit 563
Havar (Dergi) 850, 876
Havva 357
Hayat Mecmuası 125, 126
Hayali Cemaatler 203, 234, 295
Hayat ve Hatıratım 375, 377
Hayat (Dergi) 242
Haydar Necip Bey 516
Hayek, Friedrich A. 726
Hazar Denizi 29, 172, 447
Hazarlar 929
Hegel 227, 270, 722
Hekimoğlu, Müşerref 242
Helen Dünyası / Uygarlığı 49, 78, 923
Helenizm 927
Helenler 540
Helenleşme 927, 931
Helenotomanizm 922
Helphend, Alexander (Parvus) 269, 272
Helsinki Zirvesi (1999) 343
HEP 452, 453, 844, 866
Herder 227, 270
Hergün 576, 644
Herzfeld 243
Heteanlar 930
Heterojen İktidar Bloğu 37
Heverkan Aşireti 849
Heyd, Uriel 209, 254
Heyet-i Mahsusa-ı Ticariyye 767
Heyet-i Temsiliye 107, 110, 111
Hıdırellez 836
Hıfzıssıhha Kanunu 417
Hıristiyan Araplar 213
Hıristiyan Cemaatler 844
Hıristiyan Dünyası 751
Hıristiyan Düşmanlığı 56, 57
Hıristiyan Karşıtlığı 113
Hıristiyan Rumlar 806
Hıristiyan Türkler 927, 928, 929, 932
Hıristiyanlar 54, 57, 59, 60, 69, 75, 112, 114, 216, 421, 540, 591, 781, 812, 819, 822, 928, 930, 911
Hıristiyanlık 50, 356, 407, 585, 813, 817, 896, 927
Hicri (Öğretmen) 254
Hikmet, Ayhan 339
Hikmet-i Hükümet 16
Hilafet 86, 114, 212, 214, 216, 221, 223, 551, 601, 847, 848, 886
Hilal-i Ahmer Cemiyeti (Kızılay) 124
Hindistan Müslüman Delegasyonu 111
Hindistan Müslüman Kongresi 111
Hindistan 111, 169, 170, 204, 232, 233, 234, 239, 241, 246, 248, 355, 438, 461, 591, 689, 889
Hint-Avrupa Dilleri 246, 253
Hint Denizi 26
Hint Milliyetçiliği 326
Hint Okyanusu 172
Hintliler 71, 814
Hippiler 356
Hira Dağı 541, 568, 576, 577, 584, 597, 906
Hisar (Dergi) 818
Hisar, Abdülhak Şinasi 571
Hitit Krallığı 255
Hititler 257
Hititler 50, 246, 248, 323, 532, 815
Hitler (Adolf) 401, 419, 546, 620, 667, 671, 912
Hiung-Nu 71
Hizbullah 878
Hizbülkontra 878
Hizipleşme 64
Hobbes 120, 722
Hobsbawm, Eric 93, 119, 228, 718
Hofstatter, Richard 427
Hokand 500
Holding Yatırım Teşkilatı 674
Hollanda 182, 696
Homèrè'le Vergile 54
Hopa 926
Hopa, Hasan Fehmi 894
Horasan 98, 357, 365
Hordan, Celal 338
Horthy Yönetimi 391
Hoybun Örgütü (ayr. bkz. Xoybun) 875, 876, 885
Höffding 125
HRK (Hezen Rizgariya Kürdistan-Kürdistan Kurtuluş Kuvvetleri) 861
Hroch, Miroslav 64, 93, 855
Hubert 125
Hucurat Suresi 674
Hudson, Michael 844
Hukukî Türkçülük 54, 55
Humeynicilik 703
Hun İmparatorluğu 389
Hunlar 170, 389
Huntington, Samuel P. 317, 752
Husserl 126
Hutchinson, John 712
Hümanist Anadoluculuk 316
Hümanizm 313, 366, 368, 526, 527, 540, 698
Hür Dünya 621, 625, 627
Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti (HFYC) 724
Hürriyet Ve İtilaf Fırkası 107
Hürriyet ve İtilaf Fırkası 213, 374
Hürriyet (Gazete) 73, 424, 425, 643, 715, 917
Hürriyet'in İlanı (1908) (ayr. bkz. Meşrutiyet İl) 24
Hürriyet-i Şahsiyye 739
Hüseyin Cahit (Yalçın) 85, 94, 95, 97, 101
Hüseyin Rahmi (Gürpınar) 85
Hüseyin Sabahattin 668
Hüseyinzâde Ali Bey (Turan) 28, 72, 219, 395, 484, 590, 731
Hz Ali 524, 904
Hz. Hüseyin 524
Hz. Muhammed 523, 525, 591

I

ICFTU 835
Iğdemir, Uluğ 815
Iğdır 112, 254
ILO 561
IMF 207, 839, 840
Instruction Civique 275, 276
Irak KDP'si 854, 855
Irak Komünist Partisi 854
Irak Kürdistan Demokrat Partisi (ayr. bkz. Irak KDP'si) 854
Irak Kürdistanı 854
Irak Kürtleri 865
Irak 26, 170, 213, 223, 842, 843, 844, 858, 865, 878
Irk ve Kan Milliyetçiliği 265
Irkçı İdeolojiler 260
Irkçılık-Turancılık Davası (3 Mayıs 1944) 175, 345,346, 349, 352, 367, 369, 381, 382, 383, 397, 399, 402, 488, 502, 565, 566, 567, 599, 624, 667, 686, 687
Irmak Hükümeti 165
Irmak, Sadi 258, 418, 536, 833
Islahat Fermanı (1856) 68, 183, 213, 217, 218
Islahatçı Demokrasi Partisi (IDP) 617, 678
Işınsu, Emine 818

İ

İ'lâ-yı Kelimetullah 576
İbn Sina 548
İbni Halduncu Tahayyül 118
İbnülemin Mahmud Kemal 545
İbrahim (Açe Sultanı) 217
İbrahim Efendi Konağı 818
İbrahim Temo 28
İbranice 252, 919

İcazetli Sosyalizm 473
İctimaiyat Dersleri 125
İç Asya 359
İç Rusya ve Sibirya-Türk Tatarları Milli-Medeni Muhtariyeti 496
İçimizdeki Düşman 182
İçimizdeki Şeytan 544
İçtihat (Gazete) 591
İçtimaileştirme 129
İçtimaiyat Enstitüsü 826
İçtimaiyyat Mecmuası 29
İd Mehmet 491
İdealizm 227
İdeolocya Örgüsü 596, 603
İdeolojiler-üstü 15, 18
İdil-Ural 175, 216
İdrak (Gazete) 452
İdris-i Bitlisî 844
İhmal 89
İhsan Nurî 848, 851
İhtilalci Metodlar 252
İkdam (Gazete) 644, 737, 928, 929
İki Dünya Savaşı Arası Dönem 258
İkinci Dünya Savaşı (1939-1945) 61, 78, 80, 101, 150, 161, 169, 175, 188, 205, 336, 345, 346, 348, 359, 361- 363, 366 - 369, 370, 374, 377, 385, 388, 391, 399, 401, 402, 412, 413, 434, 445, 472, 483, 487, 492, 502, 518, 530, 531, 565, 567, 576, 602, 620, 621, 624, 627, 628, 641, 645, 652, 699, 746, 751, 772, 793, 798, 850, 886, 913, 914, 921, 923, 924
İkinci Enternasyonal 438, 439, 446
İkinci Grup 103
İktisadî Devletçilik 770
İktisadi Popülizm 647
İktisadî Türkçülük 55
İktisadiyyat (Mecmua) 29, 33, 764
İktisat (Dergi) 896
İleri Türkçülük ve Partiler 367
İleri Yurt Gazetesi 852
İleri, Celal Nuri 431, 449
İleri, Rasih Nuri 467, 474
İlericilik 292
İlerleme Arzusu 284
İlhan, Atilla 199, 475, 478, 716, 823, 824
İlhan, Suat 143
İlhan, Ziya 565
İlk Hıristiyanlar 194
İlk Kuşak Türkçüler 350, 351, 361
İlköğretim Kurumları Yönetmeliği 799
İlteriş Kutluk 747
İlyas Efendi (Haham) 259
İmam-Hatip Okulları 793
İmam-ı A'zam Ebû Hanife 550
İmparatorluk Türkçülüğü 348
İnalcık, Halil 143
İnan, Abdülkadir 484- 487, 491, 495, 497, 502, 503, 544, 579, 580,895
İnan, Afet 46, 142, 247, 248, 257, 245, 246, 278, 300, 301, 804, 805, 806
İngiliz İstihbarat Servisi 107
İngiliz Kemal (Esat Tomruk) 824
İngiliz Muhipleri Cemiyeti 627
İngiliz Uluslar Topluluğu 407
İngiliz Yüksek Komserliği 107
İngilizce 258, 403, 540
İngilizler 109, 111, 112, 113, 114, 172, 214, 335, 336, 627, 874
İngiltere 64, 65, 66, 164, 209, 223, 336, 338, 398, 414, 420, 438, 443, 511, 558, 625, 726, 734, 736, 56, 59
İnguşlar 934
İnkâr 310, 322
İnkılâp Tarihi 358
İnkılâpçılık 287, 743, 745, 899
İnönü Hükümeti 158
İnönü, Erdal 878
İnönü, İsmet 24, 114, 175, 260, 346, 350, 358, 367, 370, 381, 401, 402, 433, 498, 582, 623, 624, 625, 629, 698, 720, 737, 738, 788, 791, 792, 793, 854, 885, 886, 931
İnsan Hakları 59, 60
İnsan Mecmuası 527
İnsanî Vatanperverlik 520
İnsaniyet 131, 195
İnsaniyetçilik 532
İnsel, Ahmet 763
İonya 822
İpek Yolu 171, 71
İran Devrimi 402, 596, 598
İran Kürdistan Demokrat Partisi 864
İran Kürdistanı 844
İran Kürtleri 854
İran 26, 170, 171, 178, 206, 211, 246, 379, 388, 461, 465, 483, 596, 597, 616, 842, 842, 843, 844, 844, 857, 858, 865, 873, 889
İranlılar 814
İrlanda 322, 584, 932
İrredentizm 36, 372, 407, 408, 516
İrtica 322
İsa (Peygamber) 199, 524
İshak Sukuti 28
İshaki, Ayas 565, 495
İskenderiye 375, 544
İskitler 390, 896
İskoçlar 777
İslâm Alemi (ayr. bkz. İslâm Dünyası) 143, 297
İslâm Ansiklopedisi 816
İslâm Araştırmaları Merkezi 492
İslâm Birliği Düşüncesi 110, 113, 219,357, 782
İslâm Devleti 184
İslâm Dünyası 117, 216, 219, 221, 222, 399, 424, 443, 450, 591, 598, 676, 817
İslâm Enstitüleri 797
İslâm Heterodoksisi 901, 909
İslâm Hukuku 450
İslâm İttihadı 453
İslâm Kardeşliği 357, 546
İslâm Konfederasyonu Hedefi 111
İslâm Mecmuası 29, 33, 108, 515, 588, 592, 593, 764
İslâm Öncesi 639
İslâm Paktı 676
İslâm Tarihi 248
İslâm Türklüğü 731
İslâm Ülkeleri Dışişleri Bakanları Konferansı Genel Sekreterliği 627
İslâm (ayr. bkz. İslâmiyet) 33, 46, 47, 48, 50, 86, 89, 105, 108, 127, 171, 222, 223, 230, 247, 265, 268, 286, 290, 326, 357, 371, 382, 411, 423, 452, 456, 468, 505, 515, 528, 530, 538, 539, 540, 548, 550, 569, 572, 585, 590, 593, 594, 596, 597, 609, 623, 624, 627, 628, 632, 634, 639, 660, 672, 674, 676, 682, 693, 694, 704,725, 737, 77, 78, 785, 807, 817, 889, 899, 909, 914, 937, 51, 517, 519
İslâm'ı Türkleştirmek 106
İslâm'ın Mükemmeliyeti 52
İslâm'ın Türkleştirilmesi 108
İslâmcı Edebiyat 818
İslâmcı Gelenek 844
İslâmcı Hareketler 46
İslâmcı Ümmetçilik 16
İslâmcılar 56, 69, 107, 206, 222, 382, 531, 546, 551, 557, 572, 576, 590, 591, 592, 595, 597, 599, 600, 778, 823, 936
İslâmcılaşma 678, 694
İslâmcılık 20, 32, 56, 69, 92, 97, 98, 184, 187, 191, 204, 206, 269, 348, 352, 356, 359, 373, 385, 423, 424, 434, 515, 520, 534, 536, 556, 561, 568, 588, 589, 590, 591, 593, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 656, 659, 660, 663, 669, 674, 678, 684, 694, 798, 811, 842, 851, 880, 906, 916, 917
İslâmî Direniş 315
İslâmî Düşünce 56
İslâmî Geçmiş 255
İslâmî Milliyetçilik 713
İslâmî Söylem 113
İslâmîleşme 569, 576, 577, 667
İslâmiyet Öncesi 902
İslâmiyet 70, 71, 73, 105, 108, 112, 114, 115, 247, 255, 270, 282, 283, 313, 320, 366, 393, 397, 400, 407, 450, 505, 506, 507, 509, 510, 674, 676, 693, 780, 802, 812, 813, 827, 924, 930
İslâmlaşmak 31, 32, 127, 352, 376, 395, 657, 731
İslâmlaştırılma 847
İslâmlık 208, 844
İslâm-Türk Sentezi (ayr. bkz. Türk-İslâm) 774
İsmail Fenni Ertuğul 545
İsmail, Salih 501
İsmet Paşa (ayr. bkz. İnönü, İsmet) 265
İspanya 75, 182, 206, 554, 555, 777
İspanyolca 258, 912
İsrail 47, 188, 297, 598, 690, 697, 825, 857, 898, 917, 920

İstanbul Belediye Meclisi 896
İstanbul Büyükşehir Belediyesi 629
İstanbul Devlet Klasik Türk Müziği Korosu 550
İstanbul Enstitüsü 571
İstanbul Fethi Derneği 570, 571
İstanbul Fetih Cemiyeti 571, 573
İstanbul Hükûmetleri 103, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 883
İstanbul İşçi Sendikaları Birliği 834
İstanbul Milliyetçiler Derneği 738, 739
İstanbul Öğretmenler Derneği 645
İstanbul Tüccarlar Derneği 896
İstanbul Türkçesi 225, 53
İstanbul Üniversitesi 29, 348, 351, 415, 457, 492, 520, 552, 608, 780, 831, 836
İstanbul Yahudileri 259
İstanbul 24, 25, 28, 29, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 99, 106, 107, 109, 110, 124, 173, 184, 187, 188, 196, 212, 216- 219, 244, 247, 249, 259, 263, 266, 272, 290, 358, 362, 374, 375, 376, 378, 390, 394, 395, 396, 400, 485, 487, 488, 490, 493, 501, 502, 506, 531, 564, 570, 571, 572, 580, 622, 629, 642, 658, 714, 767, 772, 793, 812, 818, 828, 847, 852, 874, 876, 879, 882, 896, 901, 919, 922, 923, 925, 928, 931, 935
İstanbul'un Fethi (1453) 48, 171
İstanbul'un İşgali (16 Mart 1920) 29, 108, 110
İstanbul Enstitüsü Mecmuası 571
İstihbarat Bürokrasisi 168
İstihlâk-ı Millî Cemiyeti 442
İstiklâl (Gazete) 498, 929
İstiklâl Lisesi 125
İstiklâl Mahkemeleri 190, 265, 317, 468, 546, 637, 737, 884, 886
İstiklâl Marşı 147, 329, 358, 546, 642, 644, 877, 922
İstiklâl Savaşı / Harbi 148, 151, 174, 196, 739, 841, 849, 934
İsveç Örneği 53
İsveç 711
İsviçre 86, 248, 275, 283, 697
İsyanlar 847
İş Kanunu 832, 833
İş ve İşçi Bulma Kurumu 641
İşçi Grevleri 204
İşçi Partisi 467, 468, 475, 479
İşçi Sınıfı 206, 793, 828
İşçi ve İşveren Sendikaları 833
İşçiler 338, 439, 440
İşlevsel Türkçülük 801
İştirak (Dergi) 441
İştirak (Gazete) 452
İtalya 44, 64, 66, 75, 175, 183, 206, 211, 246, 366, 369, 411, 420, 440, 546, 566, 636, 699
İtalyan Birliği 709
İtalyan İş Yasası 832
İtalyanca 258, 709, 248, 538
İthal İkameci Kalkınma Modeli 452
İtibar-ı Millî Bankası 108
İtilaf Devletleri 106
İtilaf Kuvvetleri 375
İttifak-ı Hürriyet 75
İttihad-ı Anasır 96, 97, 219, 221, 311
İttihad-ı İslâm 220, 221, 541
İttihad-ı Muhammedi 76
İttihad-ı Turan 221
İttihat ve Terakki Cemiyeti 28, 29, 30, 33, 34, 35, 42, 54, 55, 57, 58, 62, 68, 69, 73, 75, 76, 91, 94, 95, 98, 104, 105, 106, 108, 109, 112, 114, 141, 150, 173, 174, 185, 186, 189, 213, 214, 221, 250, 252, 263, 263, 286, 288, 289, 291, 310, 352, 374, 377, 388, 395, 396, 398, 414, 442, 454, 508, 512, 534, 536, 541, 565, 572, 593, 601, 639, 721, 731, 733, 767, 768, 773, 780, 829, 830, 847, 874, 875, 894, 896, 899, 900- 903, 906, 907, 922, 930
Iyonca 532
Iyonya 319, 323
İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi 550
İzmir İktisat Kongresi 769, 829
İzmir Suikasti 375, 769
İzmir 105, 106, 109, 196, 259, 309, 310, 404, 503, 675, 911, 923, 928, 931
İzmir'in İşgali 195, 642
İzmir-Aydın Demiryolu 829
İzmit 548, 926
İznik 171
İzzet Ulvi 929

J

Jakoben 333, 883
Jakobenizm 475, 644
Jamanak (*Zaman*) (Gazete) 249
James Bond (İngiliz Casus Tiplemesi) 825
Japon Kalkınması 559
Japon Militarizmi 793
Japonca 179, 361
Japonlar 87, 364, 389, 406, 458, 202, 207, 389, 390, 391, 459, 483, 582
Jayawardena 230, 231, 232
Jeanne D'arc 524
Jeopolitik (Anlayış) 168, 169, 171, 172, 175, 176, 177, 303
Jin (Dergi) 847, 875
Jose De San Martin 182
Jönler 819
Jöntük Devrimi / Hareketi 24, 71, 287, 330, 505, 731, 896
Jöntürk İdeolojisi 66
Jöntürkler 56, 88, 98, 104, 196, 214, 224, 288, 351, 352, 508, 511, 731, 732, 874, 922
Julian, Camille 572
Jung, Karl Gustave 313
Jüpiter 826

K

Kabaklı, Ahmet 101
Kabataş Erkek Lisesi 362
Kâbil 698
Kabile Toplumu 31
Kaddafi (Muammer) 598
Kadet Partisi 496
Kadı Rızaeddin Fahreddin 225
Kadıköy Mitingi 109
Kadıköy 188
Kadın Hareketi 244
Kadın Isterse 825
Kadınlar Birliği 734
Kadınlar 86, 226, 227, 229- 233, 237, 238, 239, 241, 244, 273, 284, 326, 327, 419, 536, 606, 878
Kadın-Millet-Devlet 229
Kadıoğlu, Ayşe 284, 723, 737, 738
Kadiri, Zakir 484, 485, 490
Kadirîlik 874
Kadri Cemil Paşazade 851, 874
Kadro (Dergi) 100, 290, 454, 455, 461, 518, 738, 769, 770, 771, 912
Kadro Hareketi 24
Kadro'cular 290, 291, 548, 737, 770
Kafesoğlu, İbrahim 574, 630, 518
Kafkas Cephesi (1915) 30, 33
Kafkas Halkları Konfederasyonu 935
Kafkaslar 29, 66, 74, 78, 104, 211, 311
Kafkasya Ermenileri 211
Kafkasya 27, 76, 111, 170, 173, 175, 190, 216, 363, 389, 398, 401, 402, 477, 483, 566, 587, 911, 917, 937
Kallı, Kadircan 814
Kağan Arslan 889
Kağan 680
Kağızman 112
Kahire 263, 395, 509, 554, 643
Kakojenler 417
Kalgay, Nurettin 216
Kalkınma Planı II 773
Kalkınmacılık 763,764, 765, 771, 773, 774, 775, 776, 798, 891
Kalmuk Türkleri 483
Kalp Ağrısı 241
Kamboçya 877
Kâmil Al- Kassab 95
Kamûs'ul A'lâm 842, 928
Kamusal Alan 232, 236, 243, 244, 280, 282, 287, 346
Kamusallık 277
Kamus-u Türkî 350
Kan Sorunu 352
Kanada 169, 207
Kanal Harekatı 214
Kandiyoti, Deniz 230, 232, 234, 241
Kanlı Pazar (1969) 618
Kansu, Nafi Atuf 431, 433
Kansu, Şevket Aziz 258
Kant 124, 131, 132, 269, 288, 512, 524
Kanuni (... Sultan Süleyman /

Padişah) 172, 180, 927, 928, 931
Kapıkule Gümrüğü 299
Kapıkulu Geleneği 141
Kapılanma Sistemi 236
Kapitalist Ekonomi 93
Kapitalist Kalkınma Modeli 105
Kapitalizm 20, 23, 35, 42, 272, 305, 333, 409, 439, 440, 457, 461, 465, 471, 479, 615, 629, 635, 649, 676, 679, 680, 681, 692, 766, 774, 775, 797, 856, 877, 915
Kapitülasyonlar 68, 108, 272, 273, 277, 449, 763, 764
Kaplan, İsmail 788
Kaplan, Mehmet 536, 780, 781, 782, 783, 784, 758, 818
Kaplan, Metin 825
Kaplan, Sadettin 819
Kara Kemal Bey 767, 768
Kara Kuvvetleri Komutanlığı 149
Karabekir, Kâzım 112, 114, 350, 568
Karadağ 212, 220
Karadeniz 66, 171, 172, 269, 924
Karagil, Nevzat 336
Karagül, Ömer 607
Karahan, Edip 886
Karahan, Hakan 827
Karahanlılar 248
Karakol Cemiyeti 627
Karakurt, Esat Mahmut 820, 821, 825
Karal, Enver Ziya 809
Karamahmutoğlu, Azmi 682
Karamazin 270
Karaoğlan (imaj) 453
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri 199, 237, 243, 313, 315, 460, 547, 738
Karaömerlioğlu, Asım 100
Karapınar 826
Karasu 821
Karay, Refik Halit 376, 821
Kardak Krizi 715
Karlofça Antlaşması 172, 180
Karpat, Kemal 622, 626, 628
Kars 105
Kars İslâm Şûrası (1919) 105
Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü 404
Kasemlu 864
Kâsım Emin 326
Kasımiye Medresesi 488
Kasr-ı Şirin Barışı (1639) 873
Kastamonu Lisesi (Dergi) 622
Kastamonu Lisesi 622
Kastamonu 929
Kaşgar Tarihi 219
Kaşgar 66, 217, 264
Kaşgarlı Mahmud 565
Kaşgarlı, M. Aktar 895
Katalanlar 777
Katanov 488
Kategorik Popülizm 636
Katolik Arnavutlar 211
Katoliklik 48, 932
Kautsky 440
Kava Destanı 874, 875
Kavmiyet-i Cahiliye 222
Kavramsallaştırma 307
Kavuncu, Burhan 680
Kawa Örgütü 857, 858
Kaya, Ahmet 825
Kaya, Şükrü 38, 39
Kaya, Yaşar 852, 886
Kayalı, Hasan 214
Kayalı 98, 99
Kaygılı, Hasan 213
Kayı Boyu 70, 823
Kayı, Reşat 533
Kaypakkaya, İbrahim 860
Kayseri 552, 607, 931
Kayyum El-Nâsırî 505
Kazakistan 403, 447, 826
Kazaklar 493
Kazan Hanlığı 489
Kazan Tatarları 505
Kazan Türkleri 270, 492, 496, 786
Kazan Üniversitesi 489
Kazan 269, 271, 390, 447, 488, 500, 506, 595
Kazanlı Akyiğitzade Musa 764
Kâzım, Musa 515
KDP 859
Keleti Szemle (Dergi) 394
Kemal Tahir 200, 317, 320, 454, 456, 576, 823
Kemalist Batılılaşma 645
Kemalist Elit 658
Kemalist İnanç 259
Kemalist Jargon 332
Kemalist Literatür 313
Kemalist Restorasyon 688
Kemalist Sekülarizm 247
Kemalist Sol-Milliyetçilik 19
Kemalizm 16, 18, 21, 23, 34, 36, 37, 41, 42, 44, 45, 46, 50, 51, 52, 99, 100, 101, 114, 115, 142, 152, 189, 245, 249, 255, 258, 260, 315- 318, 320, 321, 322, 332, 333, 335, 344, 358, 359, 411, 438, 444, 445, 448, 449, 451, 452, 453, 456, 459, 461, 462, 463, 467, 468, 469, 471, 472, 474, 475, 477, 478, 498, 531, 532, 549, 588, 636, 637, 639, 651, 672, 673, 703, 705, 735, 747, 792, 793, 798, 799, 813, 815, 817, 842, 847- 850, 858, 861, 863, 865, 904, 919
Kemalizm 896, 898
Kendi Ayakları Üzerinde Durma Derneği 327
Kendi Kendine Dayatılan 88
Kendiliğinden İdeoloji 19
Kendini Arayan İnsan 576
Kentli-Bürokrasi 34
Kenya 865
Keodurie, Elie 731
Kerim Devlet Tezi 320
Kerime Nadir 241
Kerkük Türkleri 382
Kerkük 112, 113, 114, 175, 177, 830
Keyder, Çağlar 89, 776
Keyman, Fuat 287
KGB 702
Kıbrıs Barış Harekatı (20 Temmuz 1974) 165, 340, 341, 452
Kıbrıs Cumhuriyeti 47, 164, 338, 339, 340, 341
Kıbrıs Davası 268
Kıbrıs Gerginliği (1964) 188
Kıbrıs Konusu 157, 163
Kıbrıs Krizi (1996) 52
Kıbrıs Krizi 44
Kıbrıs Meselesi 165, 166, 824, 923
Kıbrıs Meselesinde Vizyon 341
Kıbrıs Rum Toplumu 335, 337
Kıbrıs Sorunu 336, 339, 341, 342, 354, 453, 467, 839
Kıbrıs Türk Gençlik Teşkilatı (KTGT) 338
Kıbrıs Türk Kurumları Federasyonu (KTKF) 337
Kıbrıs Türk Milliyetçiliği 335
Kıbrıs Türk Toplumu 335
Kıbrıs Türkleri 165, 382
Kıbrıs Türktür Cemiyeti 336
Kıbrıs Ulusal Türk Topluluğu 165
Kıbrıs 26, 47, 66, 160, 164, 166, 167, 177, 190, 197, 198, 297, 335, 336, 337, 340, 341,342, 344, 423, 477, 570, 626,627, 647, 675, 686, 715, 894, 913
Kıbrıs'ın İstirdadı Projesi 337
Kıbrıs-Helen Milliyetçiliği 344
Kıbrıslı Rumlar 339, 343, 337, 338,340,342,343, 344
Kılıç, Salih 839
Kılıçarslan (Sultan) 524
Kılık-Kıyafet Kuralları 181
Kıpçak Boyu 379
Kıpçaklar 896
Kırgız Boyu 379
Kırgızca 404
Kırgızistan 403
Kırgızlar 389, 492
Kırım Harbi / Savaşı (1856) 183, 213, 217
Kırım Tatarları 483
Kırım 24, 27, 55, 66, 171, 172, 216, 219 , 264, 401, 487, 500, 501, 506, 587, 907
Kırımer, Cafer Seydahmet 400, 495, 496, 502, 580
49'lar Tevkifatı 853, 854, 852, 855, 876
44 Ruhu 347, 379, 380, 381, 383
Kırklareli 647
48'liler 855
Kırmızıtoprak, Sait (Kızıltoprak) 852, 856, 857
Kırşehir 650
Kırşehirlioğlu, Erol 650, 670, 671
Kırzıoğlu, Fahrettin 895
Kısakürek, Necip Fazıl 67, 423, 544, 546, 567, 568, 576, 595, 596, 602, 603, 606, 607, 628, 714, 814, 816, 916, 517
Kıvılcım, Yücel 467
Kıvılcımlı, Hikmet 456, 473, 536
Kıvrıkoğlu, Hüseyin 143
Kızıl Cehennem Tehlikesi! 704
Kızıl Çin'den Nasıl Kaçtım? 819
Kızıl Çocuğa Mektuplar 576
Kızıl Elmacılık 517
Kızılyürek, Niyazi 335

Kızılbaş 35, 894,903, 906, 907, 908
Kızıldeniz 214
Kızılderililer 369
Kızılelma (Dergi) 225, 251, 493, 503, 566, 624
Kızılordu 443
Kiğri 113
Kilikya Katoğigosluğu 921
Kilikya 921, 930
Killigil, Nuri 348, 349, 361, 362, 401
Kimlik Krizi 36
Kino, Tijen 827
Kiralık Konak 240
KIT 749
Kitap yakma! 567
Kitapsevenler Kurumu 367
Kitlelerin Uluslaşması 93
Kitlesel Toplumsallaşma 120
Kitleselleşme 91, 92, 95, 96, 101, 663, 665
Kitlesellik 135
KKTC 166, 344
Klasik Liberalizm 718, 719, 722
Klasikler Hareketi 816
Kleridis, Glafkos 340
Klientalizm 647
KMD 633
Kocagöz, Samim 823
Kocatepe 172
Koçak, Cemil 37, 566, 601
Koçgiri İsyanı (1921) 112, 114, 847, 875
Koçi Bey 670
Koçu, Reşat Ekrem 602, 814
Kod Adı Majestik (Roman) 828
Kohn, Hans 285
Kolektif Toplumsallaşma 120
Kolektif Vicdan 123, 130, 131, 132
Kolektivizim 132
Kologlu, Orhan 450
Kolonyalizm 442, 457
Komintern 444, 546
Komplo Teorileri 476, 908
Komprador Burjuvazi 772
Komünist Don Kişotu Proleter-Burjuva Nâzım Hikmetof Yoldaşa 547
Komünist Parti 92
Komünist Tevkifatı (1927) 444
Komünistler 571
Komünizm Tehlikesi 189, 503
Komünizm 31, 47, 189, 333, 356, 363, 366, 367, 368, 370, 380, 392, 415, 416, 615, 618, 624, 625, 626, 627, 632, 664, 666, 671, 675, 679, 681, 687, 690, 691, 692, 693, 696, 704, 724, 725, 726, 727, 746, 774, 775, 855, 888, 889, 891, 915, 920, 935
Komünizme Karşı Mücadele (Dergi) 570
Komünizmi Tel'in Mitingleri 333
Komünizmin Gerçek Yüzü 819
Komünizmle Mücadele Birliği 625
Komünizmle Mücadele Derneği (ayr. bkz. KMD) 382, 632, 679, 689, 699
Komünizmle Mücadele 188, 191
Konfederasyon Tezi 341, 343
Konfiçyüs 96
Kongar, Emre 742, 743
Konjonktür 68, 100, 103, 114, 126, 188, 193, 336, 341, 435, 478, 479, 602, 679, 694, 712, 769, 812, 819, 907
Konsensüs 51, 52
Kont Drakula 826
Kontogiannis 930
Kontra Milliyetçiliği 344
Kontrat Teorisi 230
Kontrgerilla 190, 690
Konya 254, 559, 642, 818
Kooperatif (Dergi) 771
Kopuz (Dergi) 361, 400, 493, 502, 566
Kopuz (Dergi / Samsun) 622
Koreliler 389
Korfu 75
Korporasyonlar 34
Korporatizm 457, 679, 680, 692, 829
Korsikalılar 777
Korumacı Millî Ekonomi 29
Kosova Savaşı I 171
Kosova Savaşı II 171
Kosova Savaşı 936
Kosova 937
Koşay, Hamid Zübeyr 551
Kotan, Mümtaz 857
Koyi, Hâcî Qadirî 844
Koyuncu, Kâzım 926
Kozanoğlu, Abdullah Ziya 813
Kozmopolit Ideoloji 54, 56
Kozmopolitizm 766
Kozmopolitleşme 914, 915, 915
Kölecilik 409
Kölelik 205, 863
Köprülü, M. Fuad 245, 247, 251, 352, 360, 400, 414, 485, 486, 488, 493, 495, 498, 543, 544, 552, 641, 731, 802, 803, 806, 807, 812, 833, 834, 895, 903, 905
Köse Mihal 929
Kösemihal, Mahmud Ragıp 544
Köseoğlu, Nevzat 208, 664, 669
Köseraif, Fuat 503
Köy Enstitüleri 100, 315, 317, 625, 639, 641, 792, 793
Köycüler Cemiyeti 533
Köycülük 315, 318, 319, 366, 639, 640
Köylü Ayaklanmaları 204
Köylücülük 457, 518, 519
Köymen, Nusret 521
Kremlin 567, 696, 701
Kriminalizasyon 625
KTKF 338
Kuban 66
Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı 573
Kudüs 173, 598
KUK 858, 859, 860, 861
Kuleli Askerî İdadisi 374
Kulp 112
Kunos 406
Kuntay, Mithat Cemal 812
Kuomintang 458, 459
Kur'an-ı Kerim 431, 510, 734, 786, 844
Kuraklık 71
Kuranî Hakikat 117
Kurat, Akdes Nimet 809, 895
Kurt Kanunu (Roman) 823
Kurt Karaca (Fikret Eren) 680
Kurt Oyunu (Roman) 825
Kurt Sembolü 579
Kurtuluş (Dergi) 488
Kurtuluş Savaşı 45, 55, 58, 187, 189, 269, 277, 329, 332, 342, 353, 414, 429, 464, 466, 475, 517, 518, 520, 524, 526, 529, 530, 531, 534, 536, 627, 637, 735, 788, 875, 883, 886
Kurucu / Kurtarıcı Atatürk Mitosu 19
Kurumsallaşma 86, 99, 227
Kushner, David 845
Kuşçu, Kemal 382
Kuşçubaşı Eşref 568
Kutalmış Bey 170
Kutay, Cemal 503, 607
Kutlay, Naci 852, 853
Kutsallaştırılma 52, 316
Kutuplaşma 67, 152, 153, 267, 341
KUTV 455
Kuvayı Milliye Ruhu 147, 332, 531
Kuvayı Milliye 99, 103, 104, 105
Kuvayı Milliyecilik 456
Kuveyt 676
Kıvaş (Gazete) 447
Kuzey Amerika 390, 871, 873
Kuzey Irak 477, 876, 877
Kuzey Kafkasya Halkları Konfederasyonu 935
Kuzey Kafkasya 71, 392
Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (ayr. bkz. KKTC) 166, 167, 341
Kuzey Kore 459
Küçük Ağa (Roman) 817, 821
Küçük Asya 928, 930
Küçük Burjuvazi 35
Küçük Düşürülme 58
Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) 172, 216
Küçük Mecmua 29, 541, 544
Küçük Turan Birliği 390
Küçük, Fazıl (Dr) 336, 337, 340
Küçük, Murat 901
Küçük, Yalçın 895
Küçükömer, Idris 670
Külebi, Ali 825
Kültür Değişmeleri 552, 553, 652, 743
Kültür Haftası (Dergi) 573
Kültür Kabileleri 655
Kültürel Irkçı Söylemi 826
Kültürel Modernizm 117
Kültürel Türkçülük 801
Kürdistan (Gazete) 841, 845
Kürdistan İşçileri Partisi (ayr. bkz. PKK) 859
Kürdistan Sosyalist Partisi 857
Kürdistan Tarihinde Dersim 851
Kürdistan Teali Cemiyeti 847, 848, 875
Kürdistan 112, 295, 849, 858, 859, 861, 862, 873, 875, 885
Küresel Kültür 757
Küreselleşme 600, 711, 751, 753,

754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 879
Küreselleşmeci Ahlak 753
Küreselleşmeciler 840
Kûr-şad (Dergi) 251, 566, 623, 747
Kürt Araştırmaları Merkezi Bülteni 852
Kürt Aşiretleri 112
Kürt Bey İsyanları (1806-1847) 873
Kürt Edebiyatı 853
Kürt Emirlikleri 844
Kürt Etnisitesi 405
Kürt Hareketi 333, 453, 467, 475, 634, 841, 842, 843, 844, 847, 850, 852, 853, 854, 856, 857, 858, 860, 862, 866, 867, 906
Kürt İmajı 821
Kürt İsyanı / İsyanları / Ayaklanmaları 45, 322, 823, 844, 854, 864, 885, 887
Kürt Kimliği 321, 322, 714, 918
Kürt Kulüpleri 847, 848
Kürt Meselesi (ayr. bkz. Kürt Sorunu) 452, 453, 456, 467, 672, 678, 694, 695, 841, 855, 866, 880, 881, 882, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 918
Kürt Milliyetçi Eliti 843
Kürt Milliyetçi Hareketi 843
Kürt Milliyetçileri 412
Kürt Milliyetçiliği (Kürd Milliyetçiliği) 22, 713, 841, 842, 843, 844, 845, 847, 849, 852, 853, 854, 861, 865, 871, 873, 874, 876, 878, 879
Kürt Muhalefeti 844, 845
Kürt Sorunu (Kürd Sorunu) 21, 192, 268, 322, 425, 477, 598, 661, 712, 839, 856, 857, 859, 879, 880, 881, 887, 888, 918
Kürt Talebe Cemiyeti 852
Kürt Tarihi 851
Kürt Tarihyazımı 851
Kürt Terakki ve Teavün Cemiyeti 845
Kürt Toplumu 843
Kürt Ulusal Hareketi 793
Kürt-Arap Kongresi 113
Kürtçe (Kürdçe) 258, 451, 532, 695, 714, 785, 846, 852, 853, 854, 875, 876, 879, 900
Kürtçe Yasağı 878
Kürtçe Yayın 787
Kürtçüler 855
Kürtçülük 783, 852, 853
Kürt-Ermeni Çatışması 821
Kürtler (Kürdler) 78, 112, 114, 192, 206, 248, 260, 305, 355, 412, 418, 453, 467, 511, 535, 616, 672, 694, 777, 783, 814, 819, 821, 841, 842, 844, 845, 848, 849, 851, 854, 856, 860, 864, 865, 875, 876, 877, 878, 881, 882, 883, 887, 889, 890, 891, 894, 900, 912, 914, 918
Kürtleri Kurtarma Cemiyeti 852
Kürtleştirilmiş Leninizm – Marksizm 842
Kürtleştirme 847, 851, 862
Kürtlük Bilinci (Kürdlük) 132, 841, 842, 843, 844, 848, 850, 851, 853, 855, 856, 859, 860, 861, 864, 866, 889, 891, 906, 908
Kürt-Türk Birliği Tezi 847

L

La Race. Les Races. Mise Au Point D'ethmologie Somatique 247
La Republiquè (Gazete) 257
La Turquie Kemaliste (Dergi) 24
Lacan 312, 318, 322
Lacancı Söylem 309
Ladino Dili 258
Laik-İrredentist Milliyetçilik 111
Laikleştirme 316
Laiklik 19, 48, 70, 104, 108, 111, 113, 114, 191, 206, 286, 287, 291, 292, 410, 449, 513, 532, 548, 568, 601, 608, 609, 624, 639, 643, 645, 652, 693, 714, 830, 894, 899, 906, 908
Laisizm 114, 640
Laissez Faire 727
Lajos Sasi-Nagy 391
Lambroso Ekolü 861
Landau, Jacob 97, 897
Lange, Oscar 775
Lao-Tzu 524
Latin Alfabesi 86, 403, 491, 786, 925
Latin Amerika 234, 584, 635
Latin Hıristiyanlığı 391
Latin Klasikleri 816
Latince 64, 252, 784
Latinler 252, 896
Lazca 258, 924, 925
Lazcılık 783
Lazebura Çalışma Grubu 925
Lazlar 511, 896, 898, 924, 925, 926
Lazuri Ambarepe (Dergi) 925
Le Bon, Gustave 28, 29, 130, 313, 330, 354
Lè Kemalisme 897
Le Pen 80
Le Play, Frederic 288
Leca, J. 277
Lefke 75
Lefkoşa 339, 686
Legal Kürt Hareketi 866
Lehçe 258, 912
Lehçe-i Osmani 72, 350
Lehistan Krallığı 766
Lehliler 499
Leipniz 524
Lenin 438, 439, 440, 444, 445, 457, 490, 853, 877
Leninist Doktrin 443
Leninizm 445, 446, 460, 842
Les Races Et l'Histoire Introduction Ethnologique A l'Histoire 247
Les Races Humaines 247
Lewis, Bernard 85, 196
Liberal-Milliyetçi Elitizm 729
Liberal Demokrasi 230
Liberal Demokratik Ramgavar Partisi 920
Liberal Devletçilik 115, 770
Liberal Milliyetçilik 20, 425, 730
Liberal Toplum 230
Liberalizm 34, 284, 288, 289, 291, 363, 373, 409, 450, 505, 559, 588, 626, 660, 664, 718, 719, 725, 726, 727, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 740, 741, 746, 747, 748, 749, 752, 769, 915
Libya 26
Lichtenberger, Henri 516, 520, 533
Lies My Teacher Tald Me 205
Likyalılar 902
Linde-Laursen, Anders 711
Lindisfarne, Nancy 202
Lise Öğretim Programları 799
Lisemiz (Dergi) 362
List, Friedrich 33, 764, 765
Locke, John 752
Loewen 205
Londra Konferansı (1955) 114, 163, 164, 336
Londra 173, 214, 439
Los Angeles 827
Louise Le Grand Lisesi 124
Lozan Barış Antlaşması (1923) 114, 158, 161, 164, 174, 335, 375, 419, 467, 518, 519, 548, 587, 842, 894, 912, 922, 931
Lukseınburg Zirvesi (1997) 343
Luther 180, 270, 525
Luxemburg, Rosa 440
Lübnan Dağları 805
Lübnan 213, 921
Lügat-ı Çagatay ve Türkî yi Osmanî 219
Lütfullah (Celâleddin Paşa'nın Oğlu) 75
Lüzumı-i Sa'y-ü Amel 763

M

Maarif Kongresi (15 Temmuz1921) 788
Maarifimizin Ana Davaları 552, 743
Macar Bilimsel Irk Korumacılığı Derneği 391
Macar Emperyal Milliyetçileri 391
Macar Krallığı 408
Macar Panturanizmi 390
Macar Şarkiyatçılığı 406
Macar Turan Cemiyeti 396
Macar Turancıları 390, 394, 396
Macar Turancılığı 347, 389, 394, 399, 406, 407, 408
Macar Ulusçuları 389
Macarca 394
Macaristan 64, 275, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 396, 406, 407, 408
Macarlar 184, 364, 369, 378, 379, 389, 390, 406, 407, 541
Macarların Turanizmi 379
Macarların ve Türklerin Turan'daki Rolü 394
MacCormick, Neil 719
Maceraperestlik 373
Maden Tetkik ve Arama Enstitüsü 358, 412

Mağrib 842
Mahmut Esat (Bozkurt) 86
Mahmut II (Padişah) 68, 218, 873
Mahutlar 576
Mai Lai Katliamı 877
Makarios III 336, 338, 339, 340
Makedonya Bunalımı 24, 505
Makedonya Olayları 185
Makedonya 24, 32, 76, 184, 186, 894, 911
Malatya Kongresi (1966) 470
Malatya Ortaokulu 543
Malatya Suikasti (1952) 570
Malatya 467, 567, 570, 607, 906
Malazgirt Savaşı (1071) 170, 171, 357, 536, 538, 573, 818
Malta Esareti 541
Malta 29
Malthus Yasası 427
Malum Paşa (Dergi) 603
Malumat-ı Medeniye ve Ahlâkiye ve İktisadiye Dersi 275
Malumat-ı Vataniye Dersi 275, 276, 279, 281
Manas Destanı 404
Manas Üniversitesi 403
Manastır 269, 901
Manchester Okulu 33
Mançular 541
Manevilik 285
Mango (Andrew) 782
Manheim, Karl 347, 655
Mani 524
Manisa 69, 266
Manizade, Derviş 336
Mansel, Arif Müfit 816
Mao Zedung 458, 459, 464
Maoizm 457, 459, 468
Maps (Haritalar) 295
Maraş 69, 112, 607, 906
Mardin , Şerif 224, 234, 235, 236, 239, 314, 731
Marjinal 903
Marjinalize 304
Marjinalleşme 267, 384, 691, 847, 855, 922
Marjinalleştirme 852
Marko Paşa (Dergi) 603
Marksist Hınçaklar 920
Marksist İdeoloji 319, 438
Marksizm 41, 447, 453, 456, 460, 477, 514, 653, 728, 752, 823, 842, 877, 905
Marksizm-Leninizm 861, 862, 864
Marmara Kıraathanesi 574
Marshall Planı 646
Martayan, Agop (Dilaçar) 249, 253, 256, 257
Maruniler 219
Marx 438, 439, 752
Masheler Aşağı 581
Masonlar 596
Masonluk 373, 692
Matbaa 779
Matbuat Cemiyeti 263
Matbuat Umum Müdürlüğü 485
Materyalizm 227, 414, 449, 503, 507, 585
Matruşka-Kurşun Adres Sormaz (Roman) 825
Mauritius 708
Maveraünnehir 49
Mavi Anadolucular 540, 822
Mavi Anadoluculuk 827
Mayevski (General) 211
Mazdek 524
MBK (Millî Birlik Komitesi) 674, 727
McCharthsym 594
McCharty 594
McClintock, Anne 231
MÇP 694
MDD 446, 454, 458, 459, 461, 470, 471, 474, 475, 477, 478, 479
Mebadi-i İlm-i Servet-i Millet 764
Meclis-i Mebusan 75, 103, 110, 236, 375
Medenî Bilgiler 114, 278
Medenî Kanun (Kabulü: 1926) 86, 108, 237, 243, 259
Medenileşme 119
Medenileştirme Kampanyası / Misyonu 117, 415, 886, 888
Medine 628
Medyalılar 875
Megali Idea 196, 922, 923
Mehdi 223
Mehmed Ali 551
Mehmed Tevfik Efendi 28, 803
Mehmet Âkif (Ersoy) 187, 354, 432, 433, 546, 568, 572, 616, 642, 644, 812
Mehmet Alizade 499
Mehmet Arif Bey 803
Mehmet Emin Resulzâde 220, 484, 487, 488, 493, 495, 498, 500
Mehmet Halit 516
Mehmet Izzet 17, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 534, 563
Mehmet Sadık 490
Mehmet Tıf 219
Mehmet Ziya 590
Mehremî 565
Meksika 206
Mekteb (Dergi) 493
Meletios Metaksakis (Patrik) 923, 931
Melezleşme 354, 361
Melikşah (Sultan) 149
Memduh Selim 848
Memleketçilik 534, 539
Mem-ü-Zîn 847, 873, 874, 875, 853
Menderes Hükümeti 163, 167
Menderes, Adnan 338, 571, 641, 658
Menemen Olayı 333
Menemencioğu, Numan 402
Menşevikler 439
Menteşe, Halil 62
Meram, Ali Kemal 817
Mercator İlkeleri 295, 298
Meriç 30
Meriç, Cemil 576, 633, 670
Meriç'in Gelini 819
Merkez-i Umumi 263
Merkezileşme 119
Mersin 260
Merzifonlu Kara Mustafa Paşa 817
Mescid-i Aksa (Kudüs) 598
Mesele 668
Meslekî Ahlak 34
Meszaros, Gyula 390
Meşruiyet 16, 41, 42, 52, 88, 104, 114, 118, 120, 147, 150, 156, 158, 189, 196, 213, 229, 233, 588, 636, 637, 643, 691, 716, 847, 848, 851, 853, 855, 864, 867, 905
Meşrulaştırma 87
Meşrutiyet I (1876) 104, 236, 779
Meşrutiyet II (1908) 20, 28, 94, 95, 97, 98, 104, 124, 214, 252, 263, 269, 275, 311, 374, 388, 395, 430, 431, 439, 542, 546, 557, 561, 591, 592, 595, 639, 763, 780, 800, 802, 803, 812, 818, 841, 845, 874, 911
Meşveret 237, 507
Meta-Irkçılık 409
Mete, Ömer Lütfî 696
Mevlana 565
Mezopotamya 170, 246, 248, 255, 543, 809
MHP (Milliyetçi Hareket Partisi) 189, 267, 319, 345, 346, 371, 379, 382, 383, 384, 385, 404, 405, 421, 422, 426, 448, 452, 453, 469, 476, 478, 479, 561, 575, 576, 577, 599, 631, 633, 657, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 671, 672, 673, 675, 676, 678, 679, 680, 682, 683, 684, 686, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 695, 703, 712, 716, 745, 746, 747, 748, 749, 774, 796, 826, 838, 840, 858, 906, 917, 936
Mınassıan, A. Ter 210
Mısır 23, 26, 66, 111, 171, 172, 203, 204, 223, 240, 246, 296, 327, 374, 461, 543, 551, 591, 844
Mısır'ın Sorunları 204
Mısır'lı Mücahiddinler 111
Mısırlılar 246, 815
Miami Üniversitesi 827
Midi Kıyımı 310
Milas 259
Miles, Robert 409
Militan Yurttaş(lık) 275, 277, 283
Militarizm 140, 141, 142, 145, 154, 369, 372, 427, 433
Mill, Stuart 508
Millas, Herkül 193, 331, 332
Miller, David 719
Millet (Dergi) 518, 527, 607
Millet (Gazete) 503
Millet Mecmuası 536, 564
Millet Mektepleri 784
Millet Partisi (MP) 574
Millet-i Hakime 56, 97, 99
Milleti Müsellaha 142
Milletin Devletleştirilmesi 728
Milletler Cemiyeti 800
Milletler Hukuku 759
Milletlere Işık Tutan İlk Beyanname 626
Milletleşme 127, 310
Millî Arşiv 882

Millî Birlik Hükümeti 476
Millî Birlik Komitesi 150, 574, 648, 674, 831
Millî Burjuvazi 16
Millî Cephe İktidarı (Milliyetçi Cephe) 466, 467, 468, 470, 472, 786
Millî Çıkarlar 197
Millî Demokratik Devrim (MDD) 446, 457, 462, 464, 467, 470, 471, 472, 473, 476, 649
Millî Dil 786
Millî Edebiyat 263, 580, 731, 811, 814, 819, 828
Millî Egemenlik 830
Millî Ekonomi 271
Millî Evrenselcilik 822
Millî Görüş Hareketi 421, 659, 679, 713
Millî Güç 148, 149
Millî Güvenlik Bilgisi 146, 149, 154
Millî Güvenlik Konseyi 476
Millî Güvenlik Kurulu 153, 154, 648
Millî Hars Birliği 896
Millî İktisadiyyet Bankası 767
Millî İktisat ve Tasarruf Cemiyeti 771
Millî İktisat 33, 34, 442, 764
Millî İrade 644, 645, 646
Millî Kadınlık 234
Millî Kalkınma Partisi 772
Millî Kimlik (ayr. Türk Millî Kimliği) 15, 20, 22, 27, 34, 89, 141, 194, 198, 224, 230, 239, 292, 310, 311, 318, 319, 321, 757, 800, 801, 819, 842, 897
Millî Kongre (Kıbrıs) 335
Millî Kongre 106
Millî Korunma Kanunu 641
Millî Kurtuluş Cephesi 458, 461, 462
Millî Kurtuluş Hareketleri 454, 455
Millî Kültür 47, 86, 268, 290, 655, 839
Millî Kütüphane 882
Millî Lisan Hareketi 811
Millî Meşrutiyet Fırkası 442
Millî Musiki Cemiyeti 882
Millî Mücadele 20, 42, 99, 110, 111, 140, 146, 151, 214, 310, 317, 433, 441, 442, 461, 464, 484, 512, 532, 542, 545, 548, 572, 614, 642, 675, 731, 733, 734, 817, 820, 824, 929, 931
Millî Müdafa Politikası (Esaslar) 151
Millî Nizam Partisi (ayr. bkz. MNP) 595, 682, 899
Millî Popülizm 646, 647
Millî Proje 311, 312, 316, 318
Millî Rönesans 526, 527, 528, 548
Millî Ruh 371, 725
Millî Savaş 153
Millî Selamet Partisi (ayr. bkz. MSP) 675
Millî Sinema 882
Millî Sosyalizm 460
Millî Sosyalleşme 153
Millî Şef 37, 114, 546, 568, 689, 698
Millî Şuur 291, 400, 582, 839
Millî Tehdit 268
Millî Terbiye ve Maarif Meselesi 29
Millî Tesanüt 372
Millî Tetebbular Mecmuası 29, 802, 807
Millî Türk Fırkası 642
Millî Türk Talebe Birliği (MTTB) 260, 547, 597, 647, 835, 917
Millî Türk Talebe Cemiyeti 902
Millî Uyanış 16
Millileşme 127
Millîlik 834
Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları 736
Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat 124, 563
Milliyet Nazariyeleri 534
Milliyet ve İnsaniyet 510
Milliyet 517
Milliyetçi Cephe Koalisyon Hükümetleri 616, 632, 636, 659, 691, 796, 797
Milliyetçi Cephe Partileri (MC) 469, 649
Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) 678, 679, 694
Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP) 629
Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) 47, 402, 422, 574, 659, 668, 686, 689, 728, 761, 796
Milliyetçi Popülizm 635, 636, 648, 649, 650
Milliyetçi Romanlar 811
Milliyetçi Varyant 459
Milliyetçiler Birliği 382, 569
Milliyetçiler Derneği 381, 382, 571, 573
Milliyetçiler Federasyonu 382
Milliyetçiler Günü 379
Milliyetçileştirilmiş İşçiler 831
Milliyetçiliğimizin Esasları 519
Milliyetçilik Anlayışımız 521
Milliyetçilik Cereyanının Esasları 58
Milliyetçilik Perspektifi 842
Milliyetçilik 652
Milne (General) 105
Mimar Sinan 25, 257, 580
Mirza Bala 502
Mirza Fethali Ahunzade 72
Misak-ı Millî 110, 112, 114, 174, 279, 282, 341, 434, 477, 478, 529, 532, 533, 539, 620, 698, 830, 865
MİSK 838, 839
Misyoner Okulları 874
Misyonerler 296
MİT 699
Mitchell, Timothy 203, 204, 327
Mithat Paşa 506, 508
Mitler 239
Mitterrand 48
Miyasoğlu, Mustafa 818
Mizancı Murad 184, 811
Mjora (Dergi) 926
MNP 423, 674, 773
Mobilizasyon 119, 121, 122, 304, 333, 346
Moda 234
Modern Toplum 88
Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 17, 18, 20, 22
Modernist Milliyetçilik 81, 82, 84, 86, 87, 88
Modernite 233, 305, 307, 596
Modernizm Karşıtlığı 104
Modernizm 82, 89, 105, 110, 187, 505, 518, 588, 621, 640, 687, 798
Modernleşme 35, 38, 86, 89, 103, 104, 108, 114, 117, 174, 230, 268, 305, 314, 326, 327, 329, 332, 333, 410, 448, 449, 487, 562, 621, 654, 669, 672, 687, 732, 733, 742, 752, 780, 915
Modernleşme-Özgünlük Açmazı 87
Modernleştirme 506, 510
Moğolca 249, 394
Moğolistan 170
Moğollar 211, 249, 379, 389, 406, 528, 529, 541, 805, 809, 814, 896
Moise Efendi (Haham) 259
Moiz Kohen (ayr. bkz. Tekin Alp) 896, 899
Moldavya 912
Moliere 270
Moltke 873
Mondros Mütarekesi (1918) 106, 124, 374, 922
Mongol Irk 248
Mongollar 249
Monroe (Doktrini) 534
Montandon, Georges 247
Montesquieu 290, 737
Mora 929
Morin 297
Morris 207
Moskof Düşmanlığı 176, 191
Moskova Antlaşması (1921) 441
Moskova Bolşevikleri 500
Moskova Doğu Halkları Üniversitesi 23
Moskova 31, 75, 111, 174, 177, 211, 443, 455, 456, 459, 490, 627
MOSSAD 825
Mosse, George L. 93, 285
Most favored lords! 848
MSP 189, 423, 476, 659, 674, 773, 774, 796, 844, 858, 866
Muallim (Dergi) 29
Muallim Cevdet 545
Muallimler Birliği 573, 791
Muasırlaşmak 31, 32. 376, 395, 501, 657, 731
Muazzez Tahsin 241
Mufasal Türk Tarihi 358
Muhacirler 24, 36, 59, 266, 487
Muhacirlik 36, 586
Muhafazakâr Milliyetçilik 20
Muhalefet ve Basının Yıkıcı Faaliyetlerini Tahkikat Komisyonu 647
Muhalefet 42, 58, 60, 151, 213, 214,

221, 266, 292, 317, 335, 339, 347, 470, 513, 546, 601, 602, 643, 647, 721, 723, 724, 848, 849, 852, 881, 886, 901, 904
Muhammed Abduh 95, 326
Muhammediye Medresesi 506
Muhittin Bey 766
Muhsinoğlu, Nejat 602
Muhtar, Reha 716
Mungan, Murathan 827
Murad 1 (Hüdavendigar / Padişah) 149
Murat Davman (Türk Casus Tiplemesi) 825
Musa (Peygamber) 524
Musa Carullah Bigi 225
Musa Dağ'da Kırk Gün 922
Musaddık (Başbakan) 461
Museviler 195, 259
Musil (Robert / Yazar) 184
Muslihiddin Adil (Taylan) 276, 278
Mussolini (Benito) 206, 546, 667, 671
Mustafa Celaleddin Paşa (Constantin Borzecki) 72, 219, 349, 350, 355, 550, 801
Mustafa Çokayoğlu 488, 490, 491, 499, 500, 501
Mustafa Kamil 327
Mustafa Kemal (ayr. bkz. Atatürk) 23, 24, 42, 54, 99, 103, 104, 108, 110, 111, 113, 114, 142, 146, 174, 175, 189, 190, 214, 265, 313, 315, 335, 350, 353, 355, 356, 358, 360, 374, 375, 431, 432, 433, 440, 441, 443, 444, 454, 471, 472, 478, 484, 505, 512, 513, 518, 535, 548, 568, 623, 626, 642, 644, 658, 697, 698, 719, 720, 734, 735, 769, 781, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 803, 804, 808, 829, 830, 831, 847, 849, 851, 853, 863, 864, 875, 883, 51
Mustafa Reşit Paşa 218, 219, 506
Mustafa Suphi 269, 441, 442, 443, 478
Musul 111, 112, 114, 175, 177, 830
Mutlakiyet Rejimi 118
Muzaffer, Hanefi 478
Mübadele (1922) 310, 923
Mücadele Birliği 614
Mücadeleciler 576
Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri 103, 637, 733
Müftüoğlu 384
Münir Bey 335
Mülkiye Baytar Mekteb-i Âlisi 28
Mülkiye 348, 351, 516
Müller, Max 389, 765
Mülteci Komünist 819
Mümtaz Turhan (bkz. Turhan)
Mürteci Kürtler 821
Mürtecilik 292, 890
Müslüman Azınlıklar 260
Müslüman Boykotu (1913) 108
Müslüman Cemaatler 845
Müslüman Fraksiyonu Bürosu 490
Müslüman Gürcüler 935
Müslüman İşçiler 829
Müslüman Katliamı 58, 59
Müslüman Katliamları 61
Müslümanlaştırılma 114
Müslümanlaştırma 806
Müslümanlık Dayanışması 113
Müsteşrikler Kongresi XXI 493
Mütareke (Dönemi) 99, 188, 529, 561, 572, 875, 911, 929, 930
Mütefferrika Matbaası 779
Müttefikler 55, 110
Müvahidin Cemiyeti 111

N

Naci Sadullah (Daniş) 546
Nadir Nadi 100, 376
Nadir, Kerime 821
Naim Efendi 30
Nairobi Havalimanı 878
Nakşibendi(lik) Tarikatı 849, 874
Nalçaoğlu, Halil 293
Namık Kemal 72, 73, 122, 184, 218, 234, 238, 286, 314, 516, 524, 547, 587, 588, 596, 608, 763, 782, 811
Nananena 925
Napoleon / Napolyon 26, 75, 181
Narodnik Eğilimler 286
Narodnik Hareketi 315, 639
Narodnik Popülizmi 635
Nasır 461
Nasihat Heyeti 375
Nasyonal Komünizm 447
Nasyonal Sosyalizm 366, 391, 679, 747, 751
Nasyonalizm 615
NATO 151, 159, 161, 188, 207, 338, 441, 473, 477, 561, 570, 625, 626, 675, 687, 690
Navarin Baskını (1827) 172
Navarin 182
Nazım Hikmet (Ran) 370, 546, 547, 551, 569, 748, 824
Nazi Almanyası 193, 401, 636
Nazi Dosyası 348
Naziler 61, 361, 566, 582, 640, 825
Nazizm 260, 366, 377, 416, 620, 668, 671, 697, 702, 793
Nazmi Bey 124
Necip Asım Bey 72, 97, 269, 350, 394, 731, 802, 803
Necip İslâm 589
Necip Türkçü 533
Nefret Köprüsü (Roman) 821
Nehru 461
Nemeth, Gyula 396, 406
Neo-Liberalizm 729
Neologos (Gazete) 95
Nerede Kırçiçeklerim (Roman) 821
Neşet Halil 770
Nevroz Ateşi 874
Nevroz 878
Nevruz Bayramı 405
Nevşehirli İbrahim Paşa 181
New York 294, 418
Neyzen Emin (Yazıcı) 545
Nice Yahudi Mezarlığı 896
Nice 896
Nil Nehri 204
Nil Vadisi 248
Nişantaşı 580, 812
Niteliksiz Adam 184
Nizam-ı Alem (Dergi) 678
Nizâm-ı Alem Ocakları 577
Nizam-ı Alem 284
Nizamname (1918) 264
Nogaylar 66
Nominalizm 727
Norveç Örneği 53
Notlar (Roman) 823
Novii Vostok (Yeni Doğu / Dergi) 455
Nuh (Peygamber) 875
Nur Hareketi 905
Nur, Ziya 574, 576, 669
Nurcular 576
Nuri Dersimi (Dr.) 848, 851, 874
Nutuk 40, 174, 535, 851, 853, 863
Nüfus Mübadelesi (1923-1924) 47, 781
Nüfus Sayımı 295, 893
Nükleer Savaş 297
Nükleer Şemsiye 189

O

Ocak (Dergi) 537
Odlu Yurt (Dergi) 488, 493, 500
Ogni (Dergi) 894, 926
Oğlum Osman 818
Oğuz Birliği 225
Oğuz Han 550, 575
Oğuz Türkleri 70, 171
Oğuzculuk 354, 379
Oğuzkan, F. 565
Okulöncesi Eğitim Programları 799
Okurer, Cahit 739
Okyar, Fethi 367
Olgun, Mehmet Tahir 894
Oligarşi 740
Olson, Emelie 244
Oltu 112
Olumsuz Türk İmajı 55
Osmancık 817
Omurtak Han 389
On Direktif 795
14'ler 382, 668
12 Eylül Askerî Darbesi (1980) 137, 150, 151, 152, 159, 166, 189, 190, 267, 283, 425, 448, 468, 577, 596, 597, 629, 648, 660, 664, 676, 678, 680, 683, 689, 691, 699, 700, 701, 702, 703, 705, 728, 729, 748, 793, 796, 797, 798, 839, 840, 860, 861, 878, 889, 908, 917
12 Mart Askerî Müdahalesi (1971) 151, 152, 159, 165, 340, 648, 676, 793, 794, 795, 856, 877
12'ye 5 Kala 340
Onuncu Yıl Marşı 358, 714
Or Yeuda (Gazete) 920
Oran, Baskın 871
Ordu İç Hizmet Kanunu 150
Ordu Millet 142, 143, 144, 154
Orenburg 493

Orhan Veli 356
Orhon, Orhan Seyfi 366, 371, 579, 580, 581, 582
Orhun (Dergi) 352, 360, 400, 486, 493, 530, 544, 547, 566, 571
Orhun Abideleri 389
Orhun Yazısı 251
Orhun, Defne 261
Orhun (Dergi) 352, 381, 503, 738
Orkun Abideleri 219
Orkun, Hüseyin Namık 361, 376, 396, 397, 579, 581, 816
Orta Asya Cumhuriyetleri 163
Orta Asya Türkleri 814
Orta Asya 47, 49, 66, 71, 114, 115, 170, 175, 199, 246, 247, 248, 257, 279, 311, 319, 347, 363, 388, 389, 394, 398, 399, 402, 404, 412, 417, 418, 424, 446, 447, 483, 486, 487, 528, 540, 542, 543, 545, 548, 550, 551, 566, 572, 576, 580, 587, 792, 805, 807, 812, 851, 898, 902, 906, 519
Ortaç, Yusuf Ziya 371, 579, 580, 582, 815
Ortaçağ 55, 540, 548, 751, 754, 755, 877
Ortadoğu (Gazete) 478, 576, 650
Ortadoğu Dengeleri 843
Ortadoğu Kürt Hareketleri 843
Ortadoğu 67, 114, 170, 234, 317, 325, 424, 620, 676, 841, 842, 850, 851, 857, 858, 861, 862, 865, 867, 875, 917
Ortamektep İçin Tarih 804, 805
Ortanın Solu 475
Ortodoks Arnavutlar 211
Ortodoks Kilisesi 211
Ortodoks Türkler 254
Ortodokslar 198, 929
Ortodoksluk 222, 584
Orwell, George 316
Oryantalist Kurgu 204, 205
Oryantalistler 901
Oryantalizm 307, 347
Osman Hoca 488, 490
Osmanlı Ahrar Fırkası 76
Osmanlı Alfabesi 785
Osmanlı Bankası 108
Osmanlı Birliği 845
Osmanlı Devlet Sistemi 110
Osmanlı Devleti 31, 63, 65, 66, 67, 73, 74, 75, 76, 113, 212, 213, 214, 216, 220, 221, 222, 224, 352, 390, 393, 395, 442, 450, 456, 511, 575, 576, 661, 669, 671, 761, 765, 767, 779, 806, 811, 817, 823, 898, 899, 922
Osmanlı İmparatorluğu 16, 23, 25, 27, 28, 31, 44, 48, 56, 70, 74, 86, 87, 88, 91, 93, 95, 96, 97, 104, 107, 113, 141, 168, 172, 173, 174, 182, 195, 215, 232, 234, 235, 263, 269, 270, 272, 283, 284, 286, 300, 376, 429, 440, 484, 496, 503, 505, 508, 509, 511, 513, 515, 518, 519, 523, 524, 534, 535, 616, 641, 666, 712, 732, 765, 769, 771, 778, 792, 804, 829, 830, 841, 842, 871, 893, 901, 919, 927, 934, 57
Osmanlı Kozmopolitizmi 77
Osmanlı Kurumsal Yapısı 114
Osmanlı Kürdistanı 842, 844
Osmanlı Muhalefet Hareketi 56
Osmanlı Reform Geleneği 88
Osmanlı Romanı 819, 820
Osmanlı Saltanatı Kurumları Tarihi Üzerine Deneme 505
Osmanlı Savaş Bakanlığı 110
Osmanlı Siyasal Düşünü 763, 764
Osmanlı Sosyalist Fırkası 452
Osmanlı Ulusötesi Yapısı 80
Osmanlıca – Türkçe Cep Kılavuzu (Sözlük) 255
Osmanlıca 315, 350, 430, 650, 816
Osmanlıcılar 69, 429, 823
Osmanlıcılık 29, 30, 56, 63, 68, 69, 70, 72, 73, 75, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 104, 221, 269, 291, 311, 348, 352, 353, 356, 359, 395, 398, 434, 509, 513, 531, 534, 598, 801, 803, 811, 812, 813, 823, 880, 881
Osmanlılar 54, 55, 57, 58, 61, 62, 71, 80, 95, 183, 199, 213, 236, 248, 763, 767, 779, 849, 873, 924, 929
Osmanlılığın Türkleşmesi 108
Osmanlılık 27, 54, 56, 96, 108, 208, 214, 220, 221, 312, 325, 330, 536, 548, 734, 802
Osmanlı-Rus Savaşı (1877-1878) 59, 173, 505, 587
Osmanoğulları 215
Otantik Türk Fikriyatı 16
Otantizm 313, 315
Otoritarizm 741
Otoriter Reformculuk 90
31 Mart İsyanı (1908) 76, 95, 212, 374
Otyam, Fikret 876
OYAK 674

Ö

Öcal, Cemal Oğuz 582
Öcalan, Abdullah 44, 453, 715, 826, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 878
Öğün, Süleyman Seyfi 531, 539, 630
Öğütçü, Abdülkadir Kemali 602
Öjeni 414, 418, 419
Öjenizm 414, 415, 416, 417, 420, 421
Ölmeye Yatmak 633
Ömer Hayyam 290
Ömer Seyfettin 29, 99, 185, 195, 310, 311, 312, 313, 327, 330, 331, 332, 349, 350, 355, 511, 588, 731, 811, 812, 813, 819
Ömer Şevki 111
Önen, Nazım 406
Önen, Nizam 362, 396, 622
Öngör 302
Ön-Milliyetçilik 21
Ötüken (Dergi) 352, 384, 667, 876
Ötüken Neşriyat 576
Öz, Esat 751
Özal Ekonomisi 878
Özal, Turgut 48, 189, 190, 334, 424, 533, 540, 597, 619, 660, 662, 729, 730, 748, 749
Özbekler Tekkesi 219
Özbekler 389, 492, 501
Özcü Milliyetçilik 19
Özdağ, Muzaffer 176, 747
Özdağ, Ümit 168
Özdemir, Erdoğan 819
Özdeş, Oğuz 817
Özdoğan, Günay Göksu 100, 388
Özel Harp Dairesi 337, 340, 683
Özel, Ismet 596
Özer, Osman 895
Özer, Yusuf Ziya 804
Özgen, Besim 825
Özgürlük Yolu 857, 877
Özkırımlı, Umut 706
Özkök, Ertuğrul 101, 424, 425, 716
Özleyiş (Dergi) 566
Öztrak, Ilhan 877
Öztuna, Yılmaz 629, 630
Öztürk, Seyfi 837
Özyörük, Mukbil 602

P

Pakistan 493, 889
Pal Teleki (Kont) 394
Panalmanlık 408
Pancermenizm 389, 391, 405, 406, 408, 576
Panislâmcılık 72
Panislâmist Ideoloji 61, 185
Panislâmizm 29, 61, 104, 111, 223, 269, 311, 343, 395, 508, 509, 510, 513, 515
Panortodokse 389
Panotomanizm 184
Panslavizm 389, 390, 392, 405, 406, 408
Panteon 48
Panturancılık 394, 585
Panturanizm 104, 108, 111, 364, 389, 408
Pantürkçüler 27
Pantürkçülük 24, 341, 364, 388, 391, 394, 394, 398, 402, 403, 410, 585, 934, 935
Pantürkizm 66, 97, 104, 175, 269, 311, 343, 346, 413, 505, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 545
Pantürkizm 97
Paradigma 115, 122, 194, 197, 198
Paranoya 298, 307, 325, 699, 917
Paris Barış Konferansı 107, 110
Paris Kürt Enstitüsü 861
Paris 75, 173, 213, 275, 289, 375, 486, 491, 497, 499, 500, 507, 508, 544, 572, 735, 861, 934
Parla, Taha 30, 32, 33, 35, 209, 237, 240, 733, 798, 863
Parlamentarizm 363, 366, 367
Parola Afrika, Işareti Akdeniz (Roman) 825

Pars, Muhittin Baha 608
Partiya Karkeren Kurdistan (ayr. bkz. PKK) 859
Patvus Efendi 269, 272, 442
Pasarofça Andlaşması 180
Pascal 522
Pasifik Okyanusu 352, 390
Pasifizm 416
Pasin Muharebesi (1049) 170
Pasinler 552
Patasana (Roman) 822
Pateman 230
Paternalizm 327
Patrikhane 922, 923
Patrimonyal Gelenek 88
Patrimonyal Yurttaşlık Sistemi 120, 133, 119, 120
Pazar 926
PDA 474, 475
Pedagojik Mühendislik 276
Peirce 238
Peker, Recep 39, 637, 738, 770, 771, 831, 832, 833
Pembe İncili Kaftan 331
Pentagon 299
Pepevi, Halûk Nihat 516
Perinçek, Doğu 462 – 469, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 716
Perry, George P. 259
Pertev Bey'in Üç Kızı 816, 817
Peru 182
Petain (Mareşal) 44
Petersburg Arkeoloji Cemiyeti 490
Petersburg 490
Peyami Safa 542, 544, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 566, 567, 573, 574, 581, 595, 602, 812
Peyman (Gazete) 28
Phillips 230
Pirus Zaferi 24, 865
Pittard, Eugène 46, 246, 247, 258
Piyasa Toplumu 20
PKK 153, 190, 467, 476, 477, 577, 597, 672, 694, 700, 701, 712, 843, 858, 859, 860, 861, 862, 864, 865, 867, 878, 894, 918
Plamenatz, John 83
Platon 433
Platonik Özellik 287
Poète Et Penseur 516, 520
Pogrom 61
Politik Kutuplaşma 21
Politik Milliyetçilik 777
Politikleşme 94
Polonezköy 182
Polonya 182, 207, 390, 439, 440, 584, 932
Pomakça 258
Popper, Karl 741, 744
Popüler Kültür 18
Popüler Milliyetçilik 119
Popülist Karakter 20
Popülist Milliyetçilik 647
Popülizm 83, 422, 448, 629, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 646, 647, 648, 651, 654, 656, 657, 658, 660, 661, 662, 673, 690, 729, 776, 915
Portekiz 182
Potanto 355
Poverty of Historicism 744
Pozitivist İdeoloji 88
Pozitivizm 105, 127, 290, 291, 511, 732, 801, 802, 906, 907
Prag 934
Pragmatizm 348, 422, 618, 633, 660
Pratik ve Teorik Ahlâk 124
Premordiyal 120
Prens Sabahaddin 214, 288, 289, 291, 374, 732, 734
Primo Türk Çocuğu 331, 812
Prizren Birliği 212
Prizren 212
Proletary (Dergi) 439
Proletarya Enternasyonalizmi 447
Proletarya 473, 474, 500
Proleter Devrimci Aydınlık (PDA / Dergi) 474
Proleterya Hegamonyası 775
Prometeci Hareketi 488
Pro-Natalist Politikalar 414
Prodos (Gazete) 95
Protestanlar 570
Protestanlık 585
Prusya 276, 289, 508
Psikanaliz 371
Psikoloji 796
Purcell 296
Puşkin (Alexander) 270
Püritanizm 132

Q

Quartier Latin 572

R

Radek 443
Radikal Türk Ulusçuluğu 388
Radikalizm 348
Radloff, Wilhelm 497, 801
Radlov 391
Rafızi 906, 908
Rafızîler 903
Ramazan Bayramı 217
Ramgavarlar 920
Rauh, F. 124
Ravanduz 112
Reagan Yönetimi 189
Recaizade Ekrem 314
Reddi Miras 79, 813
Reel Politik 427
Reel-Sosyalist Sistem 21
Refah Partisi (ayr. bkz. RP) 660, 678, 917
Referandum (1 Temmuz) 162
Reform 65, 66, 68, 70, 86, 87, 88, 89, 93, 108, 117, 118, 122, 141, 234, 284, 290, 314, 315, 335, 346, 505, 506, 510, 522, 585, 625, 688, 691, 721, 795, 854
Reformizm 90
Rejim Kanunu 832
Renan, Ernest 36, 46, 48, 77, 239, 289, 310, 709
Renner, Karl 439, 440
Resimli Ay (Dergi) 242
Resimli Ay'cılar 546
Resimli Hayat (Dergi) 242
Resmî İdeoloji 16, 19, 20, 51, 59, 86, 96, 118, 148, 151, 180, 317, 341, 359, 373, 573, 686, 687, 708, 709, 713, 714, 821, 895, 918, 924, 925
Resmî Kültür 118
Resmî Milliyetçilik 19, 21, 51, 708, 709, 713, 714
Resmiyet-Dışı Milliyetçilik 19
Reşat Fuat 441
Reşat Kayı 516
Reşit Galip 257, 245, 246, 249, 250, 543, 732, 803, 804, 806
Rey, Abel 124
Rıfaiye Tarikati 818
Rıfkı Baba 902
Rıza Nur 63, 101, 361, 365, 374, 375, 376, 377, 400, 484, 492, 544, 551, 552, 553, 554, 555, 559, 560, 565, 568, 569, 574, 577, 623, 642, 894
Rıza Şah 206
Rıza Tevfik (Bölükbaşı) 269, 764
Rızgarî Örgütü 857, 858, 877
Risale-i Nur 568
Roji Nû (Dergi) 850, 851
Romalılar 271
Romanov İmparatorluğu 392
Romanov Rusyası 390
Romantikler / Romantik Düşünce 285, 286, 336, 337, 344, 377, 383, 502
Romantizm 508, 537, 539
Romanya 27, 207, 220, 391, 620, 621
Romence 258
Rona, Tarık Emin 281
Ronahî (Dergi) 850, 851, 876
Rossi 764
Rousseau (Jean Jacques) 120, 270, 272, 737
Rönesans 585
RP 423, 468, 599, 773, 799
RTÜK 51
Ruh Adamı 355
Ruhi 644
Rum Millîyetçiliği 922
Rum Pontus 112
Rum ve Ermeni Azınlıkları 112
Rumca 378, 532, 783, 785, 909, 912
Rumculuk 783
Rumeli 26, 27, 66, 106, 196, 215, 220, 330
Rumlar 49, 67, 173, 182, 186, 196, 198, 212, 218, 259, 331, 336, 338, 418, 627, 772, 812, 814, 820, 822, 902, 922, 923, 929, 930
Rumluk 929, 930
Rus Avrasyacıları 399
Rus Bolşevik Partisi 447
Rus Çarlığı 802
Rus Dünyası 388
Rus Irkçılığı 696
Rus İhtilali / Devrimi (1917 / ayr. bkz. Sovyet Devrimi) 214, 225, 505, 514

Rus Komünist Partisi 443
Rus Milliyetçiliği 392, 439, 824
Rus Popülizmi 512
Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi 439
Rus Sömürgeciliği 447
Rus Yayılmacılığı 216
Rusça 258, 486, 488
Rusk, Dean 676
Ruslar 31, 62, 96, 172, 177, 210, 216, 392, 393, 413, 443, 447, 487, 490, 499, 506, 702, 809, 814, 825, 932, 937
Ruslaştırma 311, 392
Rusya Bağımsız Devletler Topluluğu 402
Rusya Federasyonu 169, 404, 937
Rusya Müslüman Tatarları 392
Rusya Müslümanları 447
Rusya Sosyalist Federatif Sovyet Cumhuriyeti 375
Rusya Tehlikesi 47
Rusya Türkleri 666
Rusya 24, 27, 65, 66, 72, 78, 87, 91, 96, 97, 163, 174, 175, 177, 178, 182, 183, 185, 210, 211, 212, 213, 217, 222, 225, 270, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 399, 405, 416, 439, 440, 442, 446, 447, 459, 475, 483, 484, 485, 486, 489, 491, 492, 493, 495, 496, 497, 499, 501, 505, 506, 509, 511, 512, 582, 589, 591, 631, 636, 675, 702, 737, 764, 874, 57, 59
Rusyalı Aydınlar 483, 484, 485, 487, 494, 502
Rüstempaşa Medresesi 569

S

Saadettin, Orhan 125
Saatçi, Ercan 715
Sabahaddin (Celâleddin Paşa'nın Oğlu) 75
Sabirler 896
Sabis, Ali İhsan 348, 349, 362, 602
Sabit, Halim 515
Sabit, Nüzhet 515, 516
Sabri, Osman 852
Sadabad Paktı 175, 876, 877
Saddam Hüseyin 477
Sadeleştirme 303
Sadık, Mehmet 502
Sadullah, Mitat 277, 280
Saf'vet, Reşit 503
Sağ (Siyaset Geleneği) 15, 115, 267, 278, 333, 346, 352, 374, 424, 448, 452, 479, 576, 626, 632, 643, 646, 648, 658, 662, 663, 664, 681, 682, 684, 695, 702, 719, 729, 774, 785, 855, 936
Said Halim Paşa 572
Said, Baha 902, 903
Said, Edward 203
Saidi Nursi 537, 546, 568, 607
Saint-Barthelemy Katliamı 310
Saka Türkleri 170
Sakal, Fahri 737
Sakarya Marşı 714
Sakarya Nehri 171, 174
Sakarya Savaşı 140
Sakarya 190, 517, 675
Sakızlı Ohannes Paşa 764
Samih Rıfat (Çanakkale Mebusu) 245, 251, 803, 804
Samsun 502, 623, 789
Samuelson, R. J. 758
Sanat Bilim ve Kültürde Orkun 746
Sanayi Kapitalizmi 205, 206
Sanayi Kredi Bankası 254
Sanayileşme 914
Sançar, Nejdet 353, 361, 371, 376, 378, 379, 383, 410, 579, 581, 598, 746
Sanger, Margaret 414
Sansür 94, 506
Sap Sınır Kapısı 925
Saracoğlu, Şükrü 352, 358, 366, 367, 402, 413, 566, 581
Sarı Deniz 30
Sarı Irk 247, 248
Sarı Mehmet Paşa 670
Sarıkamış 30, 112
Satı Bey 223
Savaş Devletçiliği 768
Savunmacı Modernleşme 88
Say 764
Saydam Hükümeti 159
Sayılgan, Aclan 819
SBKP 467
SCF (Serbest Cumhuriyet Fırkası) 674, 720, 721, 724
Schiller 270, 356, 524
Schmidt 312
Schmoller 765
Sciences Sociales 288
Sebil-ür Reşad (Dergi) 536, 564, 591, 592
Secere-i Türki 72
Seçim (14 Mayıs 1950) 641
Seçim 94, 97, 109, 214, 340, 342, 453, 535, 689, 694, 695, 703, 712, 716, 720, 796, 858
Sekülarizasyon 35
Sekülarizm 594
Sekülerleşme 291
Selahaddin-i Eyyûbî (Hükümdar) 524, 850
Selânik Sosyalist İşçi Federasyonu 441
Selânik Yahudileri 196
Selânik 28, 29, 263, 330, 366, 441, 535, 572, 658, 817, 896, 901
Selçuk Üniversitesi 650
Selçuk, İlhan 475
Selçuklu İmparatorluğu 149
Selçuklular 170, 171, 248, 258, 815, 896
Self Determination Hakkı 336, 339
Selim II (Padişah) 217, 844
Selimiye Camii 25
Selmanı Farisi (Sahabe) 616
Semerkant 71, 826
Sendika Birlikleri 833
Sendikal İdeoloji 829
Sendikal Örgütlenme 834
Sendikalar Yasası 834
Sendikalar 338
Sepetçioğlu, Mustafa Necati 819
Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) 245, 259, 333, 542, 720, 736, 737, 772, 904
Serbest Fırka Denemesi 289
Serbest Fırka Hatıraları 737
Serbest İnsanlar Ülkesi 290, 291, 724, 737
Serbesti (Gazete) 97
Serbestî-i Ticaret 763
Serdengeçti (Dergi) 566, 567, 568, 569, 570, 658
Serdengeçti, Osman Yüksel 566, 567, 568, 569, 570, 571, 597, 632, 657, 658, 659, 915
Serez 896
Serhat, Medet 852
Sertel, Sabiha 546, 620
Sertel, Zekeriya 502, 894
Serteller 628
Sertelli, İskender Fahrettin 814, 815
Sertoğlu, Murat 817
Servet-i Fünun 764
Seton-Watson 64
Sevgen, Nazmi 895
Sevgim ve Izdırabım (Roman) 821
Sevinç, Erdal 828
Sevinç, Necdet 671, 683
Sevr Antlaşması (1920) 48, 110, 429, 847, 875, 886
Sevr Sendromu 879
Seyfî, Ali Rıza 826
Seyit Ahmet (Kırımer) 497
Seyyid Abdülkadir 847
Seyyid Ebu'l Gazi Han 216
Seyyid Rıza 885
Seyyit Ahmet Arvasi 576, 683
Sezer, Sevda 817
Shakespeare (William) 356, 525
SHP 452, 453
Sınıfsal Konfigürasyonlar 119
Sınıfsızlık 34
Sıradan / Gündelik Milliyetçilikler 18, 160
Sırat-ı Müstakim (Dergi) 515, 546, 590
Sırbistan 64, 66, 217, 220, 391, 894
Sırp Milliyetçiliği 60
Sırp Sındığı Zaferi 171
Sırpça 258
Sırplar 182, 212, 499
Sibirya Hanlığı 172
Sibirya 171, 175, 446, 447, 516
Sidi, Emanuel 259
Silah Ambargosu 162
Silahlı Kuvvetler 798
Silistre 73
Silvan 855
Sima (Dergi) 926
Sima Vakfı 926
Simbiyotik İlişki 16
Sinekli Bakkal 241
Sinop 374
Sirer, Rey Şemsettin 370
Sirman, Nükhet 22, 226, 236
Sisam Adası 220
Sismondi 764
Sivas Demiryolu Hattı 433
Sivas Kongresi 106, 374

Sivas Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti 106
Sivas 105, 171, 433, 876, 906, 908
Sivil Milliyetçilik 81, 82
Sivil Toplum 90, 119, 121, 190, 244, 317, 326, 328, 916
Sivil Türkçülük 266
Sivil Yurttaş 275, 283
Sivilleşme 137, 154
Sivrihisar 780
Siyamlılar 389
Siyasal Bilgiler Okulu 505, 507, 508
Siyasal Dilencilik 211
Siyasal İslâm 453, 467
Siyasal Katılım 282
Siyasal Liberalizm 282, 763, 769
Siyasal Osmanlıcılık 812
Siyasal Pedagojik Teknikler 120
Siyasal Türkçülük (ayr. bkz. Türkçülük) 263
Siyasetin Toplumsallaşması 120
Siyast Konjonktür (ayr. bkz. Konjonktür) 42, 43
Siyasî Milliyetçilikler 18
Siyasî Partiler Kanunu 648
Siyasî Türçülük 350
Siyonizm 812, 898, 919, 920
Slav Dünyası 390
Slavofiller 96
Sloterdijk 305, 306
Slovaklar 408
Smiles, Samuel 327
Smith, Adam 508, 718
Smith, Anthony D. 64, 712
Softalar 319
Softalık 206
Sofuoğlu 384
Sofya 390
Soğuk Savaş 114, 152, 169, 175, 176, 177, 188, 190, 191, 207, 266, 336, 338, 346, 370, 373, 377, 402, 595, 598, 599, 609, 621, 624, 626, 628, 632, 668, 676, 690, 699, 701, 702, 704, 705, 754, 905, 906, 908, 913, 921, 925, 934
Soğukçeşme Askerî Rüştiyesi 374
Sokrates 126, 220, 523
Sokullu Mehmet Paşa 172, 580
Sol Milliyetçilik 316
Sol Ulusçuluk 117
Sol (Siyaset geleneği) 41, 42, 115, 199, 200, 206, 278, 319, 320, 346, 400, 438, 442, 446, 447, 448, 452, 457, 459, 462, 463, 469, 471, 475, 477, 633, 648, 649, 659, 663, 682, 684, 690, 702, 726, 729, 774, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 860, 862, 888
Solcular ve Kızıllar 565
Solculuk 367, 441, 448
Solidarizm 33, 34, 899
Somel 97
Somuncuoğlu, Sadi 267, 422
Son Haçlı Seferi! 173
Son Osmanlı Meclisi 110
Son Posta (Gazete) 737
Son Saat (Gazete) 735
Sopalı Seçimler 374
Soran Isyanı 841
Sorbonne Lisesi 124
Sorbonne Üniversitesi 496, 497, 507, 735
Sosyal Adalet (Dergi) 466
Sosyal Darwinist Düşünüş 150
Sosyal Darwinist Teoriler 54
Sosyal Darwinizm 414, 427, 428, 429, 847
Sosyal Dayanışma 282
Sosyal Demokrat Halkçı Parti 694, 798
Sosyal Demokrat Hınçakyan Partisi 920
Sosyal Demokratlaşma 862, 864
Sosyal İdealizm 126
Sosyalist Gerçekçilik 462
Sosyalist Kültür Derneği 464
Sosyalist Parti (SP) 476
Sosyalist / Komünist Enternasyonalizm 15
Sosyalizasyon 859, 861, 867
Sosyalizm 20, 23, 174, 225, 363, 367, 368, 438, 440, 441, 442, 448, 450, 456, 457, 458, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 467, 469, 470, 472, 473, 475, 477, 479, 512, 546, 588, 630, 631, 669, 731, 747, 798
Sosyalleşme 276, 684
Sosyolojik Metodun Kuralları 133
Sovyet Bilim Akademisi 255
Sovyet Devrimi 271, 391, 392, 397, 398, 447, 483, 490, 492, 494, 769
Sovyet Müslümanları 392, 447
Sovyet Rusya 391
Sovyet Sosyal Emperyalizmi 466
Sovyet Tehdidi 189, 374, 621
Sovyet Yayılmacılığı 373
Sovyet-Çin Çatışması 857
Sovyetler Birliği Komünist Partisi 439, 440, 441, 445
Sovyetler Birliği 21, 114, 163, 176, 268, 336, 341, 342, 343, 366, 374, 385, 388, 392, 393, 400, 401, 402, 411, 413, 424, 444, 446, 453, 458, 473, 477, 478, 479, 484, 487, 493, 493, 495, 498, 501, 502, 503, 558, 566, 570, 600, 626, 627, 678, 711, 809, 819, 920, 925, 937
Soyadı Kanunu (1934) 243, 257, 785
Soysal, Gün 250, 483, 488
Soysal, Mümtaz 342, 475, 477, 478, 479
Söğüt 184
Sömürgecilik 60, 84, 215, 216, 221, 336, 442, 462, 478, 488, 490, 860
Sömürgeleşme 88, 325, 327, 331
Söz (Gazete) 929
Söztutan 827
SP 423
Sparta 433
Spartan 142
Spencer, Herbert 28, 507, 508
Spierer, Hermann 896
Spinoza 131, 524
Srebrenica 299
SSCB 169, 175, 176, 177, 297, 377, 465, 466, 487, 494, 934, 935
Stalin 176, 445, 490, 500, 626, 696, 853
Stalinizm 51, 206, 752
Strasbourg Üniversitesi 564
Strasbourg 534
Stroker, Bram 826
Stuttgart 438
Su, Mükerrem Kâmil 821
Sudan 26, 541
Sultan Galiyev 392, 446, 447, 455, 456, 478, 824
Sultanahmet Mitingi 106, 109
Sun Yat Sen 96
Sunay, Cevdet (Cumhurbaşkanı) 837
Sunuf-u Devlet 120
Suriye Kürtleri 852
Suriye Merkez Komitesi (1908) 213
Suriye 26, 95, 171, 213, 215, 219, 223, 283, 543, 598, 842, 849, 854, 865
Susurluk Olayı 190, 825
Suudi Arabistan 676
Suyu Arayan Adam 23, 25, 36
Süblimasyon Süreci 132
Süheybi Rumi (Sahabe) 616
Süleyman Efendi (Buharalı) 71
Süleyman Efendi (Şeyh) 219
Süleyman Nazif 91, 591
Süleyman Paşa 71, 72, 219, 350, 351, 394, 565, 731, 801
Süleyman Şah 171
Süleyman, Sağlam 822
Süleymaniye 113
Sülünpalas Apartmanı 551
Sümer Irkı 257
Sümer Kızı 815
Sümer, Faruk 895
Sümerbank 254
Sümerce 253
Sümerler 170, 246, 361, 367, 451, 550, 815
Sünnî Kurmancılar 844
Sünnî Zazalar 844
Süper Ego 321
Sürekli Aşağılanma 54
Süreyya Paşa (İlmen) 187, 188
Sürüden Ayrı (Roman) 827
Süryanice 900
Süryaniler 899
Süs (Dergi) 242
Süyümbike (Dergi) 493
Swietochowski, Tadeusz 493

Ş

Şabat (Dergi) 920
Şah Ismail ile Gülizar 516
Şah Ismail (Hükümdar) 589, 597, 902, 54
Şahin, M. Süreyya 895
Şalom (Gazete) 920
Şam 213
Şamanizm 385
Şandır, Mehmet 749
Şanghay 96

Şapolyo, Enver Behnan 362, 814
Şark Islahat Planı 876
Şark Meselesi / Sorunu 56, 65, 66
Şark Milletleri Kurultayı 443
Şarkın Sesi (Gazete) 852
Şarkiyatçılık 203
Şefik Hüsnü 444, 445
Şehabettin (Şihabeddin) Mercanî 219, 488, 505
Şehirleşme 914
Şehit Cenazeleri 878
Şehname 388
Şelale (Dergi) 225
Şemseddin Sami 85, 350, 731, 801, 842, 928
Şerafeddin Mağmumi 508
Şerefhanoğlu, Ziya 852, 866
Şeriat 108, 286, 507, 907, 909
Şerif Faysal 214
Şerif Hüseyin 214
Şerif Paşa 847
Şevki, Yeşim Ragıp 817
Şeyh Said İsyanı (1925) 265, 333, 513, 514, 769, 848, 874, 884, 886
Şeyh Said 539, 849, 851, 855, 864, 875, 59
Şeyh Taha 844
Şeyh Ubeydullah İsyanı (1880) 841, 844
Şeyh Ubeydullah 874, 844
Şia 171
Şiiler 596
Şişli 812
Şivan (Dr.) 855, 856
Şovenizm / Şovenlik 45, 477, 598, 823
Şuayb (Sahabe) 616
Şura (Dergi) 493
Şuurlandırma 267

T

Tabutluk 699
Tabutluktan Gurbete 384
Taç Giyen Millet 449
Taç Koloni 335
Tahir İle Zühre 516
Tahsil-i Sanayi Cemiyeti 394
Taine 507
Taklitçilik 528, 529, 692
Takrir-i Sükun Kanunu 265, 317, 546, 637
Taksim Anıtı 51
Taksim Tezi 336, 337, 338, 339
Talabani, Celal 854
Talat Paşa 105, 442, 902
Talât, Ziya 808
Talim ve Terbiye Kurulu 51, 282, 283, 303
Tam Bağımsızlık 42
Tamar Hatun ile Süleymanşah 516
Tamer, Rauf 101
Tamil Kaplanları 864
Tamir, Yael 719
Tan (Gazete) 618
Tan Olayı (1945) 618
Tan, Turhan 814
Tandoğan, Nevzat 914
Tanin (Gazete) 95, 263, 767, 928
Tankut, Hasan Reşit 895
Tanpınar, Ahmet Hamdi 307, 309, 315, 316, 318, 322, 323, 571
Tanrıdağ (Dergi) 251, 376, 400, 552, 553, 554, 624
Tanrıdağı 541, 568, 577, 584, 597
Tanrıöver, Hamdullah Suphi 251, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 273, 348, 349, 354, 397, 492, 497, 503, 517, 534, 542, 546, 547, 573, 608, 609, 642, 643, 644, 645, 732, 735, 803, 874, 911, 932
Tansel, Fevziye Abdullah 362
Tansu, İsmail 339
Tanyol, Cahit 573
Tanyu, Haluk Cemil 816
Tanyu, Hikmet 267, 367, 410
Tanzimat Edebiyatı 811
Tanzimat Fermanı (1839) 182, 183, 217, 218, 844
Tarama Dergisi (Dergi) 254
Tarancı, Cahit Sıtkı 546
Tarım Reformu 513
Tarih 431, 804, 805
Tarih-i Alem 350, 394
Tarih-i Osmani Encümeni (Dergi) 802
Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye 448
Tarikatlar 35, 850, 894, 905
Tariş Direnişi 466
Tarsus 170, 356
Tasarruf ve Yerli Mallar Haftası 771
Tasvir (Gazete) 624
Tasvir-i Efkar (Gazete) 413
Taşer, Dündar 574, 576, 657, 668, 669, 670, 671, 672, 674, 673, 675, 676, 684, 784
Taşgetiren, Ahmet 614
Taşkent Arkeoloji Cemiyeti 490
Taşkent 353
Taşkın, Yüksel 496, 618
Taşkışla 28
Taşnak Partisi 920
Taşnaklar 920, 921
Tatar Boyu 379
Tatarca 258
Tatarcılık 241
Tataristan 178
Tatarlar 216, 389, 490, 492, 530, 786
Tatilya 879
Tavşanlı 250
Tayland 206
TBMM 147, 254, 259, 375, 468, 608, 833, 853, 876
TDAK 255, 256
TDK 786, 787
TDTC 250, 251, 253
Teb'a-yı Sadıka 210
Tecer, (Ahmet) Kudsi 551
Tehcir 29, 62, 346, 847
Tehdit 277, 283, 328, 332, 690, 725, 888, 926
Tek Parti Rejimi 20, 122, 148, 158, 187, 206, 245, 266, 398, 399, 400, 415, 485, 542, 548, 594, 602, 624, 625, 640, 641, 644, 646, 647, 657, 688, 692, 693, 724, 736, 738, 739, 741, 742, 746, 747, 749, 789, 792, 813, 815, 898, 899, 904, 911, 912, 919, 920, 924
Tek, Ahmet Ferit 351, 411, 803
Tek, Müfide Ferit 812, 813
Tekâmül Kanunu 252
Tekin Alp (Munis) 33, 260, 269, 313, 314, 345, 348, 349, 354, 398, 511, 764, 896, 897, 898, 899
Telif ve Tercüme Dergisi 485
Telif ve Tercüme Heyeti 30
Telviye 132
Tengirşek, Yusuf Kemal 375
Tepedelenlioğlu, Nizamettin 814
Tepeden Modernleşme Perspektifi 93
Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası 245, 265, 719, 772
Terbiye 123, 130, 131, 135, 137, 210, 346, 354, 356
Tercüman (Gazete) 72, 101, 219, 270, 382, 488, 496, 506, 588, 633
Teritoryal Egemenlik 118
Terhetme (Roman) 828
Tesalya Savaşı (1897) 24
Tesanütçülük 899
Teşebbüs-i Şahsi İlkesi 289
Teşkilât-ı Mahsusa 187, 190
Tevetoğlu, Fethi 17, 348, 349, 376, 382, 384, 400, 608, 622, 623, 642, 625, 626, 627
Tevfik Fikret 85
Tevfik Nurettin 273
Tevhid-i Tedrisat Kanunu 546, 792, 883, 903
The Road to Serfdom 726
Thomsone 219
Tıbbiye 348, 351
Tibetliler 389
Ticaret Antlaşması (1838) 218, 519
Ticaret 65, 66, 67, 70, 218, 272, 297, 310, 327, 471, 519, 525, 914, 927
Ticari Gazetecilik 96
Tiflis 395, 937
TİKP 468, 476
Tilly, Charles 140
Times (Dergi) 317
Timur / Timurlenk (Hükümdar) 27, 171, 493, 550
TİP 461, 465, 466, 467, 469, 470, 473, 474, 854, 855, 856, 866
Tivey, Leonard 64
TKDP 856, 858
TKP (Türkiye Komünist Partisi) 444, 445, 446, 454, 456, 459, 461, 467, 475, 565
TKSP 857, 858
TMO 749
TMT (Türk Mukavemet Teşkilatı) 190, 337, 338
Tocqueville 290, 737
Togan, Zeki Velidi 100, 247, 253, 357, 360, 400, 447, 478, 483, 485, 486, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 500, 501, 502, 503, 543, 544, 551, 565,

568, 580, 608, 631, 806, 807, 809
Togay, Muharrem Fevzi 400, 490, 565
Tokat 908
Tokatlıyan 543
Tokgöz, Server Kamil 417
Tokyo 390
Tola, Tahsin 571
Tolstoy 525
Tomruk, Esat (Türk Casusu) 824
Tonguç, İsmail Hakkı 346, 808
Topal Osman 739
Topaloğlu, Birol 926
Topçu, Nurettin 17, 18, 382, 531, 536, 537, 538, 539, 563, 564, 566, 568, 595, 596, 739, 784, 914, 519
Tophane 545
Topkapı Sarayı 235, 238
Toplu Mezarlar (Srebrenica) 299
Toplum Mühendisliği 688
Toplumcu Milliyetçiler 679
Toplumsal Alan 118
Toplumsal Darwincilik 508
Toplumsal Dönüşüm Yayınları 896
Toplumsal Mobilizasyon99
Toplumsal Paranoya 55
Toplumsallaşma 117, 118, 119, 120, 122, 132, 133, 137
Toplumsallaşma 92
Toplumun Siyasallaşması 120
Toprak Kurşun Geçirmez (Roman) 822
Toprak Reformu ve Köy Kalkınması 552
Toprak, Mehmet Sabri 924
Topuz 331, 812
Toros Çocuğu 188
Totalitarizm 741
Toumarkine, Alexandre 934
Toynbee (Arnold) 752
Tökin, Füruzan Hüsrev 531
Tökin, İsmail Hüsrev 444, 455, 456
Tör, Vedat Nedim 444, 446
TPCF 674, 720
Trablus 26
Trablusgarb Savaşı 214, 505, 541
Trabzon Krallığı 924
Trabzon 924, 929
Trabzon'un Fethi 171
Trakya ve Paşaeli Müdafaa-i Osmanlı Komitesi 105
Trakya 26, 62, 66, 106, 248, 301, 819, 919
Treitschke 432
Trianon 408
Trinidad 708
Tripolis Katliamı (1821) 196
Tripolis 196
Troçki (Leon) 490
Troçkistlik 359
TRT 403, 787
Trubetzkoy (Prens) 392, 393
TSK (Türk Silahlı Kuvvetleri) 150, 151, 152, 453, 476
TSKP 861
Tuğrul Bey 171
Tuna Nehri 30, 248, 358, 576
Tunaya, Tarık Zafer 113, 263
Tunceli 876, 886, 906
Tunç, H. 837
Tunçay, Mete 442, 443, 639
Tunguzlar 379
Tunus 26, 66
Tural, Cemal 150
Turân (Dergi) 74, 394, 396, 406
Turan Adına Siyasî Vasiyet 390
Turan Birliği 407, 453
Turan Cemiyeti 394, 406, 407, 408
Turan Neşr-i Maarif Cemiyeti 394
Turan Neşriyat Yurdu 575
Turan Sosyalizmi 391
Turan Yolu 32
Turan, Osman 267, 575, 595
Turancı Dış Politika 390
Turancı İdeoloji 173
Turancı Lobi 336
Turancı Romantizm 390, 747
Turancı Tek Tanrıcılık 391
Turancılar 336, 390, 391, 413
Turancılık 29, 173, 175, 224, 253, 269, 345, 348, 353, 354, 358, 364, 367, 369, 370, 373, 381, 388, 390, 393, 395, 406, 410, 424, 425, 426, 492, 493, 502, 503, 511, 515, 517, 520, 528, 529, 530, 531, 534, 535, 536, 539, 557, 564, 572, 579, 585, 666, 782, 818
Turanizm 265
Turanlı Monoteistler 407
Turfanda mı, Yoksa Turfa mı? 184
Turgut Alp (Selânik'li) 273
Turgut Reis 822
Turgut, Serdar 425
Turhan Projesi 552, 555
Turhan, Mümtaz 17, 267, 536, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 595, 650, 656, 657, 689, 692, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 749
Turkcell 716
Turmuş (Dergi) 493
Tursun, İsen 501
Tutukluma 819
Tüfekçi, E. 470
Tülbençi, Feridun Fazıl 814
Tümtürk, İsmet 348, 353
Türk-Alman İlişkileri 348, 349, 362
Türk-Arap Cephesi 215
Türk-Batı Sentezi 798, 799
Türk-İslâm-Batı Uygarlığı Sentezi 728, 729
Türk-İslâm-NATO Sentezi 798, 799
Türk-İslâm Birliği 111
Türk-İslâm Sentezci Milliyetçilik 826
Türk-İslâm Sentezci Yazarlar 828
Türk-İslâm Sentezi 46, 50, 52, 148, 189, 316, 319, 320, 377, 383, 384, 402, 573, 575, 596, 631, 668, 677, 774, 798, 810, 816, 817, 908
Türk-İslâm Tezi 199
Türk-İslâm Ülküsü 677
Türk-İş 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840
Türk-Rus Savaşı (1877-1878) 211, 350
Türk-Yunan İlişkileri 342
Türk-Yunan Savaşı 350
Türk (Dergi) 263
Türk (Gazete) 95
Türk-Rus Savaşı (1677) 172
Türk Ajanları 825
Türk Alfabesi 256
Türk Amacı (Dergi) 400, 489, 495, 579
Türk Ansiklopedisi 384
Türk Barış Harekatı (Kıbrıs / 1974) 165
Türk Bayrağı 52
Türk Bilgi Derneği 75
Türk Birliği 264, 373, 419, 501
Türk Cephesi 501
Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi 575
Türk Cumhuriyetleri 268
Türk Çocuğunu Nasıl Yaşatmalı? 419
Türk Derneği (Dergi) 74, 91, 263, 396, 802, 896
Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı 404
Türk Dış Politikası 155, 157, 160, 161, 167, 342, 343, 402, 631
Türk Dil Kongresi 805
Türk Dil Kurumu (TDK) 46, 256, 369, 485, 784
Türk Dili Araştırma Kurumu (TDAK) 254
Türk Dili İçin 786
Türk Dili Kongresi II 255
Türk Dili Kurultayı I (1932) 249, 250, 251, 253, 254
Türk Dili Kurultayı III 256
Türk Dili Tetkik Cemiyeti (TDTC) 254, 503
Türk Dili 55, 70, 72, 219, 246, 247, 249, 250, 253, 255, 258, 260, 271, 378, 393, 485, 501, 556, 790
Türk Diplomatik (Dergi) 479
Türk Dünyası (Dergi) 251
Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı 403
Türk Dünyası 177, 219, 225, 264, 268, 269, 270, 271, 283, 342, 343, 388, 393, 403, 488, 530, 598, 746, 774
Türk Düşmanlığı 223
Türk Düşüncesi (Dergi) 549
Türk Edebiyatı (Dergi) 101
Türk Edebiyatı Vakfı 573
Türk Enosisi 344
Türk Etnik Kimliği 774
Türk Etnisitesi 249, 395, 780
Türk Felsefe Cemiyeti 125
Türk Fundamentalizmi 15
Türk Gençlik Teşkilatı 382
Türk Göçmen ve Mülteci Dernekleri Federasyonu 935
Türk Gücü Cemiyeti 263, 882
Türk Hayranlığı 823
Türk Irkı ve Medeniyet Tarihine Umumi Bir Bakış 246

Türk İkibinler Vakfı 368
Türk İli 74
Türk İnançları 827
Türk İnkılâbı 85
Türk İnkılâbına Bakışlar 548, 549
Türk İrredentizmi 398
Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (TİKA) 403
Türk İşçi Hareketi 839
Türk İşçisi 831, 832, 833, 834, 836, 837, 838
Türk İşleri Komisyonu 336
Türk Kimliği 46, 89, 192, 193, 219, 312, 316, 321, 394, 402, 411, 485, 729, 787, 800, 824, 917, 935
Türk Kültür Birliği 400, 489, 896
Türk Kültür Derneği 382
Türk Kültürü (Dergi) 249, 631
Türk Kültürü ve Milliyetçilik 574
Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü 786
Türk Medeniyeti Tarihi 31
Türk Metal Sendikası 838, 839
Türk Millî İşçi Hareketi 835
Türk Millî Kültürü 654, 657
Türk Millî Ruhu 371
Türk Milliyetçiler Derneği 569, 570
Türk Mucizesi 49
Türk Mukavemet Teşkilatı (TMT) 337
Türk Ocağı (Dergi) 20
Türk Ocağı Geleneği 253
Türk Ocağı Genel Kongresi 264
Türk Ocağı Milliyetçiliği 252
Türk Ocağı Türk Tarih Heyeti 803
Türk Ocağı Yasası 265
Türk Ocağı 75, 91, 100, 252, 263, 411, 644, 882, 902
Türk Ocakları İkinci Kurultayı 265
Türk Ocakları Kurultayları 266
Türk Ocakları Merkez Heyeti 403
Türk Ocakları Türk Tarihi Tetkik Heyeti (TOTTTH) 245
Türk Ocakları 15, 174, 175, 245, 250, 251, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 273, 274, 315, 317, 351, 354, 355, 357, 359, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 403, 431, 484, 492, 498, 513, 514, 542, 575, 590, 594, 601, 608, 609, 642, 643, 644, 645, 647, 688, 699, 802, 803, 815, 911, 912, S2
Türk Ordusu 143, 144
Türk Ortodoks Patrikhanesi 930, 931
Türk Ortodoksları 930
Türk Revizyonizmi 446
Türk Romanı 814, 818, 827
Türk Rönesansı 251
Türk Ruhu 897
Türk Sazı (Dergi) 400, 493
Türk Silahlı Kuvvetleri (ayr. bkz. TSK) 149, 150
Türk Solu (Dergi) 441, 470, 474, 853
Türk Sosyalist Fırkası 452
Türk Şarkiyat Derneği 493
Türk Tarih Heyeti 803
Türk Tarih Kongresi I 46, 49, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 346, 359, 360, 397, 412, 486, 491, 492, 536, 805, 806, 808
Türk Tarih Kongresi II 257, 258, 397, 803, 805, 806, 807, 808
Türk Tarih Kurumu (TTK) 51, 257, 317, 431, 514, 806, 813
Türk Tarih Tezi 48, 115, 142, 143, 148, 150, 198, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 255, 256, 259, 260, 266, 315, 316, 318, 319, 354, 357, 369, 398, 399, 540, 544, 545, 546, 594, 785, 786, 792, 800, 801, 802, 803, 806, 808, 809, 815, 821, 830, 850
Türk Tarihi 246, 375, 376, 394, 551, 827
Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti (TTTC) 142, 245, 246, 397, 484, 498, 514, 543, 803, 804, 806
Türk Tarihinin Ana Hatları 245, 246, 804, 805, 808, 809
Türk Tarihinin Ana Hatlarına Methal 246, 804, 805
Türk Ulus Modeli 79
Türk Ulusal Kimliği 53, 54, 56, 58, 59, 60, 62, 81, 82
Türk Ulusal Tarihi 246
Türk Yurdu (Dergi) 15, 20, 27, 29, 33, 74, 91, 97, 220, 251, 253, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 396, 400, 403, 412, 442, 492, 493, 494, 502, 506, 515, 541, 588, 592, 609, 735, 736, 747, 768, 803, 896, 903
Türk Yurdu Cemiyeti 263
Türk'ün Ateşle İmtihanı 734
Türkbilik Revüsü (Dergi) 376, 544
Türkçe Ezan 357, 542, 548, 549, 593, 616, 679, 698
Türkçe İbadet 542, 905, 906
Türkçe Kur'an 357, 366, 616
Türkçe 47, 66, 72, 73, 98, 99, 179, 199, 214, 215, 221, 225, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 266, 268, 271, 311, 331, 332, 337, 338, 351, 361, 369, 374, 394, 404, 512, 541, 543, 551, 589, 590, 643, 759, 779, 780, 781, 782, 783, 785, 787, 790, 825, 853, 875, 876, 879, 897, 900, 902, 909, 912, 924, 925, 926, 927, 929, 930, 932, S3, S16
Türkçeleşme 784, 785
Türkçeleştirme 593, 786
Türkçü / Ülkücü İdeoloji 152
Türkçü Gençlik 251, 370
Türkçü Kuramlar 115
Türkçü Yardımlaşma Derneği 422
Türkçüler Derneği 353, 384, 422, 568
Türkçüler Günü 379, 422
Türkçüler Yardımlaşma Derneği 382
Türkçüler 54, 127, 224, 269, 271, 290, 354, 357, 370, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 383, 384, 402, 414, 417, 420, 422, 550, 551, 557, 565, 569, 574, 575, 589, 591, 592, 594, 597, 600, 623, 627, 672, 914
Türkçüleşme 667, 671, 917
Türkçülüğün Esasları 124, 484, 542, 616, 932, S3
Türkçülük (Dergi) 566
Türkçülük / Turancılık Davası (1944) 148
Türkçülük Derneği 423
Türkçülük Dosyası 370
Türkçülük ve Pantürkçülük 398
Türkçülük 21, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 55, 56, 71, 91, 92, 97, 98, 101, 175, 185, 191, 214, 219, 221, 223, 250, 253, 265, 271, 291, 316, 319, 320, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 350, 354, 355, 356, 358, 359, 361, 365, 366, 370, 371, 373, 374, 375, 377, 380, 382, 385, 395, 396, 397, 399, 410, 430, 434, 442, 478, 484, 492, 494, 496, 502, 507, 512, 513, 515, 535, 536, 539, 542, 547, 548, 557, 561, 565, 568, 569, 574, 581, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 616, 622, 623, 625, 643, 656, 657, 664, 667, 671, 686, 687, 713, 732, 735, 736, 745, 746, 747, 764, 780, 798, 802, 803, 811, 813, 819, 854, 861, 881, 889, 893, 901, 902, 907, 913, 914, S6, S7, S9, S10, S12, S14, S16
Türkdoğan, Orhan 894
Türkeş, Alparslan 52, 148, 342, 345, 348, 353, 382, 383, 384, 385, 402, 404, 411, 422, 423, 567, 568, 574, 575, 594, 596, 599, 632, 633, 667, 668, 671, 679, 681, 682, 683, 684, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 746, 747, 773, 774, 838, 858
Türkeş, Mustafa 455, 456
Türkeş'in Komandoları! 704
Türkgücü Cemiyeti 398
Türkî Cumhuriyetler 114, 341, 388
Türkî Topluluklar Kurultayı I 404
Türkî Topluluklar Kurultayı II 404
Türkistan Millî Birliği 490
Türkistan Öğrenme Derneği 400, 491
Türkistan Türk Gençler Birliği 400, 488, 501
Türkistan 27, 28, 66, 71, 76, 170, 172, 173, 175, 216, 217, 219, 264, 278, 392, 398, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 497, 498, 500, 733
Türkiyat Enstitüsü 485
Türkiyat Mecmuası 485, 493
Türkiye Avrupa'da 540
Türkiye Birlik Partisi 905
Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) 223
Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu (Dev – Genç) 795

Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu (TDGF / ayr. bkz. Dev-Genç) 474
Türkiye Emekçi Partisi (TEP) 474
Türkiye Ermeni Patrikliği 921
Türkiye Günlüğü (Dergi) 657
Türkiye İhtilalci İşçi Köylü Partisi (TİİKP) 474, 476
Türkiye İşçi Köylü Partisi (TİKP) 476
Türkiye İşçi Partisi 441, 470
Türkiye Jeopolitiği 169, 174
Türkiye KDP'si 855
Türkiye Komünist Hareketi 824
Türkiye Komünist Partisi (TKP) 443, 444, 454, 546
Türkiye Köylü Partisi 564
Türkiye Kürt Toplumu 843
Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi (Türkiye KDP'si) 854
Türkiye Kürdistanı Sosyalist Partisi (TKSP) 857
Türkiye Mektupları 873
Türkiye Millî Kültür Vakfı 573
Türkiye Milliyetçiler Birliği / Derneği 353, 383, 384, 422
Türkiye Milliyetçiler Cemiyeti 382
Türkiye Öğretmenler Sendikası (TÖS) 795
Türkiye Talebe Federasyonu 647
Türkiye'nin Beşeri ve Ekonomik Coğrafyası 303
Türkiye'nin Sıhhi ve İçtimaî Coğrafyası 929
Türkiyecilik 354, 379, 520
Türkiyelilik 450, 451
Türkkan, Reha Oğuz 100, 348, 349, 350, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 371, 379, 382, 384, 400, 410, 412, 416, 417, 419, 420, 502, 565, 566, 579, 580, 581, 623
Türkler Bu Muharebede Neler Kazanabilirler 896
Türkler için Türkiye Politikası 112
Türkler ve Müslümanlık 551
Türkler 38, 39, 44, 46, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 56, 58, 59, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 74, 91, 92, 94, 95, 97, 98, 107, 113, 141, 142, 143, 144, 148, 170, 171, 172, 173, 174, 178, 184, 186, 187, 188, 196, 198, 199, 203, 207, 209, 211, 215, 218, 219, 221, 222, 223, 245, 248, 249, 252, 255, 257, 259, 264, 265, 269, 270, 271, 272, 273, 278, 280, 283, 301, 310, 312, 314, 319, 320, 330, 332, 336, 339, 342, 353, 354, 355, 363, 366, 368, 369, 372, 373, 378, 379, 388, 389, 390, 393, 394, 396, 397, 400, 406, 412, 417, 486, 487, 489, 492, 493, 494, 496, 497, 499, 502, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 513, 514, 515, 516, 528, 529, 530, 531, 533, 535, 536, 538, 540, 543, 550, 555, 558, 562, 575, 626, 631, 643, 644, 656, 658, 665, 674, 675, 692, 715, 764, 779, 783, 784, 786, 791, 802, 805, 812, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 824, 846, 877, 878, 882, 883, 884, 895, 896, 903, 905, 911, 928, 929, 930, 936, S3, S4, S5, S8, S9, S14, S15, S18, S19
Türklerin Yok Edilmesi! 174
Türklerle Hind – Avrupalıların Menşe Birliği 248, 550, 551
Türkleşme 31, 32, 127, 260, 311, 315, 352, 376, 395, 501, 543, 657, 731, 883, 896, 897, 898, 929
Türkleştirilme 114, 328, 350, 357, 401, 511
Türkleştirme Politikası 66, 76, 98, 99, 100, 214, 266, 289, 337, 418, 594, 785, 850, 919
Türkleştirme 896, 897
Türklük (Mecmua) 550
Türklük Davası S12
Türklük Şuuru 343, 354
Türklük 20, 23, 35, 44, 46, 50, 54, 170, 173, 184, 208, 219, 225, 247, 249, 258, 260, 264, 266, 271, 281, 315, 316, 331, 341, 342, 349, 351, 359, 360, 363, 372, 373, 378, 379, 382, 383, 396, 398, 403, 404, 418, 423, 426, 450, 451, 484, 496, 498, 543, 559, 573, 580, 583, 609, 622, 626, 644, 670, 676, 687, 692, 694, 746, 779, 780, 785, 801, 802, 803, 804, 805, 809, 811, 817, 841, 845, 850, 851, 852, 854, 863, 864, 875, 883, 888, 890, 902, 903, 905, 907, 913, 916, 917, 928
Türk-Macar Dostluk Derneği 395
Türkmenler 379, 389, 589, 894
Türkoloji Enstitüsü 631
Türkoloji 91
Türk-Rus Savaşı (1877) (ayr. bkz. Osmanlı-Rus Savaşı) 24
Türk-Sovyet Dostluğu 492
Türk-Sovyet İlişkileri 42
Türkten Türke Kampanyası! 337
Türkyılmaz, Kubilay 697
Türk-Yunan İlişkileri 49, 570, 923
Türlerin Kökeni 427
TÜSİAD 303
Tütengil, Cavit Orhan 377

U

Ufa 490
Uğuznâme 544
Uhuvet 259
Ukrayna 390
Ulaş, Hüseyin Avni 738, 739
Uluğ Bey 404
Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiyye Mecmuası 33, 764
Ulunay, Refi Cevad 814
Ulus (Gazete) 544, 850
Ulus İnşâ Süreci 16, 117
Ulus Kavramı 77
Ulus Meydanı 567
Ulusal Birlik Partisi 422
Ulusal Burjuvazi 33
Ulusal Cephe (Fransa) 44
Ulusal Egemenlik Projesi 32, 114, 191
Ulusal Emek Cephesi 115
Ulusal Görev 112
Ulusal Kimlik 53, 55, 87
Ulusal Kültür 32
Ulusal Normalleşme 133
Ulusal Osmanlı Operasyonları Merkez Örgütü (Mısır) 111
Ulusal Pedagoji 123, 132, 133, 135
Ulusal Pedagojik Yaklaşım 128
Ulusal Püritanizm 132
Ulusal Seçkinler 150
Ulusal Sınırlar 114
Ulusal Solculuk (Kemalist Sol) 19
Ulusal Travma 135
Ulusallaşma 123, 316
Ulusçu Meşruiyet 822
Ulus-Devlet Türkçülüğü 348
Ulus-Devlet 18, 19, 20, 47, 63, 64, 87, 89, 105, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 132, 133, 135, 136, 137, 140, 141, 143, 144, 149, 153, 154, 156, 174, 207, 226, 243, 263, 275, 281, 283, 284, 285, 287, 356, 359, 411, 423, 453, 475, 479, 561, 718, 719, 720, 721, 723, 729, 731, 777, 788, 810, 840, 849, 883, 884, 886, 889, 890, 898, 934, 938
Ulus-Devletin İnşâ Dönemi 33, 34, 35
Uluslaşma 20, 119, 120, 128, 136, 137, 141, 329
Uluslaştırma Teknikleri 118
Ulusu Hükûmeti 159
Umumi Hıfzısıhha Kanunu 415
Umumi Türk Tarihine Giriş 485
UNESCO 561
Ural Dağları 273
Ural-Altay Grubu 257
Ural-Altay Havzası 389
Ural-Altay Kökleri / Kavimleri 378, 379
Ural-Altay Şamanizmi 391
Urfa 171
Urfavmardin 646
Urmiye 844
USAID 204
Usame Bin Ladin 297
USSR 207
Uygarlaştırma 118
Uygarlıklar Çatışması 317
Uygurlar 170, 248
Uzakdoğu 179, 303
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı 808
Uzuner, Buket 827

Ü

Üç İstanbul 812
Üç Medeniyet 736
Üç Tarz-ı Siyaset 91, 95, 96, 98, 222, 263, 320, 376, 395, 430, 484, 506, 508, 509, 510, 514,

541, 589, 593, 800, 802
Üçüncü Cumhuriyet (Fransa) 276
Üçüncü Dünya Milliyetçiliği 447
Üçüncü Dünya Milliyetçilikleri 83, 84
Üçüncü Dünya Teorisi 454
Üçüncü Dünya Ulusçuluk Modeli 392
Üçüncü Dünya Ülkeleri 83, 140, 230, 445, 447, 459, 462, 630, 631
Üçüncü Dünyacılık 446, 454, 457
Üçüncü Reich 285
Üçüncü Yol 438, 462, 469
Ülkeler Coğrafyası 303
Ülken, Hilmi Ziya 17, 131, 220, 516, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 529, 533, 539, 552, 650, 732, 735, 903
Ülkü (Dergi) 274, 397, 416, 770, 772
Ülkü Ocağı (Dergi) 665, 683
Ülkü Ocakları 663, 668, 676, 678, 682, 683, 684, 694, 838
Ülkü ve Kültür Birliği Teşkilatı 674
Ülkücü Hareket 402, 411, 423, 425, 426, 659, 663, 664, 665, 666, 667, 669, 671, 672, 673, 674, 676, 678, 679, 680, 682, 683, 684, 685, 686, 689, 692, 693, 694, 695, 700, 702, 705, 746, 747, 917
Ülkücü Kuruluşlar Davası 691
Ülkücüler 152, 190, 576
Ülküler Taarruzidir 513
Ümit Burnu 172
Ümit, Ahmet 822
Ümmet 31, 127, 208, 272, 541, 542
Ümmetçilik 223, 353, 366
Ünder, Hasan 142, 427
Üniter İdeoloji 704
Üniversite Problemi 552
Ünlü, Şemsettin 822
Ünüvar, Kerem 28
Ünver, Ahmet Süheyl 545, 551, 571
Ürgüplü Hükümeti 164
Ürgüplü, Suat Hayri 358
Üsküdar Mitingi 109
Üstel, Füsun 263, 275, 287
Ütopya 121, 269, 291, 606, 712, 717
Ütopyacılık 373
Üzmez, Hüseyin 819

V

Vahdet-i Milliye Heyeti 106
Vahdettin (Padişah) 107
Vaka-i Hayriye 901
Vakit (Gazete) 259
Vâlâ Nurettin 376, 499, 551
Vambery, Arminus Hermann 71, 219, 394, 406, 801
Van 28, 211, 312
Vânî Mehmed Efendi 550
Vanspor 879
Varlık Vergisi 188, 412, 583, 768, 772, 913, 919
Varna 69
Varşova 934
Vasiliu (Kıbrıs Rum Lideri) 341
Vatan (Gazete) 570, 602, 724, 725
Vatan Cephesi 647
Vatan Partisi 456, 457
Vatan Yahut Silistre 238
Vatandaş Türkçe Konuş! 259, 260, 261, 266, 337, 412, 771, 783, 790
Vatandaş 114, 259
Vatandaşlık Bilgileri 278, 282, 283
Vatandaşlık ve İnsan Hakları Dersi 275
Vatandaşlık Yasası 67
Vatandaşlık 19, 143, 145, 183, 230, 249, 284, 287, 291, 378, 913, 917
Vatanseverlik 206, 223, 483, 688, 690, 711, 911
Vazife (Dergi) 515
Veda Hutbesi 616
Vedat Nedim (ayr. bkz. Tör) 770, 771
Veled Çelebi 55, 350, 731
Veneburi (Dergi) 894
Venizelizm 923
Venizelos 339, 922, 923
Verim (Dergi) 566
Vicdani Kolektivizm 122, 123
Vicdani Toplumsallaşma 132
Vicdanileşme 123
Vichy Yönetimi (Fransa) 620
Vietnam Savaşı 467
Vietnam 461, 466, 877
Virginia İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi 626
Viyana Kongresi (1815) 64, 75
Viyana Seferi I (1529) 172
Viyana Seferi II (1683) 172
Viyana 171, 172, 543, 817, 818, 896
Vlahof Efendi 183
Volga Tatarları 392
Volga 392
Volga-Ural Bölgesi 66
Volk 285, 640
Voltaire 270, 272
Vorlander, Karl 125
Vur (Şiir) 195
Vurun Kahpeye 241

W

Wagner, Richard 516, 520, 533
Wallerstein 718, 719
Walter Scott 524
Washington 597
Weber, Eugen 140
Weber, Max 79, 653
Weltanschauung 118
Werfel, Franz 922
Werleugnung 322
Westphalia Barışı (1648) (Westfalya / Westfalen) 155, 156, 180, 893
Wilde, Oscar 717
Wills 296, 297
Wilson İlkeleri 107, 875
Wilson Prensipleri Cemiyeti 627
Wolk 317
Wu Woyao 96

X

Xalid Beg Cibran 848
Xoybun Cemiyeti / Komitesi 849, 850
Xoybuncular 850

Y

Ya Sev, Ya Terk Et! 137
Yaban 315
Yabancılaşma 68, 318
Yağcıoğlu, Halim 579
Yağmur Ormanları 299
Yahudi İşçi Örgütlenmesi 441
Yahudi Katliamı 61
Yahudi Ticaret Gücü 259
Yahudiler 47, 61, 181, 218, 229, 259, 260, 379, 408, 415, 594, 690, 772, 783, 812, 896, 898, 915, 919
Yahudileşme 357
Yahudilik 379, 424, 584, 692, 783
Yahya Efendi 195
Yahya Kemal Enstitüsü 571, 573
Yahya Kemal 561, 571, 572, 573, 629, 670, 782, 812
Yakın Doğu Halkları 258
Yakınçağ 55
Yakut Boyu 379
Yakuti Bey 171
Yalçın, Aydın 723, 726, 727, 728
Yalçın, Hüseyin Cahit 251, 376, 618, 928
Yalçın, Süleyman 633
Yalım, Zeki Ragıp 418
Yalman, Ahmet Emin 567, 570, 723, 724, 725, 726, 727, 728
Yalnızlık Psikolojisi 55
Yalta Konferansı 377
Yaltkaya, Şerafettin 544
Yaprak Dökümü 240
Yassıada 575
Yastıman, Şükrü 853
Yaş Türkistan (Dergi) 486, 490, 491, 493, 494, 499, 500, 501
Yaşamak Kavgası 430
Yaşar Nabi (Nayır) 771, 772
Yaşayan Türkçemiz 787
Yavuz Sultan Selim (Padişah) 26, 171, 597
Yavuz, Hilmi 313
Yayık Nehri 447
Yazıcıoğlu, Muhsin 599, 694, 713
Yazman, Şevki 188
Yedeksubay Marşı 358
Yedigün (Dergi) 546
Yeğen, Mesut 880
Yemen 26
Yeni Adam (Dergi) 565
Yeni Alış (Dergi) 853
Yeni Aristokrasi 629
Yeni Asır (Gazete) 896

Yeni Demokrasi 458
Yeni Dünya (Gazete) 443
Yeni Dünya Düzeni 114, 479
Yeni Felsefe Mecmuası 442
Yeni Forum (Dergi) 728
Yeni Hayat (Dergi) 479
Yeni İçtimaiyat Dersleri 125
Yeni İstanbul (Gazete) 633
Yeni Kafkasya (Dergi) 488, 493, 500
Yeni Mecmua (Dergi) 29, 33, 264, 896
Yeni Orkun (Dergi) 627
Yeni Osmanlı Politikası 844
Yeni Osmanlıcı Akım 823
Yeni Osmanlıcılık 901
Yeni Osmanlılar 57, 314, 351, 764
Yeni Turan (Dergi) 501, 733, 812, 831
Yeni Turancı Birlik Derneği 391
Yeni Türk (Dergi) 397
Yeni Türkçülük Çağı 502
Yeni Türkistan (Dergi) 488, 490, 491, 493, 494
Yeni Türkler 286
Yeni Yurt Bilgisi 277
Yeniçağ 755
Yeniçeri Ocağı 215, 672
Yeniçeri 149, 873
Yeniden Millî Mücadele (Dergi) 614, 617
Yeşil Hat (Kıbrıs) 297
Yeşil Ordu Cemiyeti 627
Yeşil Ordu Hareketi 441, 443
Yeşilova, Mustafa 821
Yeter, Söz Milletin! 641, 905
Yetişen, Rıza 904
Yezidin Kızı (Roman) 821
Yılanların Ölcü 382
Yılanlıoğlu, İsmail Hakkı 422
Yıldırım, Canip 852
Yıldız Dağı (Dergi) 565
Yıldız, Ahmet Günbay 822
Yıldız, Ahmet 642, 782
Yıldız, Şaban 834
Yılmaz Hükümeti 166, 167
Yılmaz, Ahmet 650
Yılmaz, Gökhan 665
Yılmaz, İsmail 819
Yılmaz, Mesut 749
Yılmaz, Murat 552, 668
Yılmaz, Nurettin 852, 866
Yinanç, Mükrimin Halil 362, 375, 516, 529, 530, 534, 544, 551, 562, 808, 895
29 Ekim Bayramı 487
28 Şubat Müdahalesi 152, 334, 599, 799, 865, 907
27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri 742
27 Mayıs Darbesi 150, 151, 152, 159, 163, 338, 382, 383, 422, 462, 472, 574, 575, 633, 647, 648, 649, 668, 674, 684, 688, 689, 691, 726, 727, 740, 741, 747, 793, 794, 853, 876
Yol (Gazete) 552
Yol Ayrımı (Roman) 823
Yorgi Efendi (Dr.) 28, 31
Yorgun Savaşçı 456
YÖK 51
Yön (Dergi) 461, 462, 464, 465, 470, 473, 475, 477, 774, 775, 853
Yön Hareketi 459, 461, 775
Yön'cüler 460, 470, 477, 478
Yöntem, Ali Canip 251, 330, 811
Yörükan, Yusuf Ziya 903
YTP 853, 866
Yugoslavya 175, 177, 299, 391
Yukarı Şehir (Roman) 822
Yulduz (Dergi) 493
Yuluğ Tigin 396
Yumul, Arus 425, 919
Yunan Bağımsızlık Hareketi 182
Yunan Cuntası 340
Yunan Faktörü 195
Yunan İhtilali (1821-1829) 195, 198
Yunan Klasikleri 816
Yunan Medeniyeti 815
Yunan Milliyetçiliği 23, 60, 211, 708, 927, 928, 931
Yunan Mucizesi 48, 49
Yunan Tehdidi 196
Yunanca 252, 258, 899
Yunanistan 47, 48, 51, 64, 66, 67, 76, 79, 164, 182, 195, 199, 207, 217, 220, 246, 283, 336, 338, 343, 382, 570, 621, 627, 781, 812, 894, 922, 923, 927, 932
Yunanlılar 49, 62, 105, 114, 195, 196, 199, 246, 248, 252, 258, 277, 278, 337, 356, 540, 570, 814, 820, 896
Yunus Emre 576
Yunus Nadi 100, 737
Yurdakul, Mehmet Emin 269, 350, 361, 411, 430, 590, 642, 803
Yurt Bilgisi 276, 277, 278, 279, 280, 281
Yurtbilgisi Dersleri 281
Yurtseverlik 44, 45, 52, 276, 277, 283, 312, 860, 871, 934
Yurttaş Eğitimi 275
Yurttaş Profili (Resmi) 275, 276, 280, 282
Yurttaşlaşma 120, 136
Yurttaşlık Bilgileri / Bilgisi 275, 276, 277, 282, 287
Yurttaşlık 121, 282, 687
Yusuf Kemal (ayr. bkz. Tengirşek) 484
Yuval-Davis, Nira 229, 230
Yuvasız Kuşlar 819
Yücel, Hasan Âli 251, 276, 346, 352, 362, 370, 381, 502, 503, 566, 789, 792, 793
Yüceler Kurultayı 603, 604, 605, 606
Yüksek İslâm Enstitüsü 793
Yüksek Topuklar (Roman) 827
Yükseköğretim Kanunu 798
Yükümlendiricilik 656
Yüzbaşı Kırbaç (Roman) 825

Z

Zabtiye Tevkifhanesi 28
Zafer Hanım (İlk Kadın Romancı) 240
Zaho Aşireti 113
Zakof (Bulgar Casus Tiplemesi) 825
Zana, Mehdi 855
Zeki Bey (Milletvekili) 223
Zeki Velidi 17
Zenofobi(a) 179, 185, 188, 191, 192, 346, 375
Zeppelin 512
Zerdüşt 249
Zeybek, Namık Kemal 575
Zeyno'nun Oğlu 241
Zhizn' Natsional'nostey (*Milletlerin Hayatı* / Dergi) 455
Zımnî Mukavele 841, 849
Zinar Silopî 851
Ziraat Bankası 281
Ziya Efendi (Milletvekili) 645
Zizeg 316
Znamya Revulyutsii (*Mevkute*) 447
Zog (Kral) 935
Zonguldak 502
Zorunlu Askerlik 144
Zorunlu İdeoloji 21
Zürcher, Erik J. 113, 260
Zülkarneyn 550
Zürih Antlaşması 163, 164

Seçme Metinler

ATATÜRK'ÜN SÖYLEV VE DEMEÇLERİ'NDEN

MUSTAFA KEMAL ATATÜRK

I

Efendiler, meselenin bir daha tekerrür etmemesi ricasiyle bir iki noktayı arz etmek isterim: Burada maksut olan ve Meclisi âlinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkes değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Lâz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anasır-ı islâmiyedir, samimî bir mecmuadır. Binaenaleyh bu heyeti âliyenin temsil ettiği, hukukunu, hayatını, şeref ve şanını kurtarmak için azmettiğimiz emeller, yalnız bir unsur-u islâma münhasır değildir. Anasır-ı İslâmiyeden mürekkep bir kütleye aittir. Bunun böyle olduğunu hepimiz biliriz. Hep kabul ettiğimiz esaslardan birisi ve belki birincisi olan, hudut meselesi tâyin ve tesbit edilirken, hudud-u millîmiz İskenderun'un cenubundan geçer, şarka doğru uzanarak Musul'u, Süleymaniye'yi, Kerkük'ü ihtiva eder. İşte hudud-u millîmiz budur dedik! Halbuki Kerkük şimalinde Türk olduğu gibi Kürt de vardır. Biz onları tefrik etmedik. Binaenaleyh muhafaza ve müdafaasiyle iştigal ettiğiniz millet bittabi bir unsurdan ibaret değildir. Muhtelif anasır-ı İslâmiyeden mürekkeptir. Bu mecmuayı teşkil eden her bir unsuru islâm, bizim kardeşimiz ve menafii tamamiyle müşterek olan vatandaşımızdır ve yine kabul ettiğimiz esasatın ilk satırlarında bu muhtelif anasır-ı islâmiye ki: Vatandaştırlar, yekdiğerine karşı hürmet-i mütekabile ile riayetkârdırlar ve yekdiğerinin her türlü hukukuna, irkî, içtimaî, coğrafî hukukuna daima riayetkâr olduğunu tekrar ve teyidettik ve cümlemiz bugün samimiyetle kabul ettik. Binaenaleyh menafiimiz müşterektir. Tahsiline azmettiğimiz vahdet, yalnız Türk, yalnız Çerkes değil hepsinden memzuç bir unsur-u islâmdır. Bunun böyle telâkkisini ve suitefehhümata meydan verilmemesini rica ediyorum (alkışlar).

TBMM, 1Mayıs 1920

II

[...] Vakaa bize milliyetperver derler. Fakat biz öyle milliyetperveranız ki, bizimle teşriki mesai eden bütün milletlere hürmet ve riayet ederiz. Onların bütün milliyetlerinin icabatını tanırız. Bizim milliyetperverliğimiz her halde hodbinane ve mağrurane bir milliyetperverlik değildir ve bahusus biz islâm olduğumuz için, İslâmiyet nokta-i nazarından bizim ümmetçiliğimiz vardır ki, milliyetperverliğin çizmiş olduğu daire-i mahdudeyi nâmütenahi bir sahaya nakleder ve bu itibarla da bu nokta-i nazardan bizim istikametimizde Bolşevik istikameti görülebilir. Bahusus Bolşevizm millet içinde mağdur olan

bir sınıf halkı nazar-ı mütalâaya alır. Bizim milletimiz ise heyeti umimiyesiyle mağdur ve mazlûmdur. Bu itibarla dahi bizim milletimiz beşeriyeti tahlise müteşebbis olan kuvvetler tarafından himayeye şayestedir. [...]

[14.8.1920, Şark Cephesindeki gelişmelerle ilgili soru takriri üzerine]

III

[...] Bir milletin namuskâr bir mevcudiyet, şayanı hürmet bir mevki sahibi olması için, o milletin yalnız âlim ve mütefennin bulunması kâfi değildir. Her ilmin, her şeyin fevkinde bir hassaya sahip olması lâzımdır ki o da o milletin muayyen ve müspet bir seciyeye malik bulunmasıdır. Böyle bir seviyeye malik olmıyan fertler ve böyle fertlerden mürekkep milletler hiçbir dakika hakikî bir devlet teşkil edemezler. Böyle milletler birer fesat ocağı olurlar. Benim bildiğime göre memleketimizde çok senelerden beri açılmış ve elân mukaddes ateşlerlel yanan, ve alevi her mensup olanın kalb ve vicdanını münevver kılan Türk ocaklarının esas gayesi millete böyle müspet bir seciye vermektir. Tür ocakları milletin harsı üzerinde mühim tesirler yapmalıdır. Zaten bunu yapıyorlar ve daha ziyade yapacaklardır. Biz milliyet fikirlerini tatbikte çok gecikmiş ve çok tekâsül göstermiş bir milletiz. Bunun zararlarını fazla faaliyetle telâfiye çalışmalıyız. Bilirsiniz ki, milliyet nazariyesini, millet mefkûresini inhilâle sâi olan nazariyatın dünya üzerinde kabiliyeti tatbikiyesi bulunamamıştır. Çünkü, tarih, vukuat, hâdisat ve müşahedat hep insanlar ve milletler arasında, hep milliyetin hâkim olduğunu göstermiştir ve milliyet prensibi aleyhindeki büyük mikyasta fiilî tecrübelere rağmen yine milliyet hissinin öldürülemediği ve yine kuvvetle yaşadığı görülmektedir.

Bahusus bizim milletimiz, milliyetinden tegafül edişinin çok acı cezalarını gördü. Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki akvamı muhtelife hep millî akidelere sarılarak, milliyet mefkûresinin kuvvetiyte kendilerini kurtardılar. Biz ne olduğumuzu, onlardan ayrı ve onlara yabancı bir millet olduğumuzu sopa ile içlerinden, koğulunca anladık. Kuvvetimizin zaafa uğradığı anda bizi tahkir, tezlîl ettiler. Anladık ki, kabahatimiz kendimizi unutmaklığımızmış. Dünyanın bize hürmet göstermesini istiyorsak evvelâ bizim kendi benliğimize ve milliyetimize bu hürmeti hissen, fikren, fiilen bütün ef'al ve harekâtımızla gösterelim; bilelim ki millî benliğini bulmayan milletler başka milletlerin şikârıdır.

Mevcudiyeti milliyemize düşman olanlarla dost olmıyalım. Böylelerine karşı bir Türk şairinin dediği gibi,

Türküm ve düşmanım sana,
kalsam da bir kişi

diyelim. Düşmanlarımıza bu hakikatı ifade ettiğimiz gün, kanaatimize, mefkûremize, istikbalimize yan bakan her ferdi düşman telâkki ettiğimiz gün, millî benliğe uzanacak her eli şiddetle kırdığımız, milletin önüne dikilecek her haili derhal devirdiğimiz gün, halâsı hakikiye vasıl olacağız. Ve sizler gibi münevver, azimli, imanlı gençler sayesinde bu halâsa vasıl olacağımıza emin olabiliriz. [...]

20.3.1923, Konya
gençleriyle konuşmasından

IV

[...] Efendiler, milletimizin hedefi, milletimizin mefkûresi bütün cahinda tam mânasile medeni bir heyeti içmaiye olmaktır. Bilirsiniz ki, dünyada her kavmin mevcudiyeti, kıymeti, hakkı hürriyet ve istiklâli, malik olduğu ve yapacağı medeni eserlerle mütenasiptir. Medeni eser vücude getrmek kabiliyetinden mahrum olan kavimler, hürriyet ve istiklâllerinden tecrit olunmaya mahkûmdurlar. Tarihi beşeriyet baştan başa bu dediğimi teyit etmektedir. Medeniyet yolunda yürümek ve muvaffak olmak, şartı hayattır. Bu yol üzerinde tevakkuf edenler veyahut bu yol üzerinde ileri değil geriye bakmak cehil ve gafletinde bulunanlar, medeniyeti umumiyenin huruşan seli altında boğulmaya mahkûmdurlar. [...]

30.8.1923, Dumlupınar'da

V

Biz doğrudan doğruya milliyetperveriz ve Türk milliyetçisiyiz; Cumhuriyetimizin mesnedi Türk camiasıdır. Bu camianın efradı ne kadar Türk harsiyle meşbu olursa o camiaya istinat eden cumhuriyet de kuvvetli olur. Türkocakları teessüsleri tarihinden itibaren çok yüksek hizmetler ifa etmişlerdir. Bu mesaide devam ediniz ve avdetinizde benim tarafımdan arkadaşlarınıza selâmlar söyleyiniz.

(29.IV.1926) Türk Ocakları Delegelerine

TÜRKÇÜLÜĞÜN ESASLARI

ZİYA GÖKALP

[...]
Lisan-ı Türkçülük

Türkiye'nin millî lisanı "İstanbul Türkçesi"dir; buna şüphe yok! İstanbul'da iki Türkçe var: Biri konuşulup da yazılmayan "İstanbul lehçesi", diğeri yazılıp da konuşulmayan "Osmanlı lisanı"dır. Acaba, millî lisanımız bunlardan hangisi olacaktır?

Bu suale cevap vermeden, lisanımızı, başka lisanlarla mukayese edelim: Başka lisanlar da milletlerinin pay-ı tahtlarına ait lisanlardır. Fakat, başka pay-ı tahtların hepsinde konuşulan dille yazılan dil aynı şeydir. Demek ki, konuşma diliyle yazı dilinin biri birinden başka olması, sırf İstanbul'a mahsus bir haldir. Umum milletlerde bulunmayıp da yalnız bir millette tesadüf edilen bir hal normal olabilir mi? O halde, İstanbul'da gördüğümüz bu ikilik lisnî bir hastalıktır. Her hastalık tedavi edilir. O halde bu hastalığın da tedavisi lâzımdır. Fakat, bu tedaviyi yapabilmek, yani lisandaki ikiliği ortadan kaldırmak için, şu iki şeyden birini yapmak lâzım: Ya, yazı dilini, aynı zamanda konuşma dili haline getirmek, yahut konuşma dilini aynı zamanda yazı dili haline koymak.

Bu iki şıktan birincisi mümkün değildir; çünkü, İstanbul'da yazılan lisan, tabiî bir dil değil, Esperanto gibi sun'î bir dildir. [...]

O halde, yalnız bir şey kalıyor: Konuşma dilini yazarak yazı dili haline getirmek! Zaten, halk muharrirleri, bu işi eskiden beri yapıyorlardı. Osmanlı edebiyatının yanında, halk diliyle yazılmış bir Türk edebiyatı, altı-yedi asırdan beri mevcuttu. Demek ki, lisanî ikiliği kaldırmak için yeniden hiç bir şey yapmağa lüzum yoktu. Osmanlı lisanını hiç yokmuş gibi bir tarafa atarak, Halk edebiyatına temel vazifesini gören Türk dilini aynıyle millî lisan addetmek kâfi idi: İşte Türkçüler, lisanımızdaki ikiliği kaldırmak için şu umdeyi kabul etmekle iktifa ettiler: İstanbul halkının ve bilhassa İstanbul hanımlarının konuştukları gibi yazmak! Bu suretle yayılacak olan İstanbul'un konuşma diline (yeni lisan), sonra (güzel Türkçe), daha sonra (yeni Türkçe) adları verildi. [...]

Bedîî Türkçülük

[...] Eski Türklerde bedîî zevk çok yüksekti. Turfan'da keşfedilen mermer heykeller, hiç de Yunan heykellerinden aşağı değildir. Tolunîlerle Ahşidilerin, Selçuk Türklerinin, Harezm Türklerinin, İlhanlıların, Timurîlerin, Osmanlıların, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türklerinin Mısır'da, Irak'ta, Suriye'de, Anadolu'da, İran'da, Türkistan'da, Hint'te, Afganistan'da yaptırdıkları câmiler, saraylar, türbeler, köprüler, çeşmeler dünyanın en güzel eserlerini teşkil eder. [...]

Türk masallarıyle halk şiirlerinin güzelliği de, Türklerin bedîîyat sahasında büyük bir kabiliyete mâlik olduklarını gösterir. [...]

Türkçülüğe göre, edebiyatımız yükselebilmek için, iki sanat müzesinde terbiye görmek mecburiyetindedir.

Bu müzelerden birincisi Halk edebiyatı, ikincisi Garp edebiyatıdır. Türkçü şairler ve

edibler, bir taraftan halkın bedialarını, diğer cihetten garbın şehkârlarını model ittihaz etmelidirler. Türk edebiyatı bu iki çıraklık devresini geçirmeden, ne millî, ne de mütekâmil bir mahiyet alamaz. Demek ki, edebiyatımız bir taraftan (halka doğru), diğer cihetten (garba doğru) gitmek ıztırarındadır.

Halk edebiyatı ne gibi şeylerdir? Evvelâ, masallar, fıkralar, efsaneler, menkıbeler, üstureler, saniyen darbımeseller, bilmeceler, sâlisen maniler, koşmalar, destanlar, ilâhiler, rabian Dede Korkut Kitabı, Âşık Kerem, Şah İsmail, Köroğlu gibi hikâyelerle cengnâmeler, hâmisen Yunus Emre, Kaygsusuz, Karacaoğlan, Derdli gibi tekke ve saz şâirleri, sâdisen Karagöz ve Nasreddin Hoca gibi canlı edebiyatlar.

Edebiyatımız bu modellerden ne kadar çok feyz alırsa o kadar çok "tahris" edilmiş olur.

Edebiyatımızın ikinci nevi modelleri de Homère'le Vergile'den başlayan bütün klasiklerdir. Yeni başlayan bir millî edebiyat için en güzel örnekler klasik edebiyatın bedialarıdır. Türk edebiyatı, klasiklerin bütün bedîî rahîklerini massedip bitirmeden romantiklere ve daha sonraki mekteplere yanaşmamalıdır. Çünkü genç milletler, mefkûreleri, kahramanlıkları ilâ eden bir edebiyata muhtaçtırlar. Klasik edebiyatlar, umumiyetle bu maksadı temin edecek mahiyettedir. [...]

Mamafih, biz garbın ibtida yalnız klasiklerine kıymet vermekle, (romantizm) in feyzinden de büsbütün mahrum kalmamalıyız. Çünkü romantizmin esası, halk edebiyatlarıdır. Avrupa'daki bütün romantizm hareketleri, halka doğru gitmek, halk masallarını ve destanlarını model ittihaz etmekle başlamıştır. Demek ki biz, edebiyatımızın tahris, tehzibini yaparken, (klasisizm) ve (romantizm) devirlerini beraber yaşamış olacağız. O halde, Garp edebiyatını ruhumuzla massa çalışırken Garp romantiklerinin halk edebiyatlarından nasıl istifâza ettiklerini de anlamağa çalışmalıyız. Edebiyatımızın garp muhallideleri müzesinde geçirdiği çıraklığa da (millî edebiyatımızın tehzibi) diyebiliriz.

Bu ifadelerden anlaşıldı ki millî edebiyatımız, (tahris), (tehzib) namları verilen iki terbiye devresinden geçtikten sonra, hem millî, hem de Avrupaî bir edebiyat haline girecektir. [...]

Ahlâkî Türkçülük

[...] Büyük milletlerden her biri medeniyetin hususî bir sahasında birinciliği ihraz etmiştir. Eski Yunanlılar bedîîyatta, Romalılar hukukta, Beni İsrail ile Araplar dinde, Fransızlar edebiyatta, Anglo-Saksonlar iktisatta, Almanlar musiki ile mâbade't-tabiiyede, Türkler de ahlâkta birinciliği kazanmışlardır.

Tark tarihi baştan başa, ahlâkî faziletlerin meşheridir. Türklerin mağlûp milletlere ve onların millî ve dinî mevcudiyetlerine dinî ve içtimaî muhtariyetler vermesi her türlü takdirin fevkindedir. Fakat bu iyiliğe karşı, mağlûp milletler âlicenap Türklerden mazhar oldukları bu müsaadeleri, Türklerin aleyhine çevirerek, kapitülasyon namı verilen zincirlerle Türkleri bağlamağa ve boğmağa çalıştılar. Bu iki türlü hareket, iki tarafın da ahlâkiyetini gösterdiği için son derece karakteristiktir.

Bu mebhasde, Türklerin muhtelif ahlâk dairelerine taallûk eden ahlâkî mekûrelerini göstereceğiz. Bu ahlâk daireleri şunlardır:

1) Vatanî ahlâk, 2) Meslekî ahlâk, 3) Aile ahlâkı (cinsî ahlâk), 4) Medenî ahlâk (şahsî ahlâk), 5) Beynelmilel ahlâk. [...]

Hukukî Türkçülük

Hukukî Türkçülüğün gayesi, Türkiye'de asrî bir hukuk vücuda getirmektir. Bu asrın milletleri arasına geçebilmek için, en esaslı şart, millî hukukun bütün şubelerini teokrasi ve klerikalizm bakiyelerinden büsbütün kurtarmaktır. Teokrasi, kanunların, Allah'ın yeryüzündeki gölgeleri addolunan halifeler ve sultanlar tarafından yapılması demektir. Klerikalizm ise esasen Allah tarafından vaz edildiği iddia olunan an'anelerin lâyetegayyır kanunlar addolunarak, Allah'ın tercümanları itibar olunan ruhanîler tarafından tefsir edilmesidir.

Kurun-ı vustaî devletlerin bu iki alâmet-i mümeyyizesinden tamamiyle kurtulmuş olan devletlere (asrî devlet) namı verilir. Asrî devletlerde, evvelâ, gerek kanun yapmak ve gerek memleketi idare etmek selâhiyetleri doğrudan doğruya millete aittir. Milletin bu selâhiyetini

tahdit ve takyit edecek hiç bir makam, hiç bir an'ane ve hiç bir hak yoktur.

Saniyen, milletin bütün fertleri tamamiyle biri birine müsavîdir. Hususî imtiyazlara mâlik hiç bir fert, hiç bir aile, hiç bir sınıf mevcut olamaz. Bu şartları hâiz olan devletlere (demokrasi) namı da verilir ki (halk hükûmeti) demektir.

Hukukî Türkçülüğün birinci gayesi, asrî bir devlet vücuda getirmek olduğu gibi, ikinci gayesi de, meslekî velâyetleri, velâyet-i amme müdahalesinden kurtarmak, mütehassısların selâhiyetine müstenit meslek muhtariyetleri tesis etmektir. Bu esasa müstenit bir kanun-ı medenî ile ticaret, sanayi, ziraat kanunları, darülfünun, baro, tabibler cemiyeti, muallimler cemiyeti, mühendisler cemiyeti ilh... gibi meslekî teşkilâtların meslekî muhtariyetlerine dair kanunlar yapmak da bu gayenin icabatındandır.

Hukukî Türkçülüğün üçüncü gayesi de bir (asrî aile) vücuda getirmektir. Asrî devletteki müsavat umdesi, erkekle kadının nikâhta, talâkta, mirasta, meslekî ve siyasî haklarda müsavî olmasını da iltizam eder. O halde, yeni aile kanunu ile intihabat kanuniu bu esasa istinaden yapılmalıdır.

Hülâsa, bütün kanunlarımızda, hürriyete, müsavata ve adalete münafi ne kadar kaideler ve teokrasi ile klerikalizme ait ne kadar izler varsa hepsine nihayet vermek lâzımdır. [...]

İktisadî Türkçülük

[...] Türkler, mazide nâil oldukları bu iktisadî refaha istikbalde de mazhar olmalıdırlar. Hem de kazanılacak servetler, Salur Kazan'ın zenginliği gibi umuma ait olmalıdır. Türkler hürriyet ve istiklâli sevdikleri için, iştirakçi olamazlar. Fakat, müsavatperver olduklarından dolayı, fertçi de kalamazlar. Türk harsına en uygun olan sistem (solidarizm) yani tesanütçülüktür. Ferdî mülkiyet, içtimaî tesanütte hâdim bulunmak şartıyla meşrudur. Sosyalistlerin ve komünistlerin ferdî mülkiyeti ilgaya teşebbüs etmeleri doğru değildir. Yalnız, içimaî tesanütte hâdim olmayan ferdî mülkiyetler varsa, bunlar meşru sayılamaz. Bundan başka, mülkiyet yalnız ferdî olmak lâzım gelmez. Ferdî mülkiyet gibi, içtimaî mülkiyet de olmalıdır. Cemiyetin bir fedakârlığı veya zahmeti neticesinde husule gelen ve fertlerin hiç bir emeğinden hâsıl olmayan fazla temettüler, cemiyete aittir.

Fertlerin bu temettüleri kendilerine hasretmesi meşru değildir. Fazla temettülerin (plusvalue)lerin cemiyet namına toplanmasıyle husule gelecek büyük meblağlar, cemiyet hesabına açılacak fabrikaların, tesis olunacak büyük çiftliklerin sermayesi olur. Bu umumî teşebbüslerden husule gelecek kazançlarla fakirler, öksüzler, dullar, hastalar, kötürümler, körler ve sağırlar için, hususî melceler ve mektepler açılır; umumî bahçeler, müzeler tiyatrolar, kütüphaneler tesis olunur. Ameleler ve köylüler için sıhhî evler inşa edilir. Memleket umumî bir elektrik şebekesi içine alınır. Hülâsa, her türlü sefalete nihayet vererek umumun refahını temin için her ne lâzımsa yapılır. Hattâ, bu içtimaî servet kâfi miktara bâlig olunca, halktan vergi almağa da ihtiyaç kalmaz. Hiç olmazsa vergilerin nevi ve mikdarı azaltılabilir.

Demek ki Türklerin içtimaî mefkûresi, ferdî mülkiyeti kaldırmaksızın, içtimaî servetleri fertlere gasbettirmemek, umumun menfaatine sarfetmek üzere, muhafaza ve tenmiyesine çalışmaktır.

Türklerin, bundan başka, bir de iktisadî mefkûresi vardır ki, memleketi büyük sanayie mazhar etmektir. Bazıları "memleketimiz bir zirat yurdudur, biz ziraatçi bir millet kalmalıyız. Büyük sanayi ile uğraşmağa kalkışmamalıyız" diyorlar ki asla doğru değildir. Filhakika, çiftçiliği hiç bir zaman elden bırakacak değiliz, fakat, asrî bir millet olmak istiyorsak, mutlaka büyük sanayie mâlik olmamız lâzımdır. Avrupa inkılâplarının en ehemmiyetlisi iktisadî inkılâptır. İktisadî inkılâp ise nahiye iktisadı yerine millet iktisadının ve küçük hırfetler yerine büyük sanayiin ikame edilmesinden ibarettir. Millet iktisadı ve büyük sanayi ise ancak himaye usulünün tatbikiyle husule gelebilir. Bu hususta, bize rehber olacak (millî iktisat) nazariyeleridir. Amerika'da (Jonn Ray) ve Almanya'da (Friedrich List), İngiltere'de Manchesterienlerin tesis ettikleri iktisadiyat ilminin, umumî ve beynelmilel bir ilim olmayıp yalnız İngiltere'ye mahsus bir (millî iktisat) sisteminden ibaret olduğunu meydana koydular. İngil-

tere büyük sanayi memleketi olduğu için, mamulâtını hârice göndermeğe ve hâriçten ibtidaî maddeler getirmeğe muhtaçtır. Bu sebeple, İngiltere için fayda olan yegâne usul, gümrüklerin serbest olması kaidesi, yani (açık kapı) siyasetidir. Bu kaidenin İngiltere gibi büyük sanayie mâlik olamamış olan milletler tarafından kabul edilmesi, ilelebed İngiltere gibi sınaî memleketlere istinaden esir kalmasını intaç edecektir. İşte, bu iki müceddid kendi memleketleri için, birer hususî (millî iktisat) sistemi vücuda getirerek, memleketlerinin büyük sanayie mâlik olması için çalıştılar ve muvaffak oldular. Bugün, Amerika ile Almanya büyük sanayi hususunda İngiltere ile boy ölçüşecek bir mertebeye yükselmişlerdir ve şimdi, onlar da İngiltere'nin açık kapı siyasetini takip ediyorlar. Fakat, bu devre gelebilmeleri, senelerce millî iktisadın himaye usullerini tatbik sayesinde olduğunu da pek alâ biliyorlar. [...]

Siyasî Türkçülük

Türkçülük siyasî bir fırka değildir; ilmî, felsefî, bedîî bir mekteptir; başka bir tabirle, harsî br mücahede ve teceddüt yoludur. Bu sebepledir ki, Türkçülük şimdiye kadar bir fırka şeklinde siyasî mücadele meydanına atılmadı; bundan sonra da, şüphesiz atılmayacaktır.

Mamafih, Türkçülük büsbütün siyasî mefkûrelere bigâne de kalamaz. Çünkü, Türk harsı, sair mefkûrelerle beraber, siyasî mefkûrelere de mâliktir. Meselâ, Türkçülük hiç bir zaman klerikalizmle, teokrasi ile, istiibdatla itilâf edemez. Türkçülük asrî bir cereyandır ve ancak asrî mahiyette bulunan cereyanlarla ve mefkûrelerle itilâf edebilir.

İşte bu sebepledir ki bugün Türkçülük Halk Fırkasına müzahirdir. Halk Fırkası, hükümranlığı millete, yani Türk halkına verdi. Devletimize (Türkiye) ve halkımıza (Türk milleti) adlarını bahşetti. Halbuki, Anadolu inkılâbına kadar, devletimizin, milletimizin, hatta lisanımızın adları (Osmanlı) kelimesi idi; (Türk) kelimsi ağza alınmazdı. *Hiç kimse (ben Türküm)* demeğe cesaret edemezdi. Son zamanda, Türkçüler böyle bir iddiaya cür'et ettikleri için, sarayın ve eski kafalıların menfûru oldular. İşte, Halk Fırkasının annesi olan Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, büyük müncimiz olan Gazi Mustafa Kemal Paşa hazretlerinin irşad ve rehberliğiyle bir taraftan Türkiye'yi düşman istilâlarından kurtarırken, diğer taraftan da devletimize, milletimize, lisanımıza hakiki adlarını verdi ve siyasetimizi mutlâkiyetin ve unsurlar siyasetinin son izlerinden bile kurtardı. Hattâ, diyebiliriz ki, Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, hiç haberi olmadan Türkçülüğün siyasî programını tatbik etti. Çünkü, hakikat birdir, iki olamaz. Hakikati arayanlar, başka başka yollardan hareket etseler bile, neticede aynı hedefe vâsıl olurlar. Türkçülükle Halkçılığın nihayet aynı programda birleşmeleri, ikisinin de nefsü'l-emre ve şe'niyete mutabık olmasının bir neticesidir. İkisi de tam hakikati buldukları içindir ki, tamamiyle biri birine mutabık kuldılar. Bu aynıyetin bir tecellisi de şudur ki, bütün Türkçülerin -hiç bir müstesnaları olmamak üzere- Anadolu mücahedesine iştirak etmeleri ve onun en ateşli müdafileri olmalarıdır. Türkiye'de Allah'ın kılıcı halkçıların pençesinde ve Allah'ın kalemi Türkçülerin elinde idi. Türk vatanı tehlikeye düşünce, bu kılıçla bu kalem izdivaç ettiler. Bu izdivaçtan bir cemiyet doğdu ki adı Türk milletidir.

İstikbalde de daima Halkçılıkla Türkçülük el ele vererek mefkûreler âlemine doğru beraber yürüyeceklerdir. Her Türkçü siyaset sahasında halkçı olacaktır, her halkçı da hars sahasında Türkçü olacaktır. Dinî ilm-i halimiz, bize "akaidde mezhebimiz mâturîdilik vee fıkıhta mezhebimiz hanefîlik" olduğunu öğretiyor. Biz de buna teşbihle, şu düsturu ortaya atabiliriz: "Siyasette mesleğimiz Halkçılık ve harsta mesleğimiz Türkçülüktür".

Felsefî Türkçülük

İlim, objektif ve müsbet olduğu için beynelmileldir, binaenaleyh, ilimde Türkçülük olamaz. Fakat, felsefe, ilme müstenit olmakla beraber, ilmî düşünceden başka türlü bir düşünüş tarzıdır. Felsefenin objektif ve müsbet unvanlarını alabilmesi, ancak, bu sıfatları hâiz olan ilimlere uygun olması sayesindedir. İlmin nefy ettiği hükümleri felsefe isbat edemez, ilmin isbat ettiği hakikatleri felsefe nefy edemez. Felsefe, ilme

karşı bu iki kayıt ile mukeyyet olmakla beraber bunların hâricinde tamamiyle hürdür. Felsefe, ilimle tenakuza düşmemek şartıyle, ruhumuz için daha ümitli, daha vecitli, daha teselli verici, daha çok saadet bahş edici, büsbütün yeni ve orijinal faraziyeleri meydana atabilir. Zaten, felsefenin vazifesi bu gibi faraziyeleri ve görüşleri arayıp bulmaktır. Bir felsefenin kıymeti, bir taraftan müsbet ilimlerle hem-ahenk olmasının derecesiyle diğer cihetten ruhlara büyük ümitler, vecitler, teselliler ve saadetler vermesiyle ölçülür. Demek ki felsefenin bir sahası objektif, diğer sahası sübjekiftir. Binaenaleyh felsefe, ilim gibi beynelmilel olmağa mecbur değildir. Millî de olabilir. Bundan dolayıdır ki, her milletin, kendisine göre bir felsefesi vardır. Yine bundan dolayıdır ki, ahlâkta, bedîîyatta, iktisatta olduğu gibi, felsefede de Türkçülük olabilir. [...]

TÜRKÇÜLÜK'ÜN İKİ KOLU

YUSUF AKÇURA

[...] Bizde türkçülük cereyanının git gide iki kola ayrıldığını iddia etmek istiyorum. Bu iki cereyanı şimdi moda olan tabirlerle tarif etmek istersek, birisine "demokratik türkçülük", diğerine "imperiyalist türkçülük" diyebiliriz. Demokratik türkçülük, milliyet esasını, her millet için bir hak olarak telakki ediyor ve Türkler için taleb ettiği bu hakkı, diğer milletlere de aynı derecede hak olarak tanıyordu. Meselâ Osmanlı İmparatorluğunda, Arabların, Arnavutların ve diğer milletlerin bu hakka istinaden muhik olarak istediklerinin verilmesine taraftardı. "Türk Yurdu", bu nokta-ı nazarını, arab meselesinde birkaç defa, beyan ve izah etmiştir. Bunun içindir ki meşhur bir osmalı muharriri, "Türk Yurdu" müdürünü "milliyetperver değil, milelperverdir" diye tavsif etmiştir.[1] Demokratik türkçülük, ihtimal ki Türklerin ekseriyeti diğer milletlere mahkûm mevzuunda bulunduklarına ve hattâ hakim sayılanlarının bile iktisaden ve harsen yalnız mağlub değil, adetâ tabi olduklarına ve binaenaleyh ancak hakka istinaden kurtuluş mümkün olacağına kanaattan neşet etmekte idi... Bundan maada, demokrat türkçüler, Türkün mevcud millî kuvve-i müdaharesi, şimdilik kendi kendini yaşatmağa ancak kifayet eder, diye düşünüyorlardı; diğer milletleri temsil etmek şöyle dursun, idareye çalışmayı bile, o kuvveti tenkise sebeb olacağından, zararlı sayıyorlardı. - İmperiyalist türkçüler ise, ekser Avrupa nasyonalistlerine benziyorlardı: mücerred hakka değil, sırf kendi kuvvetlerini arttıran milliyetçiliğe tarafdar idiler. Vakıa ekser Avrupa nasyonalistlerinin nazarında hakk-ı millî, mücerred ve mutlak değildir; bir vasıta-ı siyasettir. Meselâ Rusya, kendi dahil ve haricindeki İslavların hakk-ı millîsini iddia ve taleb ve bunun için icab ederse harb bile ederdi; fakat İmparatorlukta dahil Finlerin, Gürcülerin, Ermenilerin, Türklerin tabiî haklarını bile kabul etmezdi, evvelce aldıklarını istirdada çalışırdı. Kuvvetli zannolunan ve yüz milyonluk bir rus kitlesine dayanan bu siyaset muvaffakiyetle tetevvüc edecek diye beklenirken, yuvarlandı, gitti. Almanların da gerek Almanya'da, gerek Avusturya'da takib etmek istedikleri bu nev siyaset-i milliyeleri, muvaffakiyetsizlikle hitam buldu. Daha az kuvve-i maneviye ve maddiyeye müstenid imperyalist türkçülük de muvaffak olamazdı...

Demokratik milliyetçilik hakka müstenid ve sırf tedafüîdir. Gasb edilen hakkı almağa, gasb edilmek istenilen hakkı müdafaaya çalışır; İmperyalist milliyetçilik ise, taarruzîdir, diğerlerinin hukukuna tecavüzü bile tecviz ederek kendi milliyetini takviyeye çalışır. Taarruzî milliyetçilik, dünyada henüz bitmiş değildir. Fakat zanneeediyorum ki bu nev milliyetçilik, er geç zevale mahkûmdur; Rusların, Avusturyalıların,

1 Abdullah Cevdet, *İctihad*, sayı: 105, Haziran 1914.

Almanların başına gelen, bir gün olub diğer imperyalistlerin de başına gelecektir...

Efendiler, Türklerin taarruzî imperyalist milliyetçiliği hatadır. Bu gün bu sözleri söyleyen, eline kalem aldığı, mektepte, medresede veya böyle serbest bir kürsüde söz söylemeğe başladığı andan beri daima demokratik türkçülüğü müdafaa etmiştir. Bundan sonra, vekayiin verdiği derslerden ibret alarak, bu esası daha ziyade katiyetle müdfaa edecektir. [...]

(16 Eylül 1919'da İstanbul Türk Ocağı'nda verilen konferans)

MİLLİYETÇİLİK CEREYANININ ESASLARI

AHMET AĞAOĞLU

[...] Aranızda herhangi biriniz kendi nefsini tefahhus ederek fiil ve hareketlerinin menba ve menşelerini araştırırsa, derhal görecektir ki, bu menba ve menşeler umumiyetle iki noktaya râcidir: Ya fikir veyahut his.

İnsan hareket etmeden evvel düşünür veyahut hisseder. Beşerin her fiili bir tefekkür ve tahassüs neticesidir.

O halde milyonlarca fertlerin yekûnundan ibaret olan insan kitlesi için bu fertlerin tefekkür ve tahassüslerini tanzim ederek muayyen bir gayeye sevketmek ve aralarında âhenk ve muvazeneyi temin eylemek birinci derecede hayatî bir meseledir. Akis halde yani bu nizam ve âhengi ve fertler arasında muayyen bir tesanüdün husûlünü temin edecek bir âmil bulunmazsa tebiatiyle herc ü mercî hâkim olur, herkes bir tarafa çeker, tabir-i âmiyânesi ile söz ayağa düşer, içtimaî hayatın devamı imkânsız olur.

Dünyada hiçbir beşeirî kitle mevcut değildir ki, böyle bir nâzım ve âmilin taht-ı tesirinde bulunmasın. Fakat cemaat ve kitlelerin derecei tekâmülüne göre bu âmilin mahiyeti değişir.

Kendi içinden ve kendi şuur ve vicdanı ile bu âmili temin edemeyen ve cemaat ve kitlelerin başına daima hariçten ve sırf cebir ve tahakküm ile hareket eden bir âmil geçer ve o kitleyi istediği tarafa sevkeyler.

Böyle bir vaziyette bulunan kitle ve cemaatlere aşiret, kabile, kavim, tâife gibi tabirler tatbik olunur. Bunlar şuursuz ve iradesiz birtakım varlıklardır ki, kendi iradeleri haricinde dışarıdan gelen ve onlara tahakküm eden iradelerin sevki ile hareket ederler. Bazen başlarına bir papas konar ve din nâmına onları sevkeyler; bazen bir kral, bir sultan geçer ve kendi haşmet ve azametleri nâmına istedikleri surette yürütürler.

Sırf insan sürülerinden ibaret olan bu gibi beşerî kitlelere millet lâkabı ve nâmı verilmez.

Millet tarifi, yalnız ma'şerî vicdanları tekevvün etmiş kendi iradesi ile hareket eden ve efrâdı tefekkür ve tahassüs sahalarında gaye itibariyle birleşen cemaatlere verilir. Bu gibi beşerî kitlelerin efrâdı hariçten gelen cebir ve tahakküm âmillerine tahammül edemezler. Zira bunların arasındaki tesanüd ve âhenk esaslarını temin eden nâzım ve âmil, şuur ve vicdanlarında kendi kendine ve derûnen vücuda gelmiş olan gaye ve emel birliğidir. Bu ma'şerî şuurun tekevvünü, bu gaye ve emel birliği sâyesinde, bu gibi cemaatler artık hiçbir vasî ve veliye herhangi nâm altında olursa olsun, ihtiyaç hissetmezler ve kendi mukadderatlarına kendileri hâkim olarak, kendi kendilerini idare ederler.

İşte bunun içindir ki, millet derecesine varmış olan kitleler arasında millî cereyanın lâyenfekk neticelerinden birisi de, veli ve vasîlerin, papas tahakkümlerinin, kral tecebbürlerinin izalesi ile tac ve tahtların uçmasıdır.

Şimdi bir sual: Milyonlarca insanların yığınından ibaret olan bir cemaatin efrâdı arasında bu tesanüt, bu fikir ve his birliği, bu gaye ve emel vahdeti nasıl tekevvün eder, bu ümniyye

(*) *Türk Yurdu*, cilt: II, sayı: 11, Ağustos 1341 / 1925, s. 389-395.

hangi âmillerin tesiri ile hâsıl olur? [...]

Başta bir lisan vardır, yani esrarengiz âmil ki, milyonlarca insanlara tercüman olur ve milyonlarca insanların yekdiğeri ile anlaşmasını temin ederek, bunlar miyanında derin ve kırılmaz bir bağ rolünü oynar! Sonra din gelir, dinin aramızda tevlit ettiği müşterek itikatlar, müşterek itiyatlar, daha sonra müşterek bir musikî, bir hukuk, bir tarih, müşterek bir anane, bir âdet, bir tarz-ı hayat, müşterek bir hükûmet, müşterek bir devlet ve ilââhiri! [...]

İşte bu âmillerin millîleşmesidir ki, şuur ve vicdan-ı millînin tekevvününü temin eder.

Millîleşmek ise, milletin hakiki duygularına, hakiki hislerine tercüman olmakla beraber, milletin fertlerini müşterek gaye ve emellere doğru sevketmek demektir. İşte buna binaendir ki, Türk millî cereyanının büyük üstadı merhum ve mağfur Ziya Gökalp Bey bu cereyanı şu üç vecize ile ifade ederdi: Dilde birlik, dinde birlik, dilekte birlik! [...]

[...] her millet efrâdı arasında en kuvvetli bir râbıta, bir tesanüd ve vahdet âmili olan lisan bizde tamamen aksine kullanılmıştır. Lisan bizde bir âmil-i tefrika olmuştur. Münevverler ile ahali arasına geçilmez bir uçurum açılmıştır. Bugün bile bu uçurum hâlâ da devam ediyor.

Geçelim dine: Din de aynı tarzda sû-i istimâle, sû-i istifadeye maruz kalmıştır. Evvela asırlardaan beri Türk, dininden mehcûr edilmiştir. Dinin en mevsûk menbaı olan Hazret-i Kur'an'la Türk arasında, azîm bir hâil vaz'edilmiştir. Alelâde Türk Arapça anlayamadığından ve Kur'ân'ın Türkçeye tercümesi men'edildiğinden, Türk dini ilhamâtın bu en mukaddes menbaından mahrum edilmiştir.

Alelâde Türk hattâ günde beş kere Allah'ı ile icra ettiği râz-ı niyâzın mânâsını anlamaktan men'olunmuştur. Allah'ı ile kendisinin bilâ-vasıta doğrudan doğruya görüşmesi hakkı unf u hiddetle inkâr edilmiştir. [...]

Bu suretle dini asırlarca Türk vicdanı ile Türk şuuru haricinde tutmuş olanlar, bununla kifayet etmeyip, Türkler arasına nifak, şikak ve fesat ilkası için daima dini ellerinde en mutad âlet ve vasıta olarak kullanmışlardır. Bu âlet Türk milletini, Türk vatanını düşünenlere karşı Türklüğe ve dolayısıyla İslâmiyete kastetmiş olanlar tarafından daima istimal edilegelmiştir.

Cinci Hoca'dan başlayarak Derviş Vahdetî'ye ve Şeyh Said'e kadar her zaman aynı dava aynı tarzda ileri süülmüştür ve her zaman Türk vatanı bundan müteessir olmuştur.

Şimdi geçelim hukuka: Bu da Türk hayatına, Türk vicdanına tamamen yabancı idi. Kanun demek cereyan eden hayatın geçici anlarını tanzîm ve muayyen esaslara irca etmek demektir. [...]

İşte Türk millî cereyanının başına gelmiş olanların maksatları bütün bu âmilleri, vaz'-ı hakikilerine irca etmekten ibaretti. Yani lisandan başlayarak devlet ve hükûmete kadar Türk hayatının bütün tecelliyâtında Türk şuur ve vicdan-ı millîsinin in'ikâsını ve bütün bu sahalarda tesanüt ve vahdeti temin edecek muntazam âhenkdâr bir yürüyüşü istihsal etmekti!

Türkçülük cereyanının mürşidleri, ilk evvela büyük bir istihza ile karşılandılar. Bilâhare, cereyanın ciddiyet ve salâbeti taayyün edince bu istihza azîm bir hiddet ve gazaba tebeddül etti. Makam-ı saltanattan başlayarak, bütün eski üslûp, eski devlet ve hükûmet sistemi âşıkları ve bütün gayr-ı Türk unsurlar müttehit bir cephe ile hücuma başladılar! İftiralar, isnatlar, ithamlar, tehziller, tezyifler yapmağa başladılar. Biz Peygamber'in yerine maazallah Cengiz'i, Kur'an'ın yerine de Cengiz'in yasasını geçirecekmişiz! Biz Rusya'ya, İngiltere'ye, Fransa'ya, daha ne bileyim kimlere satılmış adamlar imişiz! [...]

Fakat Türk milleti için imtihan günleri geldi. Mütareke oldu; Türk milleti dün kendine kardeş dindaşların, bugün düşmanlar ile birleşerek kendisi hakkında düşmandan ziyade kasdettiğini gördü. Türk milleti dün kendisine Türk padişahı diyerek Türk'ün semâhati sâyesinde dünyada hiçbir hükümdarın görmediği bir debdebe ve haşmet temin etmiş olanları, düşmanlar ile teşrik-i mesaî eder gördü: Türk dün kendisine Türk şeyhülislâmı, Türrk müftü'l-enamı diyenleri, bugün dini, imanı düşman paralarına satılmış gördü!

İşte o zaman Türk vicdan-ı millîsi teessüs etti! Bu vicdan azîm, derin heyecan içinde yerleri ve gökleri titreten bir na'ra kopardı; bu na'ranın ifade ettiği mânâ şöyleydi:

Ey Türk, mukadderatını eline al! Hayatına yalnız kendi vicdanın, kendi şuurun hâkim ol-

sun! Lisan, din, hukuk, hükûmet, devlet hep senindir, bunların hepsi yalnız seinn şuurunun, senin vicdanının ma'kesi olmalıdır! [...]

Lisan, din, edebiyat, hukuk, iktisadiyat, maarif, hükûmet, devlet hep millîleşmektedirler, hep Türk şuur-ı millîsinden mülhem olmaktadırlar. Bu devletin bâni ve nigehbânı olan Türk, nihayet devletin hakiki sahibi olmuş ve bu sıfatla tabiatı ile efendi olmak, kendi mukadderatına hâkim olmak, hayatının bütün şuabâtına kendi rengini, kendi şahsiyetini vermek ister. Artık Türkçülük cereyanının bütün umdeleri tahakkuk etmiştir. Bize, yani Türk gençlerine, kendilerini bilen Türk ihtiyarlarına yalnız bir vazife kalıyor: Bu vazife de, Türk millî mefkûresini, Türk millî vicdanını bu kadar azametle ifade eden rehber etrafında toplanarak müttehit bir cephe ile, dahil ve hariçden gelecek bütün sadmelere göğüs germektir. Biz de vazifemizi ifa eylersek, millî mefkûrenin en yüksek umdesi olan bu ciheti temin edersek, Türk'ün saha-i tarihte birçok mucizeler ibraz edeceğine iman edebiliriz.

1010

"MİLLİYET" VE "İNSANİYET"

HALİL NİMETULLAH [ÖZTÜRK]

Ferdiyetimiz

İnsan denilen mevcudun iki nevi varlığı vardır: Biri ferdî varlık, diğeri içtimaî varlık.

Ferdî varlığımız, bize maddî mevcudiyetimizin istilzam ettiği ihtiyaçlardan doğar. Hayat sahibi olan diğer mevcutlar gibi, bizim de asıl insanlık hayatımızdan başka olarak kendi mevcudiyetimizi yaşatacak olan cismanî, uzvî temayüllerimizin mecmuu bu varlığı vücuda getirir. Meselâ yemek, içmek ilh. gibi uzvî olan hazlarımızı, elemlerimizi tatmin eden ihtiyaçların mecmuunu vücuda getiren ve bu suretle bizde insanlık hayatının dûnunda olarak, bizi diğer hayat sahibi mevcutlar gibi aynı seviyede yaşatan, bu ferdî hayatımızdır.

Ferdî olan bu hayatımızı idame etmede, bu varlığımızın sâlim bir surette tenemmî ve inkişafında bize rehberlik edecek olan kuvve "şuur"umuz olup, biz bu hayatımızı şuurumuzun gösterdiği gayelere gitmek suretiyle yaşarız. [...]

Şahsiyetimiz

Fakat benliğimizi terkip etmekte olan varlığın böyle yalnız firdiyetimizden ibaret olmadığını, ruhumuzda başka neviden bir varlığın daha bizde yaşamakta olduğunu hisseder ve asıl bu "maddî" olmayan, "manevî" olan varlığımızın diğer mevcutlardan başka olarak "insanlık" dediğimiz hayatı bizde yaratmakta olduğunu duyarız. Mesela kendi duygularımızı, düşüncelerimizi diğerlerine söylemek ve bu suretle benliğimizi kendimizden hariçte âdeta neşretmek için kullandığımız dilimiz vardır. Sonra kendi gibilerimizle olan muamelelerimizde hayırlı ameller işlemek, diğerlerine muavenette bulunmak için içimizden gelen bir "digerbîn: altruiste" sevgi vardır. Sonra mesela güzellik karşısında duyduğumuz heyecanlar, güzel şeylerle ruhumuzu avutmak izen bizden sâdır olan birtükom derûnî meyiller, "bedîî duygular" vardır, ilh.

İşte içtimaî hayat dediğimiz ve benliğimizi kendinin başka neviden olan tecellîleriyle dolduran bu varlıktır ki, ferdiyetimizin fevkinde olarak bizde asıl insan hayatını yaşatır.

Bu asıl insanlık hayatını bize veren âmil ise, "cemiyet"tir. Biz de herhangi bir cemiteye mensup olmak dolayısıyladır ki, kendi insanlığımızı duymaya ve bu duygunun tekâmülü derecesine göre insanlıktaki mertebemizin arttığını hissetmeye başlarız. [...]

Cemiyet içtimaî müesseselerin mecmuun-

(*) *Millî Mecmua*, cilt: X, sayı: 110, 15 Mayıs 1928, s. 1766-1767.

dan ibaret bir varlıktır. Ferdin kendi varlığı ile cemiyetin varlığı ne kadar birleşmiş, fert kendinde cemiyet hayatının bütün oluşlarını, gidişlerini ne kadar benimsemiş ve onun ruhunda içtimaî varlık ne kadar heyecanlı, vecdli bir halde yaşamış olursa, fert de o kadar insanlığını edinmiş olur. Ferdin ruhunda kendi cemiyetine karşı olan bu derin irtibat, fert ile cemiyet arasına hiçbir yabancı unsurun girmesinden mütevellit asıl "birlik" ruhlarda millî mefkûreyi ateşler.

İşte ferdin cemiyet ile olan bu sıkı alâkası, ferdin içtimaî varlığını heyecanlı, imanlı bir halde yaşaması fertte, ferdiyetinin fevkinde olarak onun "şahsiyet: personnalité"ini vücuda getirir.

"Milliyet" ve "İnsaniyet"

Şu halde insanın şahsiyetini vücuda getiren âmil cemiyet olduğuna, cemiyet ise içtimaî müesseselerin mecmuundan ibaret bulunduğuna göre, cemiyetin kendi varlığından ferdin ruhuna nefhettiği içtimaî varlık ne kadar derin, ne kadar heyecanlı olursa, ferdin şahsiyeti de o kadar kuvvetli, imanlı olmuş olur.

Cemiyet hayatını vücuda getiren içtimaî müesseselerin mecmuu "hars: culture"ı teşkil eder. Ferdin kendinden içtimaî varlığını hakkıyla edinmesi, cemiyetin tam bir ferdi olması, kendi cemiyetinin harsını ruhunda derin bir surette duymasıyla o harsın bütün tecellîlerini kendi varlığında yaşamasıyla, yani ruhunda "millî hars: culture nationale"ını yaşamasıyla vücut bulur.

Ferdin içtimaî varlığında tecellî edecek her nevi amillere harsî "kıymet"i verecek kuvve ise "vicdan"dır. Fert kendinden sâdır olacak her nevi fiillerin, amellerin cemiyet hayatına, millî harsına uygun bir surette sudûrunu temin etmek için, vicdanının gösterdiği yoldan gitmek suretiyle "millî hayat"ı yaşamış ve böylece asıl insanlığını idrak etmiş olur. Çünkü -gördüğümüz gibi- fertle asıl insanlık hayatını verecek olan âmil cemiyet olup, cemiyet içtimaî müesseselerin mecmuu olan harsı fertte hakkıyla yaşatarak onun şahsiyetini, yani insanlığını vücuda getirir. Şu halde insanın asıl insanlık hayatını yaşaması, kendi millî harsını ruhunda derin bir surette duymasıyla, kendinden sâdır olacak her nevi amelleri millî olan kıymetlerine göre ölçecek olan vicdanının gösterdiği sîreti takip etmesiyle mümkün olur.

Demek ki, ferdin ruhunda "insaniyet: humanité" dediğimiz yüksek insanlık duygusunun tecellîsi olan kendi "milliyet: nationalité"ini idrak etmesiyle ve kendinde millî harsını heyecanlı, imanlı bir halde yaşamasıyla vücut bulur. Böylece evvela "millî" mertebeyi bulduktan, yani kendi miliyetini hakkıyla idrak ettikten sonradır ki, fert "insanî" dereceye çıkmış ve "insaniyet âlemi" dediğimiz büyük cemiyete intisap etmiş olur. Yoksa kendi milliyetini idrak etmemiş, ruhunda milliyet" duygusunu duymamış olan bir mevcudun "insaniyet" ile alâkası olamaz.

Eski "Osmanlı cemiyeti" zamanında içtimaî hayat millî olmayan müesseselerin sultası altında fertleri kendi milliyetlerinden mahrum kılar, millî hayatı yâd kaidelerin velâyeti altında boğarak millî harsımızı ruhlarda yaşatmaz bir halde idi.

Bugün bütün güzelliğiyle meydana çıkmakta olan "Türk cemiyeti" ise kendi varlığını millî harstan almakta bulunmuş, fertlere kendi milliyetlerini hakkıyla idrak edecek hür bir saha açmıştır.

Bugünkü nesli teşkil eden ferdler için, bugünkü Tür cemiyetinin varlığını vücuda getiren "millî hars"ı hakkıyla edinmeye başlayarak, "milliyet"ini bulmaya ve bu suretle "insaniyet"ini idrak etmeye çalışmak, bugünün millî vazifelerindendir.

"TÜRKLÜK DAVASI"*

MAHMUT ESAT BOZKURT

Birkaç gün önce, Millet Meclisinde bir soruya muhatap olan Hariciye Vekilimiz, Türkçülüğümüzün sınırlarını bir kere daha çizmek zorunda kaldı. Bir kere daha diyorum; çünkü Büyük Parti, Türklük prensibimizi Atatürk'ün sağlığında tesbit etmişti.

Prensib şudur:

Millet; dil, kültür ve mefkure birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği içtimai ve siyasi bir bütündür.

Parti, terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilel temas ve münasebetlerde bütün muasır milletlere müvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber, Türk içtimai heyetinin yukarıda izah olunan manada hususi seciyelerini ve başlıbaşına müstakil hüviyetini mahfuz tutmayı esas sayar.

C.H.Partisinin milliyetçilik prensibi bu kadar açık, bu kadar kavrayışlıdır.

Milli Şef ise, bu prensibi birçok beyanlariyle, birçok defalar izah ettiler:

"En büyük harikamız, en yüksek şerefimiz Türk olmaktır" yolundaki vecizelerini bu yolda anabiliriz.

Başvekilimiz Saracoğluna gelince, o da gerek Mecliste, gerek kurultayda bir yolunu bularak, bu konuya avdet etmek lüzumunu duymuş ve:

"Türküz. Türkçüyüz ve hergün biraz daha Türkçü olacağız" gibi güzel sözler söylemiştir.

Bu kadar da değil... Türk milliyetçiliği prensibi, ana kanunumuzun ikinci maddesinde yer almış:

"Türkiye devleti milliyetçidir."

Prensibini benimsemiştir.

Bütün bunlardan sonra, Menemencioğlunun beyanatı prensibi tekrarlamaktan başka bir şey olmadığına göre, her hangi bir zor karşısında bulunduğunu sezmemek imkansızdır.

Çünkü:

Türk olduğumuzu Türk milliyetçileri olduğumuzu, devletimizin en büyük vasfının Türklük olduğunu bilmiyen yoktur. Bu böyle iken Hariciye vekilimizin son sözlerinin anlamı bundan başka ne olabilir?

Olsa, olsa soruyu karşılıksız bırakmamak!

Fakat bir kitap çıkabilir. Bir makale yazılır. Bunlarda Türkçülük yapılır. Diğer bir kitap çıkartılır. Bir makale yazılır. Bunda da sosyalistlik yapılır. Daha başka bir kitap veya makalede; nazilik, faşistlik, lafın kısası çeşitli meslekler müdafaa olunabilirler. Bunların her çıkışında, hükümetin milliyetçiliğimizin sınırlarını çizmek zorunda kalması, doğrusu başa çıkılır şeylerden değildir.

Mesela:

Yarın da ben çıksam, alabildiğine demokrasi müdafaası yapsam, bunun da sınırları izah zorunda kalınacak mı?

Çünkü bu da bir parti ve ana kanun prensibidir.

Bu da bir kürsü meselesi olacak mı?!

Bunun için gerek soru sahibinin gerek beyanatta bulunan Hariciye Vekilimizin, bir kitap yüzünden çektikleri sıkıntıya, verdikleri emeğe ben kendi hesabıma üzüldüm.

Biz, demokrat bir devlet ve bir hükümet sistemini kendimize mal etmiş bulunuyoruz. Hatta bundan daha fazla bir şey [...] Türk, o cibilliyeti itibariyle demokrattır.

Söz, yazı kanun çerçevesi içinde serbesttir. Bizde herşey söylenebilir. Her şey yazılabilir. Yeter ki; söyliyen, yazan icabında kanun huzurunda hesap verebilsin. Gelemediğimiz bir şey varsa, hesapsızlıktır.

Her hangi bir vatandaşı milliyetçiliği, Partinin kabul ettiği milliyetçilikten ileri veya geri olabilir. Nitekim böylelerine tanık oluyoruz. Fakat bundan, Parti veya hükümet neden mesul tutulsun?

Diğer bir vatandaş; komünistlik veya nazilik yahut faşistlikten dem vurabilir. Bunları görü-

(*) *Yeni Sabah*, 10.7.1943.

Aktaran: Hakkı Uyar: "Sol", *Milliyetçi Bir Türk Aydını: Mahmut Esat Bozkurt*, Büka Yayınları, İstanbul, 2000.

yoruz. Fakat bunun parti veya hükümet politikasını ilgilendirecek cihet neresidir? [...]

Nihayet birinin komünistlikten, nazilikten bilmem mahkemelerde yerli yersiz farmasonluktan bahsetmesine ses çıkarılmıyor da mesela, yarın benim:

"Ben Türküm, milletim, milliyetim Türktür. Varım yoğum ona feda olsun."

Demekliğim neden fırtınalar koparıyor?!

Ve neden bu öz Türkler memleketinde, Türklüğü müdafaa edenlere, yabancılara satılmış denebiliyor?

Aynı töhmet, töhmetlendirenlerin kendilerine çevrilmez mi?

Milliyetten bahsedenlere karşı bu kadar telaşa hacet ne?

Ve milliyet hilafı yazılara karşı sükut ne?!

Hatta, teşvik ve takdir ne?! Neden bunlara karşı bir şey yazılmıyor?

İşte C.H.Partisinin ilk üyelerinden biri sıfatile tekrar ediyorum ve tekrar etmekle en büyük vicdan hazzını duyuyorum:

Türküm ve yalnız Türklük için yaşıyorum. O kadar ki, Türk olmasaydım, kendimi dünyanın en bahtsız adamı sayardım...

Milliyetimle övünmek, onu her milliyetten üstün tutmak benim tabii bir hakkımdır. Başka milletler de kendilerinki ile övünebilirler. Zaten övünüyorlar da [...] Bu da onların hakkıdır. Benimki bana, onlarınki de varsın kendilerine kutlu olsun.

Bence, sayın soru sahibinin hükümetten soracağı şu idi:

"İleri milliyetçilik yapanların yabancı devlet hesabına çalıştıkları söyleniyor. Doğru mudur?"

Evet ise, *"kanuna niçin teslim edilmediler?"*

Hayır ise, "teşekkür" olmalı idi.

Bundan başka türlü bir soruya Hariciye Vekilince verilecek karşılık şu olabilirdi:

"Bizde söz ve yazı kanun dairesinde serbesttir."

Lafın kısası: Bu yeni şeylerle uğraşmak Partiye ve Cumhuriyet Müddeiumumiliğine düşer. Parti programı dışına çıkan Partili ise, tüzeye göre muamele görür. Kanunlara aykırı hareket edilmiş ise, Cumhuriyet Müddeiumumiliği aykırı hareket edenin yakasına yapışır. Bu kadar.

Şu kanaatimi bir kere daha tekrarlıyayım ki:

Türk ihtilalinin en büyük verimi, yukarıya kaydettiğimiz parti prensibidir:

Türk milliyetçiliğidir.

Dirimiz de, ölümüz de Türkündür.

ÜLKÜLER TAARRUZİDİR

NİHAL ATSIZ

Biyoloji bakımından canlıların, yani hayvanlarla bitkilerin gayesi kendi soyunun bütün dünyayı bürümesidir. Hiçbir hayvan veya bitki cinsi dünyayı kaplıyamıyorsa bunun sebebi aynı gayeyi güden başka cinslerin mukavemetine maruz kalmasıdır. Cinslerin aynı gaye için yaptıkları bu tesir ve maruz kaldıkları tepkiden "hayat kavgası" doğuyor. Bu arada zayıflar eziliyor, azalıyor; güçlüler yayılıp çoğalıyor; bazı soylar ise yeryüzünden büsbütün kalkıyor.

Milletler arasında da aynı yasa hüküm sürer. Millet, âdeta gayri şuurî olarak dünyaya yayılıp hakim olmak ister. Fakat yayılırken başka milletlerin mukavemetine çarpar. Böylelikle aralarında savaş başlar. Sonunda güçlüler kazanır.

İnsan toplulakları yani milletler, yüksek bir şuur mertebesine eriştikleri için bunlar arasındaki hayat kavgası yalnız tabiatın kanunları içinde sürüp gitmekle kalmaz. Buna insan şuurunun sistemi ve metodu da eklenir. Bundan da millî ülküler doğar. Demek ki millî ülkü, milletin tahteşşurunda bulunan "yayılıp hâkim olma" sevkitabiisinin başkanlar ve kılavuzlar tarafından şuurlandırılıp sistemleştirilmiş şeklidir. Ülküye kılavuzluk veya başkanlık eden şahsiyetlerin irade ve kuvvet derecesi ülkülerin başarısında birinci derecede âmildir.

Millî ülkülerde azdan çoğa doğru üç dönem

vardır: İstiklâl, birlik, fütuhat [...]

Acaba tedafüî ülkü olmaz mı? Bir millet malik olduğu sınırlar içinde yaşayıp refaha kavuşmak ülküsünü güdemez mi? Hayır! Çünkü mevcut sınırları muhafaza etmek ve zengin olmak düşüncesi hiçbir zaman bir ülkü olamaz. Bunlar bir millet için en küçük ve alelade isteklerdir. Ülkü ise küçük ve alelade bir istek değildir. Ülkü biraz hayal ile karışık, uzak, güç bir hereftir. Ülkü, o ülkü ile tutuşmuş millet fertlerini heyecan içinde yaşatan kutlu ve tatlı düşüncedir. Ülküler kanla, fedakârlıkla, kahramanlıkla beslenir. Bir millet, ülküsüne varmak için ırmaklar gibi kan akıtır, yığınlarla can harcar. Ülkülere kanla, kılıçla, dövüşle, millî kinle varılır. Ülkü çelik yürekler, demir bilekler, sarsılmaz iradeler, yüksek ahlâklar ister. Ülkü bir dindir. Kahramanlar ve şehitler ister.

Geçmişte birlik kurmuş, fütuhat yapmış olan milletler eski ululuğu yeniden diriltmek için uğraşırlar. Çünkü (mazide tarihî hakikat olan şeyler, âtide de tarihî hakikat olabilirler). Ülküler hiçbir kayıtla, hiçbir siyasî ve insanî düşünce ile sınırlandırılamaz. Bir ülküye bel bağlamış, gönül vermiş milletlerin tarihî düşmanları vardır. O duşmanlar mutlaka tepelenecektir. O düşman milletle dostluk andlaşmaları yapılmış olabilir. Bu geçici dostlukların hiçbir değeri yoktur. Tarihî düşmanlar ancak dışişleri bakanlarının dostudur. Milletin asla!..

Bir millet için en büyük tehlikelerden biri barış ve dostluk afyonu yutarak uyumaktır. Büyümek istemiyen millet küçülmeye mahkumdur. Saldırmayan millete saldırırlar.

(Yurtta barış, cihanda barış,) yahut (kimsenin bir karış toprağında gözümüz yok) gibi sefilane bir siyasî umde ile bu milletin manevî enerjisini bilerek veya bilmeyerek söndürenler, zaten mahvolmuş Almanyaya savaş açarak Türk tarihinde asla görülmemiş bir kancıklığın zilletini tarihimize sokanlar, fakat Bulgaristan ve adalardaki Türkleri topraklarıyla birlikte kurtarmak fırsatını tarih yaratmışken en denî ve cebîn bir hareketle bundan kaçanlar hiç şuphesiz Türk birliğini tamamlamak yolunda bir adım atamazlardı. Çünkü onlar bu memlekette Moskofçuluğu için için yaşatmak, Türkçülüğü açıkça yok etmek istiyen devşirmelerdi.

Hayat bir savaşken ve onu kazanmak için mutlaka taarruz etmek gerekirken millî ülkü yolunda yapılacak taarruzun çirkinliğini haykırmak ya gaflet, ya ihanettir. Devletlerin sorumlu yerlerinde bulunanlar siyasî nezaket veya menfaat dolayısıyla böyle sözler söyliyebilirler. Fakat milletin gençliğine hitab edenler yani öğretmenler, şairler, gazeteciler, yazıcılar bize barış afyonu yutturmak isterlerse onların şecerelerini ve evlerindeki gizli evrakı araştırmak tarihin bilhassa Türk tarihinin değişmez hakikatını bir defa daha teyid edecektir.

Orkun, 17 Kasım 1950, sayı: 7

[...] [B]üyük ülkü "büyüklük düşüncesi"dir. Bunun da baş prensibi tarihî miraslara hak iddia etmektir. Rumeliyi unutalım demek, küçülelim, küçüklüğü kabul edelim, uyuşuklaşalım, miskinleşelim demektir.

Hayır! Rumeliyi unutmayacağız... Hiçbir yeri unutmayacağız... Turgut Reisin mezarı olan Trablusu, kahraman Türk kadınlarına ve kızlarına mezar olan Rodosu da unutmayacağız... Azerbaycanı, Kırımı, Türkistanı, Kafkasyayı, Altayları, Uralları, Edilleri de unutmayacağız... Millî miras, Cibali imamının terekesi değildir. Onu Falih Rıfkı veremez. Onu kimse veremez...

Milâttan önce 209'da Motun Yabgu'nun dediği gibi millete ait olan, ataların mezarlarını saklıyan toprak, yani vatan, verilemez. Vermiyeceğiz... Unutmayacağız... Ölürken, gözlerimizde parlıyan son ışık millî mirasın hayali olacaktır.

Altın-Işık, 25 Mayıs 1947, sayı: 5

Veda

[...]

Türkçülük, bütün Türklerin tek devlet halinde birleşerek her bakımdan bütün milletlerden ileri ve üstün olması ülküsüdür. Bunun değişmez iki unsuru vardır: Irkçılık, Turancılık.

Irkçılık ilk önce bir millî savunma vasıtasıdır: Türkelindeki azınlıkların kendi aralarında gizlice yürüttükleri ırk şuuruna karşı bir korunma tedbiridir. Türkiyedeki Selânik Dönmeleri, Türkleşmemek için asırlardır gizli tedbirler alırken,

hiçbir kültürü ve mazisi olmayan bir takım küçük millet ve cemaatlar soyadı kanununun sarahatine rağmen, kendi soyadlarına kadar saklayıp ırkçılık yaparken, Yahudiler İsrail'in hakikî vatanları olduğunu türlü şekillerde ispat ederken Türkler de hiç şüphesiz devletin hakikî sahibi olarak bazı tedbirler almakta haklıdır.

Irkçılık aynı zamanda bir hıfzıssıhha meselesidir. Karışmak daima üstün tarafın aleyhine olduğundan üstün bir ırk olan Türk ırkı aşağı ırklarla karıştığı zaman ortaya çıkan melezlerde Türk'ün bazı üstün vasıfları kaybolmakta, aşağı ırkın iptidaî vasıflarından bazıları onun yerini tutmaktadır. Birer müspet ilim olan antropoloji ve rasyolojinin ortaya koyduğu bu hakikatlardan siyasî düşüncelerle vazgeçemeyiz. İlim ve hakikat, siyasetin oyuncağı olamaz.

Irkçılık en nihayet bir tarihî şuur meselesidir. En eski Türk devletlerinden başlıyarak kısa ömürlü cumhuriyet devrinin sonuna kadar gördüğümüz binlerce örnek, devlette mühim mevkilere geçirilen yabancı kanlıların ihanetlerini göstermektedir.

Bütün bunlara bakarak Türkçüler, ırkçılığı değişmez bir prensip olarak kabul etmişlerdir. Fakat bu ırkçılık, ırkçılığın ne olduğunu bilmiyen veya bilmemezlikten gelenlerin ileriye sürdüğü gibi insanları ölçüden ve lâboratuvar muayenelerinden geçirerek hangi milliyete mensup olduklarını tâyin mânasına gelmez. Hemen hemen her ırk başka ırklarla karışmıştır. Bundan bir şey çıkmaz. Çünkü tabiat bir müddet sonra melezliği tasfiye eder. Fakat bir ırk mütemadiyen başka ırklarla karışmakta devam edersе bir zaman sonra, bir daha düzelmemek üzere bozulur. [...]

Irkçılık, Anadolu Türklerinin içinde örf olarak yaşamaktır. Köy ve kasabalarda kaç yıl hattâ asır önce oraya gelmiş olan bir yabancının bugünkü ailesi hâlâ yabancı sayılmaktadır. Tamamiyle Türkleşen, Türkçeden başka dil bilmiyen ve kendisini başka bir millete mensup saymıyan bu türlü insanlara yabancı gözüyle bakmak Anadolu Türklerindeki kuvvetli ırk şuurunu gösterir. Demokrasinin bir "çoğunluk arzularını tahakkuk sistemi" olduğu unutulmamalıdır.

Türkçülüğün ikinci unsuru olan Turancılık bütün Türklerin birleşmesi düşüncesidir. Bugün dünyada belki 40, belki 50, belki 60 milyon Türk var. Geniş bir vatana yayılmış olan bu Türkler mazide muhteşem rol oynamış, hareketli, kabiliyetli bir millettir. Sebebi her ne olursa olsun başka milletlerin hâkimiyeti altına düşmüş olan bu Türkleri bir tek devlet halinde toparlamak düşüncesi kadar haklı ve makul ne olabilir? Dünyadaki bütün milletler, yabancı hâkimiyeti altında kalmış olan millettaşlarını kurtarmak gayesini güderken Türkler neden aynı dileğin arkasında koşmasın? Yaratılıştan devlet kurucu olan Türkler içih bu kadar büyük bir devleti kurup yaşatmak hayal değildir. Tiren, otomobil, uçak, telgraf, telefon ve radyonun olmadığı zamanlarda bile Türkler büyük devletler kurmuş asırlarca yaşatmışlardır.

Dünyanın bütün Türkleri Türkiye'ye Kâbe gibi bakıyor. Türkiye'nin kendilerini birgün kurtaracağı efsanesi, aralarında yaşıyor. Yalnız anayurtta ve zulüm altında yaşıyan Türkler değil, medenî ülkelerde yaşıyan Türkler de buraya hasret çekiyor. (...)

Bütün Türkleri kurtarmak millî hakkımızdır. Millî hakkımız olması bile bize karşı duyulan bu büyük sevgiden sonra insanî vazifemiz haline gelmiştir. Milletleri büyülten şeyler millî ve insanî asîl hareketleridir. Zulüm altında inleyen tutsak Türkleri kurtarmak için yapılacak fedakârlıktaki ihtişam o kadar parlaktır ki bu parlaklık, Türklüğün ölmezliğinin senedlerinden biri olacaktır.

Hiçbir ülkünün ardında olmayarak, yalnız yiyip içmeyi düşünmek ve yalnız bir gün için yaşamak insanlara hiçbir şeref vermez. Bu kadarını hayvanlar da yapar. İnsanlık, ülkü için ve yarın için yaşamak, bu uğurda fedakârlık etmek ve ölmektir. Ölümden hayvanlar kaçar. İnsan, şeref için ve muhteşem saydığı bir gaye için ölmesini bilen yaratıktır. [...]

Türk, Türk soyundan gelen insandır. Türk soyundan gelince de, pek nadir ve ârızî bazı istisnalardan sarfı nazar, o insanın Türkçe konuşması ve Türk kültürünü taşıması lâzımdır. Türk olduğu halde anadilini kaybetmiş olan Polonya-Litvanya Türklerini, Türkçe bilmiyorlar diye Türklük kadrosundan çıkaramayız. Bunlar kan bakımından da, duygu bakımından da Türk oldukları için günün birinde kendi istekleriyle Türk dili kadrosuna gireceklerdir. Bazan, yabancı ülkede doğup anasını babasını kaybettiği

için Türkçeyi unutanlar da vardır. Türk olduğunu bildikçe bu gibileri Türk'tür. Bir felâket yüzünden Türkçeyi kaybedenleri Türklükten çıkarmak, başka bir felâket yüzünden istiklâllerini kaybedenleri Türklükten çıkarmakla eşittir ki buna kimsenin hakkı yoktur.

Türklerin bir millet olmak için mazide mukadderat birliğine, tarih birliğine ihtiyaçları yoktur. [...]

Milleti millet yapan unsurlardan birisi de din olduğuna göre Türklerin dini üzerinde de durmaya mecburuz. Hiç şüphe yok ki Türklerin dini Müslümanlıktır. Eski dinimiz olan şamanlıktan da bazı unsurlar alarak bir Türk Müslümanlığı haline gelen bu din on asırdan beri bizim millî dinimiz olmuştur. Bununl beraber Türk olmak için mutlaka muslüman olmaya lûzum yoktur. Çünku bugünkü Türkler arasında birkaç yüzbin Şamanî, birkaç yüz bin Hıristiyan ve hattâ birkaç bin Musevî Türk (Karayımlar) de vardır. Din ayrılığı yüzünden bunları Türklükten çıkarmaya hakkımız yoktur. Zaten, Hıristiyan Türkler olan Gagavuzların Türkiye'de yerleşenleri ekseriyetle Müslüman olmuşlardır. Onlar bunu Türklüğün bir lâzımesi saydıkları için yapmışlardır.

Öyle gözüküyor ki bir Türk birliği gerçekleştiği takdirde bütün bu Şamanî ve Hıristiyan Türkler Müslüman olacaklardır. Onun için şimdiden onları zorlamaya bir mecburiyet yoktur.

Vaktiyle Türkler arasında bir ayrılık unsuru olan Sünnilik-Şiîlik meselesi de artık bahiskonusu sayılamaz. Bunların hepsi Müslüman Türktür ve Müslümanlığı anlayıştaki içtihat farkları artık Türkler arasında ikilik doğuramaz. [...]

Türkçülüğün kendisine has bir dünya görüşü vardır. Realist olan Türkçülük "Yaşamak için kavga" kanununun, sonuna kadar devam edeceğine inandığından askerliğe karşı saygı duymakta ve ırkımızın askerî millet olmak geleneğini geliştirme amacını gütmektedir. [...]

Irkımıza, devletimize, yurdumuza, mukaddesatımıza, şerefimize fenalık etmiş olan her millete, her dine, her rejime, fikre, cemiyet, ferde düşmanız, "Kinimiz dinimizdir". [...]

Türkçülük "disiplinli millet" taraftarıdır. Disiplinli millet demek fertlerin devlete, devletin de fertlere zarar vermiyeceği karşılıklı hak ve vazifeler sistemini kabul etmiş millet demektir.

Disiplinli millet tipinde istipdat ve zorbalık olmadığı gibi hürriyet sarhoşluğu da yoktur. Disiplinli milletle milletin ahlâk, gelenek, şeref ve arzularına aykırı hiçbir şey yapılamaz. Disiplinli millet hayat telâkkisi, mukaddesatı, zevki, bayramı, kederi ve hattâ kılığı ve takvimi belli millet demektir.

Türkçülük, Türkelinin her bakımdan Türkleşmesi taraftarıdır. Bu sınırlar içinde yabancı bir şey kalmıyacaktır. Kayıtsız şartsız Türk kültürü hâkim olacaktır. Bu bakımdan Türkçülüğün kendisine mahsus bir dil, tarih ve alfabe telâkkisi vardır.

Arınmış ve geliştirilmiş ve Türkçe istiyoruz. Dil kurultayı maskaralıklarının yadigârları temizlenecek, fakat bu arada elde edelmiş bazı müspet sonuçlar saklanacaktır. [...]

Türkçülüğün tarih tezi eski milletleri ve hele Anadoluda yaşıyanları Türk saymak komedisinden tamamen uzak, bilim çerçevesi içinde millî bir görüştür: Türk tarihi Orta Asya'da Milâttan önce 12'nci asırda "Şu" veya "Çu"larla başlıyan bir tarihtir. Bu tarih Mançuryadan Kırıma kadar uzanan bir anayurtta 11'inci Asra kadar sürmüş, 11'inci Asırda Türkiye dediğimiz Andolu, Suriye, Irak, Azerbaycan ve Horasandan mürekkep ikinci bir anavatan teşekkül etmiştir. Türkçülük bakımından Aksak Temir-Yıldırım Bayazıd kavgası bir kardeş kavgasıdır. Türkçülük bakımından Türkiye tarihi Selçuklu, İlhanlı ve Osmanlı hakimiyetlerinin, şimdi de cumhuriyetin devam ettirdiği tarihtir. Tarihimizin Osmanlı çağı diğer iç ve dış gelişmelerle birlikte Türk ırkının Devşirmelerle iç savaşı şeklinde de mütalâa olunacaktır. [...]

Türkçülük, Türk ırkının tarihî ananesine dayanarak kadın hususunda hür düşüncelidir ve kadına saygı beslemektedir. Ancak kadının koket derecesine düşmesine de şiddetle aleyhtardır. Kadına saygı beslemek onu erkekle kayıtsız şartsız eşit tutmak mânasına gelmez. Tanrının ayrı yarattığı iki cinsi bir tutmak tabiat kanunlarına aykırı bir aksantrikliktir. Kadınların her türlü öğrenimi yapmalarına ve bazı durumlar müstesna, her mesleğe girmesine taraftarız. Fakat aile yapısının korunması bakımından kadının her şeyden önce analık ve zevcelik vazifesini yapmasını isteriz. [...]

Orkun, 8 Ocak 1952, sayı: 68

MİLLİYET

NECİP FAZIL

- İslâm inkılâbında milliyet görüşü, kendisini sahte milliyetçiliklerin tersine zarf değil mazruf, kap değil muhteva, madde değil ruh, mekân değil zaman işi telâkki eder.
- İslâm inkılâbında milliyet görüşü, Türkü fırlak kemikler, çelik gözler, dar alınlar ve kirpi saçlar kadrosunda, yani hor ve kaba madde plânında aramaz.
- İslâm inkılâbında milliyet görüşü, her şeyi ana ruh vâhidine bağladıktan sonra, o ruh vâhidini en iyi aksettiren yahut en iyi aksettirmeye memur olan zarf, kalıp ve madde ölçüsü olarak da (daima bu kayıt altında) kendi ırkını mecnuncasına sever.
- İşte Gaye-İnsan ve Ufuk-Peygamberin "Kişi kavmini sevdiği için suçlandırılmaz!" meâlindeki muazzam Hadîsinde, dışarıdan ve ilk bakışta o kadar kolay sanılan nâmütenahî derin mânaya bir yol; ve hudut içinde hudutsuz milliyetçiliğe bir işaret!...
- İslâm inkılâbında milliyetçilik görüşü, Müslümanlıkta mahdut o sınırlı milliyetçiliktir ki, bu sınırın en küçük mikyasına kendisini hudutsuz ve başıboş bilen hiçbir milliyetçilik ulaşamaz, ve böyleleri bizimle uyuşamaz.
- Tıpkı Şeriate baş kesmekle, onun yasak etmediği sahalarda hudutsuz bir salâhiyet ve memuriyete kavuşan akıl gibi, İslâm inkılâbının milliyetçiliği de topyekûn insanlık kadrosunda ruhun kayağını Müslümanlık olarak kabul ettikten sonra, o ruhu taşımaya, renklendirmeye, mizaçlandırmaya karşı liyakat ifadesi bakımından bütün kavimler arası yarışmada üstünlük mefkûresinden ibarettir.
- Böylece İslâm inkılâbında milliyet mefkûresi, ırk, kavim ve soy ifadesiyle de Peygamberine lâyık olma cehd ve müsabakasının eseridir ki, her türlü ırk ve kavim sınırını kuşatan ve aşan Müslümanlığı incitmek yerine şadedecek; ve ana ölçüye bir kere bağlandıktan sonra en ileri haklara kadar kazanıcı izinli milliyetçiliğin tâ kendisi olacaktır.
- İslam inkılâbında, Şeriatle hudutlu akıl, hakikatte nasıl hudutsuz aklın tâ kendisiyse, yine onunla hudutlu milliyetçilik de, hakikatte hudutsuz milliyetçiliğin tâ kendisidir.
- Hudut içinde hudutsuzluğa çıkmanın girift sırrından nasip almış olanlar, mücerret ve münhasır milliyetçilik alevine gaz ve fitil ahengi verecek ve onu Şeriat şişesinin içinde en ileri ışığa kavuşturacak sistemin de, derin ve gerçek mü'min anlayışıyle İslâm inkılâbına bağlı milliyetçilik görüşünde olduğuna innasın!..
- Milliyetçiliğin, bu ölçü dışında bütün alevli tezahürleri, yalnız gövdeleri yakıp kül eden dar ve hasis bir nefsanîlik, ham ve yobaz bir putçuluktan başka bir şey değildir.
- Allah ve Resûlünü en çok sevdiği, yahut en çok seveceği, yahut da en çok sevmeye memur edeceği için Türkü sevmek, onun şahsî ve kavmî ruh hazinesini bu aşk zemininin üzerine serpiştirmek ve bütün zaman ve mekân boyunca bu ruhu geliştirmek, kalıplaştırmak, billûrlaştırmak ve maddeye nakşetmekten ibaret olan üstün milliyetçilik, ruhî muhtevâ dışı ırk ve kavim sebebine değil, ruhî muhtevâ içi ırk ve kavim neticesine bağlı o mefkûredir ki, usul ve sistemini de her millete veren, böylece darlık ve hasislik çemberini kıran, dünya çapında bir yenilik belirten ve hudut içinde hudutsuzluğa ulaşan büyük oluşun en gerçek yapıcısıdır. [...]
- Bizim milliyetçiliğimiz, bellibaşlı bir topluluğa ait madde ve kemmiyet hakikatlerinin mâverâsında, sadece ruh ve keyfiyet vâkıalarına bağlı, cevherini posasından süzen ve yalnız cevhere nisbet kabul eden bir telâkkiden ibaret.
- Türk, bizim nazarımızda, bellibaşlı bir ina-

(*) Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, 1968.

nış, bağlanış, düşünüş, seziş, hatırlayış, duyuş, davranış ve bildiriş hususiyetleri içinde, bellibaşlı bir iman, mukaddesat, tefekkür, tahassüs, hayal, hatıra, meşrep, eda ve lisan birliğinin ördüğü, tek nüshalı ve şahsiyetli bir ruh nescinden ibarettir, mutlak ve müstakil bir vâhit temsil eden bu ruh nescinin zarfı da Anadoludur [...]

- İşte bizim milliyetçiliğimiz; İslâma bağlı Türk ruhunun, bu mutlak kadro içinde Türk duygu ve düşünce hususiyetlerinin milliyetçiliği!.. Ve işte cihan ölçüsünde milliyetçilik!.. [...]

TÜRK ORDUSU

İBRAHİM KAFESOĞLU

[...] Türk ordusu, tarihin şahadet ettiği gibi, vatan ve millet menfaatlerini değerlendirmede her zaman gösterdiği fevkalâde isabetle millî karakterini; Türk topluluğunun insanlık telâkkisi, ahlâk ve kültürünü temsildeki yeterliği ile de yüksek medenî vasfını isbat etmiştir. Bu hususlar Türk ordusunu dünyanın sayılı orduları arasında müstesna bir seçkinlikle yükseltmektedir. Gerçekten Türk ordusu, vatan müdafaasındaki fedakârlığı, eşine az rastlanan kahramanlığı, dehâ mertebesindeki stratejisi ve yalnız Türke has olup bazan vecd derecesine varan savaş azmi ile binlerce yıllık hayatı boyunca Türk'ün yeryüzünde "Efendi Millet" olarak devamlılığını sağlayan bir millî unsur olmuştur. Türk milleti, hiç şüphe yok, dünya tarihini tezyin eden kadîm milletlerden biri olmak şerefini daima canından aziz tuttuğu ordusuna borçludur. Her ordunun kendi milleti için yüklendiği vazifeyi her fırsatta ve her yerde kemâl derecesinde parlaklıkla başarmış, böylece ilk plânda gelen millî vazifesini tam muvaffakiyetle yapmış olan Türk ordusu, başka milletlerin ordularınından farklı olarak, beşeriyet çapında diğer bir fonksiyonu daha icraya çalışmıştır. Türk tarih ve kültürü araştırıcılarının dikkatinden kaçtığı görülen bu fonksiyon, bütün insanlığı hürriyet bayrağı altında toplamak, arz üzerinde Türk töresinden ibaret tek hukuk sistemi kurmak ve insanları adâlet duygusunda temellenen bir idare mekanizmasına bağlamak idealidir.

Bilindiği gibi, Türkler yeryüzünde en çok devlet kuran millettir. Devlet kurmak, insanlar arasında hukuk nizamı tesis etmek demektir. Türk soyundan geldikleri tarihî delillerle sâbit olan, milâddan önceki, Asya Hun İmparatorluğundan çağımıza kadar Türklerin vücuda getirdikleri siyasî teşekküllerin sayısı 80'den fazladır. Asırlar boyunca Asya, Afrika ve Avrupa'da Türk bayrağı dalgalanmış, Türk'ün sesi dinlenmiş, Türk töresinin hükmü yürümüştür. Türk'ün ruhî varlığına nüfuz etmekten uzak kalan bazı Batılı bilginlerin zan ve iddia ettikleri gibi bu geniş ölçüdeki fütuhat âdi maksatlarla yapılmamış ve milyonlarca Türk erinin kanı keyf için dökülmemiştir. Zaten bir milletin boş ve mânasız yere binlerce sene kendini harcamasını düşünmek kabulü imkânsız bir mantıksızlık olur. Kahraman Türk askerinin uğrunda seve-seve hayatını feda ettiği bu ülkü, Türk dünya görüşü, psikolojisi ve insanlık telâkkisinden doğan ve Türk millî vicdanında hızını asla kaybetmeyen bir cihanşümul adalet ve hukuk sistemi tesisine mâtuftu. İnsanlar vardı, en iptidaî haktan mahrumdu. Kütleler vardı, despotların kanmak bilmez ihtiraslarını tatmin için ıstırap çekiyor, eziliyordu. Topraklar vardı, yabancı istilâcılar tarafından insafsızca sömürülüyordu. Bu insanlar kurtarılmalı, onlara insanlık haysiyetinin zevki tattırılmalı, topraklar parazitlerden temizlenmeli idi. Eski Türk telâkkisine göre, bu kutsal vazife Tanrı tarafından Türk milletine tevdi olunmuştu. Ülkü, tarihte benzerleri pek görülmeyen Türk başbuğlarının emir ve kumandasında Türk ordusu vasıtasiyle gerçekleştirilecekti.

(*) İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enst., 1966.

Oğuz Han destanının ana teması budur. Gök-Türk kitabeleri bunu ifade eder. Bütün büyük Türk hükümdarları bu yolda yürümüşlerdir. Mo-tun, Attila, Mukan, Alp Arslan, Melikşah, Fatih, Yavuz, Kanunî hep bu ideal için çalışmışlar, çarpışmışlardır. Asırlarca Türk ordularını binlerce kilometrelik sahada iklimden iklime koşturan fakat bir ülkü olması sebebiyle tahakkuku pek kolay olmayan "kızılelma"yı, yani beşeriyeti bir cihanşümul adalet ve hukuk nizamı içinde birleştirmeği hedef tutan Türk fütuhat felsefesi işte bu kadar derin, bu kadar mânalı, bu kadar insanî değer taşıyordu.

Türkler kızılelma'ya varamamış, yani Türk töresinin yürürlükte bulunacağı tam bir dünya hâkimiyeti kuramamışlarsa da, ulaşabildikleri her yerde: Çin'de, Hind'de, İran'da, Rusya'da, Balkanlarda, Orta Avrupa ve Afrika'da ıstırap çeken, tahkir edilen, ezilen milyonlarca insanı korumuş, oralarda hak ve adaletin temelini atmışlardır. Türk tarihinde sömürme, soygun, yağma, katliam vak'ası görülmemesine mukabil, insanı lâyık olduğu mevkie yükseltmek için ibzal edilen gayret ve hattâ dökülen kana dair hayli misâl bulunabilir. Bundan dolayıdır ki, Türkler yöneldikleri hemen her ülkede köle hayatı yaşatılan mazlumlar tarafından kurtarıcı olarak karşılanmışlardır. [...]

MİLLİYETÇİLİĞİMİZİN ESASLARI

NURETTİN TOPÇU

[...] Milliyetçiliğimizin yani milletleşme hareketimizin geçen asrın sonunda yaşayan bir zümre yazarın kafasında doğduğunu iddia edenlerin milletten ve tarihden habersiz gafiller olduğunu söylemek, hakikatın ifadesidir. Bizim milletimiz, Orta Asya'dan kaynayan Türk ırkından çıkmış ve dokuz yüzyıl önce Anadolu"da kurulmuştur. İlmî adı "Anodulu Türkleri Tarihi" olan bu tarih ve bu millet, Türk ırkından ayrılan Oğuz boylarının müslüman olarak Anadolu'ya yerleşmeleriyle başlamış oldu. Göçebe olan Türkmen, Anadolu'da toprağa yerleşti; cenkçi iken çiftçi oldu. Şamanlıktan kurtulup İslâma sığındı. Eski geri ve iptidaî inançlarını bırakarak sonsuzluğun iradesini kazandı. Dokuz yüzyıldan beri Anadolu'da yaşayan millet İslâmın sinesinde yaşayan bu çiftçi millettir. Millî tarihimizin ortaya koyduğu en büyük ve evrensel inkılâp, İslâm dininin Türk'ün ruh ve ahlâkında yaptığı inkılâptır. İslâmiyet Türk'ü, aradaki pek çok basamakları bir hamlede aşmak suretiyle, insanlık seviyesinin en yukarı kademelerine yüksetti. [...]

Kuruluşumuzun başlangıcı sayılan hâdise, Malazgirt zaferinin kendisinden ziyade, Bizans İmparatoru Romen Diyojen'e karşı büyük Selçuklu Sultanı Alparslan'ın âlicenaplık ve serapa insanlıktan yapılmış bir ruh abidesi yaratması olmuştur, diyebiliriz. O ruh hâkim olmasaydı Bizans'da barınamaz, Anadolu'da dokuz yüzyıl tutunamazdık. Orta Asya'dan çıkan Türk boyları yer yer büyük devletler kurdular. Lâkin onların arasından yalnız bir tanesi, Anadolu Müslüman Türk Devleti, cihan tarihinde ebedî kalacak bir varlık yaşattı. Şu halde milletimizi kurmuş olan esaslar madde bakımından Anadolu'nun coğrafyası üzerinde yaşayan bir çiftçi millet varlığı, ruh bakımından İslâmın bu millete sunduğu ruh ve ahlâk örgüsü, tam dokuz yüzyıllık bir tarih abidesidir. Tarih, milletleri yapar ve yaşatır. Milletler tarihinin yaşına sahip içtimaî şahsiyetlerdir. Tarihini kendinden koparınca millet yıkılır ve ölür. Bizim milletimiz Anadolu'nun dokuz yüzyıllık tarihinin yarattığı bütün olaylarının, inançlarının ve mefahirinin, ahlâkının, san'atının çocuğudur.

Bizim milliyetçiliğimizin şuuru, daha ilk istilâlarla başladı. Moğollarla Haçlılara karşı Anadolu Türk kalesinin muhafızlığını yapan Sel-

(*) Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, Yağmur Yayınları, 1972.

çuklular bu şuura ilk ışığını verdikleri gibi, Anadolu'daki beylikleri birleştirerek millî birlik kurmak dâvasını, daha başlangıcından itibaren proğramlştıran Osmanoğulları da bütün şuura sahip milliyetçi büyüklerimizdir. Yıldırım Bayezid'de tamamlanacakken hain Timur tarafından darbelenen millî birliğimizi tekrar kurmaya muvaffak olan Fatih Sultan Mehmet ve Türk-İslâm zincirini içinden parçalamaya çalışanları tepeleyerek kültürümüzün kaynakları olan İslâmî iktidarı Oğuz çocuklarına devreden Yavuz Selim, milliyetçilik dâvamızın asıl kahramanlarıdır. [...]

Bugün Türk milliyetçiliğini zayıflatanlar, kültür kuvvetimizi ellerine geçirmiş bulunuyor. Garplılaşma maskesinin altında Haçlılaşma barınıyor. Daha uzun zamandan beri içimize sinen Haçlı zihniyeti, son nesillerde çok tehlikeli olan bir aşağılık duygusu yaratmıştır. Anadolu çocuğu kendisinin olan, kendi varlığına hayat vermiş olan herşeyden tiksinir gibi kaçıyor, âdeta kendinden ve benliğinden uzaklaşmak istiyor. Bin yıllık millî bir şahsiyeti felce uğratınca, fertlerde irade zayıflaması tabiî netice olur. Bugün Anadolu çocukları, kendi benliklerine sahip kılacak cesareti kaybetmiş durumdadırlar. [...]

Milletimizi kurmuş olan ve soy, iktisat, dil ve tarih birlikleri gibi bütün diğer unsurları kendi etrafında toplayan biri maddî, öbürü ruhî iki ana prensibi söyledik: Anadolu vatanı, İslâm dini. Bu temeller üzerine kurulan millet hayatı şüphesiz ki, sürekli tekâmül halindedir. Tarihî oluşun içinde değer alan fikrî ve iktisadî zaruretler millet olan içtimaî yapıya yön verirler. Türk milleti yirminci asırda, kendi kaynaklarından alacağı hızla hayatın zaruretlerini karşılayıcı imkânlarını bizzat kendi yaratacaktır. [...]

Milliyetçilik, esasında muhafazakârlıktan ayrılmadığına göre, muhafazakâr milliyetçiliğin ekonomi sistemi mâzideki iktisat müesseselerinin olduğu gibi canlandırılması demek midir? Hayır. Ekonomi hayatı, maddî varlığımızın ve ellerle zekânın iş birliğinin eseri olan tekniğin tekâmülünü, tabiî oluşunu takip etmek zorundadır. Ancak milliyetçi dehâ ve millet ahlâkı, maddî kuvvetin manevî iktidar emrinde seferber edilmesinde görülür. İşte bu manevî iktidar, milletin hiç deyişmeyip olgunlaşan ve daima kendisi olarak kalan ruhudur, milletteki şahsiyettir. [...]

Gayemiz cemaatın ruhunu kurtarmak, iktisadî hayatımıza sağlam temeller aramaktır. Böylece ruhçu bir iktisat, insan denen varlığı bölmez, bütün olarak ele alır.

[...] Milliyetçiliğimizinu dayandığı esasları şöyle bir tablo üzerinde toplayabiliriz:

1- Millet dini, onun ahlâkını, örflerini ve kalbini yoğurmuş, Türk-İslâm medeniyetine yön ve kaynak olmuş İslâm dinidir.

2- Büyük vatan Anadolu toprağıdır.

3- Soyumuz, Oğuz çocuklarının, Anadolu'nun dokuzyüz yıllık tarihi içinde bu topraklarda kaynaşmalarla eriyip aslını kaybetmeyen Türk soyudur.

4- Dilimiz bu ülkede yüzyıllar boyunca devam edegelen tarihî olgunlaşma içinde varlık kazanan müşahhas ve zengin Türk dilidir. Ferdî isteklerin icadı olan mücerret ve hayatsız dil, millî dil olamaz.

5- Devlet, büyük çoğunluğu köylü olan kütlenin iradesini yaşatan merkeziyetçi, otoriteli ve mesuliyetli devlettir.

6- İktisadî sistemimiz, halkın bütün içtimaî ihtiyaçlarını karşılayan ve her ferdi iş ahlâkıyla seferber eden asrın geçer deyimiyle ruhçu sosyalist sistemdir.

MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞIMIZ

SÜLEYMAN DEMİREL

Türk milliyetçiliği kimsenin inhisarında değildir. Bazı kimselerden sertifika almak suretiyle milliyetçiliğimizi tevsik durumunda olamayız.

Türkiye'de Türk vatandaşını "bir kısmına itimat edilir, bir kısmından şüphe edilir" diye açık veya gizli bir tasnife tâbi tutmak kimsenin hakkı değildir. Bunu yapanlar Türkiye'ye iyilik etmezler. Biz Adalet Partisi olarak bu görüşlerin daima karşısına çıktık. Türk miliyetçiliğinin hedefi de Türkiye'nin beraberliğini, birliğini sağlam bir şekilde muhafaza edebilmek ve bu güzel vatanda; herkesin başını dik tutarak yaşamasını sağlamaktır.

Bizim milliyetçilik anlayışımız Türkiye'nin ihtiyacına cevap veren doğru, medeni, çağdaş ve Türkiye birliğinin en sağlam unsurlarını içine alan bir milliyetçilik anlayışıdır. Bu anlayış içinde, kendisini bu milletin çocuğu sayan herkes bizim bayrağımızda yerini bulur.

Hakkının ve hukukunun korunmasında da bizden destek görür.

Türkiye Cumhuriyetinin iç gailelere, iç meselelere gitmeden mesafe alabilmesi, Türkiye birliğinin muhafazasına bağlıdır.

"Ben bu milletin çoucuğuyum" diyen herkesi, bir takım sübjektif ölçüler içerisinde tasnif eden zihniyet, memlekete iyilik getirmez. Onun içindir ki biz milliyetçiliği bir diktanın vasıtası olabilecek his istismarı olarak almıyoruz. Biz Türkiye'nin huzur içinde yaşamak istiyen dile getirilen veya dile getirilmiyen mazinin bir takım dertlerini zihinlerin arkasına saklamaktan kurtulmuş her vatandaşını, yüce milletimizin aziz bir parçası sayan bir zihniyetin temsilcileriyiz.

Milliyetçi olmak kimsenin inhisarında olmamalıdır. Komünistlerin dışında herkesin milliyetçi olması lâzımdır. Burada milliyetçiliği, beynelmilelci misin, yoksa milliyetçi misin tasnifinin dışında aramak lâzımdır. Beynelmilelcilik bu gün sadece komünistliktir. Yani millet unsurunu tümayle kaldıracak, sadece idare sisteminin bir parçası, haline geleceksiniz. Ve millet olmayı bir dâva halinden çıkaracaksınız.

Adalet Partisi olarak bizim, Türkiye'nin birliği, beraberliği, bütünlüğü meselesinde milliyetçilik anlayışımız, sanıyorum ki, çağın gereklerine uygun bir milliyetçilik anlayışıdır. *Türkiye şartları içerisinde Ay-Yıldızlı bayraktan gurur duyan, bu güzel vatanın çocuğu olmaktan gurur duyan, bu millete mensup olmaktan gurur duyan herkes bu milletin çocuğudur, bu memleketin çocuğudur.* Kendisini bu milletin çocuğu sayan herkesi, başka bir şey aramadan Devlet dahil, herkes bağrına basacaktır. "Ben bu memleketin çocuğuyum. Ay-Yıldızlı bayrak benim gururumdur, bu memleketin sevindiği her şeye ben de sevinirim, üzüldüğü her şeye ben de üzülürüm" diyen herkes bizim çatımızın altında sinemizde yüce bir yere sahiptir. Türkiye birliği bu düşünceye dayanır.

Bu anlayışı, medeniyetçilik anlayışı ile birleştirmek gerekiyor. Bu anlayışı, yurdun bir baştn bir başa imar etmek ve: "Ben Türk milletinin mensubuyum" diyen bütün Türk vatandaşlarına Devletin bütün imkânlarını götürmek idraki ile birleştirmek gerekiyor.

Biz bu vatan üzerinde yaşıyan ve kendisini bu vatanın çocuğu sayan, bundan gurur duyan, bu vatandan ekmeğini kazanıp bu vatana şükran duyguları ile bağlı olan herkesi bugün değil yarın da bir arada tutmak mecburiyetindeyiz.

Bizim milliyetçilik, medeniyetçilik, memleketçilik anlayışımızı bir arada mütalâa etmek gerekir.

Bize sorarsanız, bir bardak içecek suyu olmayan Urfa'nın, Mardin'in köylüsüne su götürmek milliyetçiliktir. Onu ızdıraptan, azaptan kurtarmak, ona daha iyi iş imkânları açmak milliyetçiliktir.

(*) Süleyman Demirel, *1971 Buhranı ve Aydınlığa Doğru*, 1972.

Bize sorarsanız, okuma yazma bilmeyen, Ağrı dağının eteğindeki Köprü köyüne okul götürmek milliyetçiliktir.

Bize sorarsanız, Diyarbakır'da üniversite açmak, Edirne'nin ve Kırklareli'nin köylerini ışığa kavuşturmak milliyetçiliktir.

Milliyetçilik şuuru, Türkiye'de yüksek bir şuurdur. Bu, Türkiye birliğinin, Türkiye beraberliğinin, Türkiye Devletinin, iç barışının fevkalâde kudretli bir bağıdır. Bu şekilde anlaşılmayıp da, **milliyetçilik tekelini ellerinde tutan bir takım kimselerden bir şehadetname veya sertifika almak suretiyle kişiler bu memleketin vatandaşı sayalacaksa veya sayılmayacaksa, o zaman bunun karşısına hep beraber çıkmak mecburiyetindeyiz.**

Bazı kimselerden sertifika almak suretiyle Türkiye'de milliyetçiliğimizi tevsik veya bu memleketin çocuğu olup olmadığımızı teyid durumunda kalacak isek, bu, aslında Türkiye'de demokrasinin, cumhuriyetin, insan haklarına dayalı hür bir memleketin nizamını muhafazayı kolaylaştırmaz, zorlaştırır.

10 Haziran 1972 - Ankara

ISBN 975-05-0005-9